

دروس حوزه

پایه هفتم



بسم الله الرحمن الرحيم

دروس حوزه

نویسنده:

واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

السادس: إذا تعذر المثلی بالمثل ---------- ۱۱۵۳

دروس حوزه – پایه هفتم

مشخصات کتاب

سرشناسه:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان،۱۳۸۹

عنوان و نام پدیدآور:دروس حوزه (پایه هفتم)/ واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

مشخصات نشر:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع : حوزه و دانشگاه.

موضوع : حوزه های علمیه-- ایران.

موضوع : دانشگاه ها و مدارس عالی-- ایران.

شناسه افزوده : مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

فرائد الاصول (رسائل)

المقدمه

المقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين الحمد لله الذى هدانا إلى شرائع الاسلام بتمهيد قواعد الاحكام و أرشدنا إلى غايه المرام باتباع مسالك الافهام و وفقنا لتحصيل فصول الاصول باتقان ضوابط شريعه خير الانام و بلغنا إلى نهايه المسؤول بإحكام قوانين الاحكام.

و الصلاه و السلام على المبعوث لاعلاء دعائم الاسلام و إعلان معالم الحلال و الحرام و آله و أصحابه البرره، مفاتيح الرحمه و مصابيح الظلام.

أما بعد، فيقول أقل خدام الشريعه، أحوج الورى، عبدالحسين بن محمد بن رضا التسترى – عفى الله تعالى عنهما – : إن هذا تصنيف شريف و تأليف منيف، من جمله تصانيف المولى القمقام و قدوه الانام فحل الاعلام و فريد الايام، الخائض فى أسرار المدارك و الغائص فى بحار المسالك، ممهد القواعد و جامع المقاصد، كاشف رموز الدالائل، نخبه الاواخر و الاوائل، مقباس مناهج غايه المرام و مشكاه مسالك إرشاد العوام، مهذب القوانين المحكمه و محرر الاشارات المبهمه، منبع الفضل و عين العدل، فاتح صحيفه السداد و الرشاد و خاتم رقيمه الفضل و الفقاهه و الاجتهاد، رئيس المحققين و المدققين من الاولين و

الآخرین، شـمس الفقهاء و المجتهـدین، مرتضـی المصـطفی و مصـطفی المرتضـی، کهف الحاج، شـیخنا و اسـتاذنا، علم التقی، الحاج شیخ مرتضی الانصاری التستری -

مـد الله تعـالى أطنـاب ظلاله على مفارق الانام و عمر الله به وجوده الشـريف دوارس شـرع الاسـلام، ما دامت الفروع مترتبه على الاصول و الشمس لها الطلوع و الافول.

ثم إنه دام ظله العـالى لمـا أودع فيه نقود الحقـائق و فرائـد درر الـدقائق و أدرج فيه من مهمـات مسائـل الاصول ما لم يـذكر فى أبواب و لاـ فصول و أجـاد مـا أفـاد فيه من المطـالب الابكار ما لم تصل إليها نتائـج الافكار، كثر رغبه المشـتغلين إلى إدراكها و إشتد ميل المحصلين إلى فهمها.

***** [۲] *****

و لما كان بعضـهم ما اهتـدوا بنور التوفيق إلى ما فيه من التدقيق و التحقيق، سألونى أن أعلق عليه و أضـيف إليه ما اسـتفدته حين قراء تى عليه - دام ظله العـالى - بيانـا للكتـاب و تقريبا للمـدعى إلى الحق و الصواب و كان مع إختصاره و سـهوله إسـتنساخه و اكتشـاره فى غـايه العزه و النـدره و لاـ يكـاد أيـدى الكتـاب تكفى لكفايته، مع ما بهم من السـعى فى تكثير كتابته و كان إنطباعه موجبـا للشـياع و باعثـا على مزيـد الانتفـاع، فبـادر بعض من ساعـده التوفيق بعـد إطلاـعه إلى إكثـاره باطبـاعه و لامتياز ما فيه من المطالب وجوده ما احتوى من العجائب سمى ب «فرائد الاصول» فى تمييز المزيف عن المقبول.

رزقنا الله و إياه حسن المآب، إنه هو الكريم الوهاب، بحق محمد و آله الاطياب.

قال: بسم الله الرحمن الرحيم فاعلم أن المكلف إذا إلتفت إلى حكم شرعى، فإما أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن.

فإن حصل له الشک فالمرجع فيه هى القواعد الشرعيه الثابته للشاک فى مقام العمل و تسمى بالاصول العمليه.

و هى منحصره فى أربعه، لان الشک إما أن

يلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا.

و على الثانى، فإما أن يمكن الاحتياط أم لا.

و على الاول، فإما أن يكون الشك فى التكليف أو فى المكلف به.

فالاول مجرى الاستصحاب و الثانى مجرى التخيير و الثالث مجرى أصاله البراءه و الرابع مجرى قاعده الاحتياط.

[فالاول مجرى الاستحصاب و الثانى مجرى أصاله البراءه و الثالث مجرى قاعده الاحتياط و الرابع مجرى قاعده التخيير. خ ل].

[و بعباره أخرى: الشک إما أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أو لا.

فالاول مجرى الاستصحاب و الثانى إما أن يكون الشك فيه فى التكليف أو لا.

فالاول مجرى أصاله البراءه و الثانى إما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا.

فالاول مجرى قاعده الاحتياط و الثانى مجرى قاعده التخيير. نسخه].

و ما ذكرنا هو المختار فى مجارى الاصول الاربعه و قد وقع الخلاف فيها و تمام الكلام فى كل واحد موكول إلى محله.

فالكلام يقع فى مقاصد ثلاثه: الاول فى القطع و الثانى فى الظن و الثالث فى الاصول العمليه المذكوره التى هى مرجع عند الشك.

المقصد الاول فى القطع

مقدمه

مقدمه فنقول: لا إشكال فى وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجودا، لانه بنفسه طريق إلى الواقع.

و ليس طريقيته قابله لجعل الشارع إثباتا أو نفيا.

و من هنا يعلم أن إطلاق الحجه عليه ليس كإطلاق الحجه على الامارات المعتبره شرعا، لان الحجه عباره عن الوسط الذى به يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر و يصير واسطه للقطع بثبوته له، كالتغير لاثبات حدوث العالم.

فقولنا: (الظن حجه، أو البينه حجه، أو فتوى المفتى حجه)، يراد به كونه هذه الامور أوساطا لاثبات أحكام متعلقاتها.

فيقال: هذا مظنون الخمريه و كل مظنون الخمريه يجب الاجتناب عنه.

و كذلك قولنا: هذا الفعل مما أفتى المفتى بتحريمه، أو قامت البينه على كونه محرما

و كل ما كان كذلك فهو حرام.

و هذا بخلاف القطع، لانه إذا قطع بوجوب شئ فيقال: هذا واجب و كل واجب يحرم ضده أو يجب مقدمته.

و كذلك العلم بالموضوعات.

فإذا قطع بخمريه شئ، فيقال: هذا خمر و كل خمر يجب الاجتناب عنه.

و لا يقال: إن هذا معلوم الخمريه و كل معلوم الخمريه حكمه كذا.

لان احكام الخمر إنما تثبت للخمر، لا لما علم أنه خمر.

و الحاصل أن كون القطع حجه غير معقول، لان الحجه ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع.

هذا كله بالنسبه إلى حكم متعلق القطع و هو الامر المقطوع.

و أما بالنسبه إلى حكم آخر، فيجوز أن يكون القطع مأخوذا فى موضوعه، فيقال: إن الشئ المعلوم، بوصف كونه معلوما، حكمه كذا.

و حينئذ فالعلم يكون وسطا لثبوت ذلك الحكم لمتعلقه و إن لم يطلق عليه الحجه، إذ المراد

بالحجه فى باب الادله ما كان وسطا لثبوت أحكام متعلقه شرعا، لا لحكم آخر.

كما إذا رتب الشارع الحرمه على الخمر المعلوم كونهاخمرا، لا على نفس الخمر و كترتب وجوب الاطاعه عقلا على معلوم الوجوب، لا الواجب الواقعى.

و بالجمله فالقطع قد يكون طريقا للحكم ن و قد يكون مأخوذا فى موضوع الحكم.

* * *

ثم ما كان منه طريقا لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع به و أسباب القطع و أزمانه، إذ المفروض كونه طريقا إلى متعلقه، فيترتب عليه أحكام متعلقه و لا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به، لانه مستلزم للتناقض.

فإذا قطع كون مائع بولا من أى سبب كان، فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه، لان المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى و كبرى، أعنى قوله: (هذا

بول و كل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه).

فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له، إلا إذا فرض عدم كون النجاسه و وجوب الاجتناب من أحكام نفس البول، بل من أحكام ماعلم بوليته على وجه خاص من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما، [فخرج العلم حينئذ عن كونه طريقا] و يكون مأخوذا فى الموضوع.

و حكمه أن يتبع فى إعتباره مطلقا أو على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذى أخذ العلم فى موضوعه.

فقد يدل على ثبوت الحكم لشئ بشرط العلم به، بمعنى إنكشافه للمكلف من غير خصوصيه للانكشاف.

كما فى حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوبا لمولاه و قبح ما يقطع بكونه مبغوضا، فإن مدخليه القطع بالمطلوبيه أو المبغوضيه فى صيروره الفعل حسنا أو قبيحا عند العقل لا يختص ببعض أفراده.

و كما فى حكم الشرع بحرمه ما علم أنه خمر أو نجاسته بقول مطلق بناء على أن الحرمه و النجاسه الواقعيتين إنما تعرضان مواردهما بشرط العلم، لا فى نفس الامر، كما هو قول بعض.

و قد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشئ بشرط حصول القطع به من سبب خاص او شخص خاص، مثل ما ذهب إليه بعض الاخباريين من عدم جواز العمل فى الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب و السنه، كما سيجئ و ما ذهب إليه بعض من منع عمل القاضى بعلمه فى حقوق الله تعالى.

و أمثله ذلك بالنسبه إلى حكم غير القاطع كثيره، كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع إلى

***** [۶] *****

الغير فى الحكم الشرعى إذا علم به من الطرق الاجتهاديه المعهوده.

لا من مثل الرمل و الجفر، فإن القطع الحاصل من هذه و إن وجب على القاطع

الاخذ به فی عمل نفسه، إلا أنه لا یجوز للغیر تقلیده فی ذلک.

و کـذلک العلم الحاصـل للمجتهـد الفـاسق او غیر الامـامی من الطرق الاجتهادیه المتعارفه، فانه لایجوز للغیرالعمل بها و کحکم الشارع علی الحاکم بوجوب بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس، لا من الحدس، إلی غیر ذلک.

* * *

ثم من خواص القطع الـذی هو طریق إلی الواقع قیـام الامـارات الشـرعیه و الاـصول العملیه مقامه فی العمل، بخلاف المأخوذ فی الحکم علی وجه الوضوعیه، فإنه تابع لدلیل ذلک الحکم.

فإن ظهر منه أو من دلیل خارج إعتباره علی وجه الطریقیه للموضوع - کالامثله المتقدمه - قامت الامارات و الاصول مقامه.

و إن ظهر منه إعتبار القطع فی الموضوع من حیث کونها صفه خاصه قائمه بالشخص لم یقم مقامه غیره.

کما إذا فرضنا أن الشارع إعتبر صفه القطع علی هذا الوجه فی حفظ عدد الرکعات الثنائیه و الثلاثیه و الاولیین من الرباعیه.

فـإن غیره، کـالظن بأحـد الطرفین أو أصـاله عـدم الزائـد، لاـ یقوم مقامه إلا بـدلیل خاص خارجی غیر أدله حجیه مطلق الظن فی الصلاه و أصاله عدم الاکثر.

و من هذا الباب عدم جواز أداء الشـهاده إسـتنادا إلی البینه أو الید علی قول و إن جاز تعویل الشاهد فی عمل نفسه بهما إجماعا، لاـن العلم بالمشـهود به مأخوذ فی مقام العمل علی وجه الطریقیه، بخلاف مقام أداء الشـهاده، إلا أن یثبت من الخارج أن کل ما یجوز العمل به من الطرق الشرعیه یجوز الاستناد إلیه فی الشهاده، کما یظهر من روایه حفص الوارده فی جواز الاستناد إلی الید.

و مما ذکرنا یظهر أنه لو نذر أحد أن یتصدق کل یوم بدرهم ما دام متیقنا بحیاه ولده، فإنه لا یجب التصدق

عند الشك فی الحیاه، لاجل إستصحاب الحیاه، بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحیاه، فإنه یکفی فی الوجوب الاستصحاب.

* * *

ثم إن هذا الذی ذکرنا من کون القطع مأخوذا تاره علی وجه الطریقیه و أخری علی وجه الموضوعیه، جار فی الظن أیضا.

فإنه و إن فارق العلم فی کیفیه الطریقیه - حیث أن العلم طریق بنفسه و الظن المعتبر طریق بجعل الشارع، بمعنی کونه وسطا فی ترتب أحکام متعلقه، کما أشرنا إلیه سابقا - لکن الظن قد یؤخذ طریقا مجعولا إلی متعلقه و قد یؤخذ موضوعا للحکم، [سواء کان موضوعا علی

*****[۷]*****

وجه الطریقیه لحکم متعلقه أو لحکم آخر یقوم مقامه سائر الطرق الشرعیه، فیقال حینئذ إنه حجه و قد یؤخذ موضوعا لا علی وجه الطریقه لحکم متعلقه أو لحکم آخر و لا یطلق علیه الحجه ح] ، فلا بد من ملاحظه دلیل ذلک ثم الحکم بقیام غیره من الطرق المعتبره مقامه، لکن الغالب فیه الاول.

*****[۸]*****

و ینبغی التنبیه علی أمور:

الامرالاول:

هل القطع حجه سواء صادف الواقع أم لم یصادف

الامرالاول:

هل القطع حجه سواء صادف الواقع أم لم یصادف

إنه قد عرفت أن القاطع لا یحتاج فی العمل بقطعه إلی أزید من الادله المثبته لاحکام مقطوعه، فیجعل ذلک کبری لصغری قطع بها فیقطع بالنتیجه.

فإذا قطع بکون شئ خمرا و قام الدلیل علی کون حکم الخمر فی نفسها هی الحرمه فیقطع بحرمه ذلک الشئ.

لکن الکلام فی أن قطعه هذا هل هو حجه علیه من الشارع و إن کان مخالفا للواقع فی علم الله فیعاقب علی مخالفته، أو أنه حجه علیه إذا صادف الواقع؟ ، بمعنی أنه لو شرب الخمر الواقعی عالما عوقب علیه، فی مقابل من شربها جاهلا،

لا أنه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمرا و إن لم يكن خمرا فى الواقع.

ظاهر كلماتهم فى بعض المقامات الاتفاق على الاول، كما يظهر، من دعوى جماعه الاجماع على أن ظان ضيق الوقت إذا أخر الصلاه عصى و إن إنكشف بقاء الوقت، فإن تعبيرهم بظن الضيق لبيان أدنى فردى الرجحان، فيشمل القطع بالضيق.

نعم حكى عن النهايه و شيخنا البهائى التوقف فى العصيان، بل فى التذكره: (لو ظن ضيق الوقت عصى لو أخر إن إستمر الظن و إن إنكشف خلافه فالوجه عدم العصيان)، إنتهى.

و استقرب العدم سيد مشايخنا فى المفاتيح.

و كذا لا خلاف بينهم ظاهرا فى أن سلوك المظنون الخطر أو مقطوعه معصيه يجب إتمام الصلاه فيه و لو بعد إنكشاف عدم الضرر فيه، فتأمل و يؤيده بناء العقلاء على الاستحقاق و حكم العقل بقبح التجرى.

***** [۹] *****

و قد يقرر دلاله العقل على ذلک: بأنا إذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع أحدهما بكون مائع معين خمرا و قطع الاخر بكون مائع آخر خمرا فشرباهما، فاتفق مصادفه أحدهما للواقع و مخالفه الاخر، فإما أن يستحقا العقاب، أو لا يستحقه أحدهما، أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الاخر، أو العكس.

لا سبيل إلى الثانى و الرابع و الثالث مستلزم لاناطه إستحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار و هو مناف لما يقتضيه العدل، فتعين الاول و يمكن الخدشه فى الكل.

أما الاجماع، فالمحصل منه غير حاصل و المسأله عقليه، خصوصا مع مخالفه غير واحد، كما عرفت من النهايه و ستعرف من قواعد الشهيد، قدس سره و المنقول منه ليس حجه فى المقام.

و أما بناء العقلاء، فلو سلم فإنما على مذمه الشخص من حيث أن هذا الفعل يكشف عن

وجود صفه الشقاوه فيه، لا على نفس فعله، كمن إنكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله، فإن المذمه على المنكشف، لا الكاشف.

و من هنا يظهر الجواب على قبح التجرى، فإنه لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل لكونه جريئا عازما على العصيان و التمرد، لا عن كون الفعل مبغوضا للمولى.

و الحاصل: أن الكلام فى كون هذا الفعل الغير المنهى عنه واقعا، مبغوضا للمولى من حيث تعلق إعتقاد المكلف بكونه مبغوضا، لا ـ فى أن هذا الفعل المنهى عنه باعتقاد ينبئ عن سوء سريره العبد مع سيده و كونه جريئا فى مقام الطغيان و المعصيه و عازما عليه، فإن هذا غير منكر فى هذا المقام، كما سيجئ و لكن لا يجدى فى كون الفعل محرما شرعيا، لان إستحقاق المذمه على ما كشف عنه الفعل لا ـ يوجب إستحقاقه على نفس الفعل و من المعلوم أن الحكم العقلى بإستحقاق الذم إنما يلازم إستحقاق العقاب شرعا إذا تعلق بالفعل، لا بالفاعل.

و أما ما ذكر من الدليل العقلى فنلتزم بإستحقاق من صادف قطعه الواقع، لانه عصى إختيارا، دون من لم يصادف.

قولك: (إن التفاوت بالاستحقاق و العدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن الاختيار)، ممنوع، فإن العقاب بما لا يرجع بالاخره إلى الاختيار قبيح، إلا أن عدم العقاب لامر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم.

كما يشهد به الاخبار الوارده فى أن: (مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَه كَانَ لَهُ مِثْلُ أجر مَنْ عَمِلَ بِهَا، مَنْ سَنَّ سُنَّةً سيئه كَانَ لَهُ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا).

***** [۱۰] *****

فإذا فرضنا ان شخصين سنا سنه حسنه أو سيئه و اتفق كثره العامل بأحدهما و قله العامل بما سنه الاخر،

فإن مقتضى الروايات كون ثواب الاول أو عقابه أعظم و قد إشتهر: (أن للمصيب أجرين و للمخطئ أجرا واحدا).

و الاخبار فى أمثال ذلک فى طرفى الثواب و العقاب بحد التواتر.

فالظاهر أن العقل إنما يحكم بتساويهما فى إستحقاق المذمه من حيث شقاوه الفاعل و خبث سريرته مع المولى، لا فى إستحقاق المذمه على الفعل المقطوع بكونه معصيه.

و ربما يؤيد ذلک أنا نجد من أنفسنا الفرق فى مرتبه العقاب بين من صادف فعله الواقع و بين من لم يصادف.

إلاـ أن يقال: إن ذلک إنما هو فى المبغوضات العقلائيه من حيث أن زياده العقاب من المولى و تأكد الذم من العقلاء بالنسبه إلى من صادف إعتقاده الواقع لاجل التشفى المستحيل فى حق الحكيم تعالى، فتأمل، هذا.

و قد يظهر من بعض المعاصرين: (التفصيل فى صوره القطع بتحريم شئ غير محرم واقعا، فرجح إستحقاق العقاب بفعله، إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربه، فإنه لاـ يبعد عدم إستحقاق العقاب عليه مطلقا أو فى بعض الموارد نظرا إلى معارضه الجهه الواقعيه للجهه الظاهريه، فإن قبح التجرى عندنا ليس ذاتيا، بل يختلف بالوجوه و الاعتبارات.

فمن إشتبه عليه مؤمن ورع بكافر واجب القتل، فحسب أنه ذلک الكافر و تجرى فلم يقتله، فإنه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلا عند من إنكشف له الواقع و إن كان معذورا لو فعل.

و أظهر من ذلک ما لو جزم بوجوب قتل نبى أو وصى فتجرى و لم يقتله.

ألا ترى أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له فصادف العبد إبنه و زعمه ذلک العدو فتجرى و لم يقتله، أن المولى إذا إطلع على حاله لا يذمه على هذا التجرى بل يرضى به و

إن كان معذورا لو فعل.

و كذا لو نصب له طريقا غير القطع إلى معرفه عدوه، فأدى الطريق إلى تعيين إبنه فتجرى و لم يفعل.

و هـذا الاحتمال حيث يتحقق عنـد المتجرى لا يجـديه إن لم يصادف الواقع و لذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب، لما فيه من القطع بالسلامه من العقاب. بخلاف ما لو ترك العمل به، فإن المظنون فيه عدمها.

***** [١١] *****

و من هنا يظهر أن التجرى على الحرام فى المكروهات الواقعيه أشـد منه فى مباحاتها و هو فيها أشـد منه فى منـدوباتها و يختلف بإختلافها ضعفا و شده كالمكروهات.

و يمكن أن يراعى فى الواجبات الواقعيه ما هو الاقوى من جهاته و جهات التجرى) إنتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: يرد عليه، أولا، منع ما ذكره من عـدم كون قبـح التجرى ذاتيا، لان التجرى على المولى قبيح ذاتا، سواء كان لنفس الفعل و لكشـفه عن كونه جريئـا [كـالظلم، بـل هو قسم من الظلم] ، فيمتنع عروض الصـفه المحسـنه و فى مقـابله الانقياد لله سـبحانه، فإنه يمتنع أن يعرض له جهه مقبحه.

و ثانيـا، أنه لو سـلم أنه لاـ إمتنـاع فى أن يعرض له جهه محسـنه، لكنه بـاق على قبحه مـا لم يعرض له تلك الجهه و ليس مما لا يعرض فى نفسه حسن و لا قبح إلا بملاحظه ما يتحقق فى ضمنه.

و بعباره أخرى: لو سلمنا عدم كونه عله تامه للقبح، كالظلم، فلا شك فى كونه مقتضيا له، كالكذب و ليس من قبيل الافعال التى لا يدرك العقل بملاحظتها فى أنفسها حسنها و لا قبحها.

و حينئذ فيتوقف إرتفاع قبحه على إنضمام جهه يتدارك بها قبحه، كالكذب المتضمن لانجاء نبى.

و من المعلوم أن ترک قتل المؤمن – بوصف أنه

مؤمن فى المثال الـذى ذكره كفعله ليس من الامور التى تتصف بحسن أو قبـح، للجهل بكونه قتل مؤمن و لذا إعترف فى كلامه بأنه لو قتله كان معذورا.

فإذا لم يكن هذا الفعل الذى تحقق التجرى فى ضمنه مما يتصف بحس أو قبح، لم يؤثر فى إقتضاء ما يقتضى القبح، كما لا يؤثر فى إقتضاء ما يقتضـى الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمنا معتقدا كفره، فإنه لا إشكال فى مدحه من حيث الانقياد و عدم مزاحمه حسنه بكونه فى الواقع قتل مؤمن.

و دعوى: (أن الفعـل الـذى يتحقق به التجرى و إن لم يتصف فى نفسه بحسن و لاـ قبـح لكونه مجهول العنوان، لكنه لا يمتنع أن يؤثر فى قبـح ما يقتضـى القبح بأن يرفعه، إلا أن نقول بعدم مدخليه الامور الخارجه عن القدره فى إسـتحقاق المدح و الذم و هو محل نظر بل منع.

و عليه يمكن إبتناء منع الدليل العقلى السابق فى قبح التجرى)، مدفوعه - مضافا إلى الفرق بين ما نحن فيه و بين ما تقدم

***** [۱۲] *****

من الدليل العقلى، كما لا يخفى على المتأمل بأن العقل مستقل بقبح التجرى فى المثال المذكور.

و مجرد تحقق ترك قتـل المؤمن فى ضـمنه، مع الاـعتراف بـأن ترك القتـل لاـيتصف بحسن لا قبـح، لا يرفع قبحه و لـذا يحكم العقل بقبح الكذب و ضرب اليتيم إذا إنضم إليهما ما يصرفهما إلى المصلحه إذا جهل الفاعل بذلك.

ثم إنه ذكر هذا القائل فى بعض كلماته: (أن التجرى إذا صادف المعصيه الواقعيه تداخل عقابهما).

و لم يعلم معنى محصل لهـذا الكلام، إذ مع كون التجرى عنوانا مسـتقلا فى إسـتحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن أريد به وحده العقاب، فإنه ترجيح بلا

مرجح.

و سيجئ فى الروايه أن على الراضى إثما و على الداخل إثمين و إن أريد به عقاب زائد على عقاب محض التجرى، فهذا ليس تداخلا، لن كل فعل إجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما.

* * *

و التحقيق أنه لا فرق فى قبح التجرى بين موارده و أن المتجرى لا إشكال فى إستحقاقه الذم من جهه إنكشاف خبث باطنه و سوء سريرته بذلك.

و أما إستحقاقه للذم من حيث الفعل المتجرى فى ضمنه، ففيه إشكال، كما إعترف به الشهيد، قدس سره ، فيما يأتى من كلامه.

نعم لو كان التجرى على المعصيه بالقصد إلى المعصيه، فالمصرح به فى الاخبار الكثيره العفو عنه و إن كان يظهر من أخبار أخر العقاب على القصد أيضا: مثل قوله صلى الله عليه و آله : (نيه الكافر شر من عمله) و قوله: (إنما يحشر الناس على نياتهم).

و ما ورد من تعليل خلود أهل النار فى النار و خلود أهل الجنه فى الجنه بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصيه و الطاعه لو خلدوا فى الدنيا.

و ماورد من: (أنه إذا إلتقى المسلمان بسيفهما فالقاتل و المقتول فى النار.

قيل: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول، قال: لانه أراد قتل صاحبه) و منا ورد فى العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام، كغارس الخمر و الماشى

لسعايه مؤمن.

و فحوى ما دل على أن الرضا بفعل كالفعل، مثل قوله عليه السلام : (الراضى بفعل قوم كالداخل فيه معهم و على الداخل إثمان إثم الرضا و إثم الدخول) و يؤيده قوله تعالى: (إن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله).

و

ما ورد أن: (من رضی بفعل فقد لزمه و إن لم یفعل).

و ما ورد فی تفسیر قوله تعالی: (فلم قتلتموهم إن کنتم صادقین)، من أن نسبه القتل إلی المخاطبین مع تأخرهم عن القائلین بکثیر لرضاهم بفعلهم.

و یؤیده قوله تعالی: (تلک الدار الاخره نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الارض و لا فسادا و العاقبه للمتقین) و قوله تعالی: (إن الذین یحبون أن تشیع الفاحشه فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم).

و یمکن حمل الاخبار الاول علی من إرتدع عن قصده بنفسه و حمل الاخبار الاخیره علی من بقی علی قصده حتی عجز عن الفعل لا باختیاره.

أو یحمل الاول علی من إکتفی بمجرد القصد و الثانیه علی من إشتغل بعد القصد ببعض المقدمات، کما یشهد له حرمه الاعانه علی المحرم، حیث عممه بعض الاساطین لاعانه نفسه علی الحرام و لعله لتنقیح المناط، لا للدلاله اللفظیه.

* * *

و قد علم مما ذکرنا أن التجری علی أقسام یجمعها عدم المبالاه بالمعصیه أو قلتها.

أحدها مجرد القصد إلی المعصیه و الثانی القصد مع الاشتغال بمقدماته و الثالث القصد مع التلبس بما یعتقد کونه معصیه و الرابع التلبس بما یحتمل کونه معصیه رجاء لتحقق المعصیه به و الخامس التلبس به لعدم المبالاه بمصادفه الحرام و السادس التلبس به رجاء أن لا یکون معصیه و خوف أن یکون معصیه.

و یشترط فی صدق التجری فی الثلاثه الاخیره عدم کون الجهل عقلیا أو شرعیا، کما فی الشبهه المحصوره الوجوبیه أو التحریمیه و إلا لم یتحقق إحتمال المعصیه و إن تحقق إحتمال المخالفه للحکم الواقعی، کما فی موارد أصاله البراءه و إستصحابها.

ثم إن الاقسام السته کلها مشترکه فی إستحقاق الفاعل للمذمه من حیث خبث ذاته و

جرأته

***** [۱۴] *****

و سوء سریرته و إنما الکلام فی تحقق العصیان بالفعل المتحقق فی ضمنه التجری.

و علیک بالتأمل فی کل من الاقسام.

قال الشهید، رحمه الله، فی القواعد:

(لا یؤثر نیه المعصیه عقابا و لا ذما ما لم یتلبس بها.

و هو مما ثبت فی الاخبار العفو عنه.

و لو نوی المعصیه و تلبس بما یراه معصیه فظهر خلافها، ففی تأثیر هذه النیه نظر، من أنها لما لم تصادف المعصیه صارت کنیه مجرده و هی غیر مؤاخذ بها و من دلالتها علی إنتهاک الحرمه و جرأته علی المعاصی.

و قد ذکر بعض الاصحاب أنه لو شرب المباح تشبها بشرب السکر فعل حراما.

و لعله لیس لمجرد النیه، بل بإنضمام فعل الجوارح.

و یتصور محل النظر فی صور: منها: ما لو وجد إمرأه فی منزل غیره، فظنها أجنبیه فأصبها، فبان أنها زوجته أو أمته.

و منها: ما لو وطئ زوجته بظن أنها حائض فبانت طاهره.

و منها: لو هجم علی طعام بید غیره فأکله، فتبین أنه ملکه.

و منها: لو ذبح شاه بظنها للغیر بقصد العدوان، فظهرت ملکه.

و منها: ما إذا قتل نفسا بظن أنها معصومه، فبانت مهدوره.

و قد قال بعض العامه: (نحکم بفسق المتعاطی ذلک، لدلالته علی عدم المبالاه بالمعاصی و یعاقب فی الاخره ما لم یتب عقابا متوسطا بین الصغیره و الکبیره).

و کلاهما تحکم و تخرص علی الغیب)، إنتهی.

الامرالثانی: هل القطع الحاصل من المقدمات العقلیه حجه

الامرالثانی: هل القطع الحاصل من المقدمات العقلیه حجه

إنک قد عرفت أنه لا فرق فیما یکون العلم فیه کاشفا محضا بین أسباب العلم.

و ینسب إلی غیر واحد من أصحابنا الاخباریین عدم الاعتماد علی القطع الحاصل من المقدمات العقلیه القطعیه الغیر الضروریه، لکثره وقوع الاشتباه و الغلط فیها، فلا یمکن الرکون إلی شئ منها.

فإن أرادوا عدم جواز

الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلك فى مقام إعتبار العلم من حيث الكشف و لو أمكن الحكم بعدم إعتباره لجرى مثله فى القطع الحاصل من المقدمات الشرعيه طابق النعل بالنعل.

و إن أرادوا عدم جواز الخوض فى المطالب العقليه لتحصيل المطالب الشرعيه لكثره وقوع الغلط و الاشتباه، فلو سلم ذلك و أغمض عن المعارضه، لكثره ما يحصل من الخطأ فى فهم المطالب من الادله الشرعيه، فله وجه.

و حينئذ فلو خاض فيها و حصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعى لم يعذر فى ذلك، لتقصيره فى مقدمات التحصيل، إلا أن الشأن فى ثبوت كثره الخطأ أزيد مما يقع فى فهم المطالب من الادله الشرعيه.

و قد عثرت، بعدما ذكرت هذا، على كلام يحكى عن المحدث الاسترابادى فى فوائده المدنيه، قال فى عداد ما استدل به على إنحصار الدليل فى غير الضروريات الدينيه فى السماع عن الصادقين عليهم السلام ، قال: (الدليل التاسع مبنى على مقدمه دقيقه شريفه تفطنت بتوفيق الله تعالى.

و هى أن العلوم النظريه قسمان، قسم ينتهى إلى ماده هى قريبه من الاحساس و من هذا القسم علم الهندسه و الحساب و أكثر أبواب المنطق.

و هذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء و الخطأ فى نتائج الافكار و السبب فى ذلك أن الخطأ فى الفكر

إما من جهه الصوره أو من جهه الماده.

و الخطأ من جهه الصوره لا يقع من العلماء، لان معرفه الصوره من الامور الواضحه عند الاذهان المستقيمه.

و الخطأ من جهه الماده لا يتصور فى هذه العلوم، لقرب المواد فيها إلى الاحساس.

و قسم ينتهى إلى ماده هى بعيده عن الاحساس.

و من هذا القسم الحكمه الالهيه و الطبيعيه و علم الكلام و علم

أصول الفقه و المسائل النظريه الفقهيه و بعض القواعد المذكوره فی كتب المنطق.

و من ثم رفع الاختلافات و المشاجرات بين الفلاسفه فی الحكمه الالهيه و الطبيعيه و بين علماء الاسلام فی اصول الفقه و مسائل الفقه و علم الكلام و غير ذلک.

و السبب فی ذلک أن القواعد المنطقيه إنما هی عاصمه عن الخطأ من جهه الصوره لا من جهه الماده.

إذ أقصی مايستفاد من المنطق فی باب مواد الاقيسه تقسيم المواد علی وجه كلی إلی أقسام.

و ليست فی المنطق قاعده بها يعلم أن كل ماده مخصوصه داخله فی أی قسم من الاقسام و من المعلوم عند أولی الالباب إمتناع وضع قاعده تكفل بذلک).

ثم إستظهر ببعض الوجوه تأييدا لما ذكره و قال بعد ذلک: (فإن قلت: لا فرق فی ذلک بين العقليات و الشرعيات.

و الشاهد علی ذلک ما نشاهده من كثره الاختلافات الواقعه بين أهل الشرع فی أصول الدين و فی الفروع الفقهيه.

قلت: إنما نشأ ذلک من ضم مقدمه عقليه باطله بالمقدمه النقليه الظنيه أو القطعيه و من الموضحات لما ذكرناه من أنه ليس فی المنطق قانون يعصم عن الخطأ فی ماده الفكر أن المشائيين إدعوا البداهه فی أن تفريق ماء كوز إلی كوزين إعدام لشخصه و إحداث لشخصين آخرين.

و علی هذه المقدمه بنوا إثبات الهيولی.

و الاشراقيين إدعوا البداهه فی أنه ليس إعداما للشخص الاول و إنما إنعدمت صفه من صفاته و هو الاتصال).

ثم قال: (إذا عرفت ما مهدناه من المقدمه الدقيقه الشريفه، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ و إن تمسكنا بغيرهم

***** [۱۷] *****

لم نعصم منه)، إنتهی كلامه.

و المستفاد من كلامه عدم حجيه إدراكات العقل فی غير المحسوسات و ما تكون مباديه

قريبه من الاحساس إذا لم يتوافق عليه العقول.

و قد إستحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه، منهم السيد المحدث الجزائرى، قدس سره ، فى أوائل شرح التهذيب، على ما حكى عنه.

قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله: (وتحقيق المقام يقتضى ما ذهب إليه.

فإن قلت: قد عزلت العقل عن الحكم فى الاصول و الفروع.

فهل يبقى له حكم فى مسأله من المسائل؟ قلت: أما البديهيات فهى له وحده و هو الحاكم فيها.

و أما النظريات فإن وافقه النقل و حكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده.

و أما لو تعارض هو و النقلى، فلا شك عندنا فى ترجيح النقل و عدم الالتفات إلى ما حكم به العقل.

قال - : - و هذا أصل يبتنى عليه مسائل كثيره.

ثم ذكر جمله من المسائل المتفرعه).

أقول: لا يحضرنى شرح التهذيب حتى ألاحظ ما فرع على ذلك.

فليت شعرى إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشئ كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلى على خلافه.

و كذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلى كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع؟ و ممن وافقهما على ذلك فى الجمله المحدث البحرانى فى مقدمات الحدائق، حيث نقل كلاما للسيد المتقدم فى هذا المقام و استحسنه، إلا أنه صرح بحجيه العقل الفطرى الصحيح و حكم بمطابقته للشرع و مطابقه الشرع له.

ثم قال: (لا مدخل للعقل فى شئ من الاحكام الفقهيه من عبادات و غيرها و لا سبيل إليها إلا السماع عن المعصوم عليه السلام ، لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها).

ثم قال: (نعم يبقى الكلام بالنسبه إلى ما يتوقف على التوقيف، فنقول: إن كان الدليل العقلى المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهه، مثل الواحد نصف

الاثنین، فلا ریب فی صحه العمل به.

و إلا فإن لم یعارضه دلیل عقلی و لا نقلی فکذلک و إن عاضره دلیل عقلی آخر، فإن تأید أحدهما بنقلی کان الترجیح

للمتأید بالدلیل النقلی و إلا فإشکال.

و إن عارضه دلیل نقلی، فإن تأید ذلک العقلی بدلیل نقلی کان الترجیح للعقلی، إلا أن هذا فی الحقیقه تعارض فی النقلیات و إلا فالترجیح للنقلی، وفاقا للسید المحدث المتقدم ذکره و خلافا للاکثر.

هذا بالنسبه إلی العقلی بقول مطلق.

أما لو أرید به المعنی الاخص و هو الفطری الخالی عن شوائب الاوهام الذی هو حجه من حجج الملک العلام و إن شذ وجوده فی الانام ففی ترجیح النقلی علیه إشکال)، إنتهی.

و لا أدری کیف جعل الدلیل النقلی فی الاحکام النظریه مقدما علی ما هو فی البداهه من قبیل (الواحد نصف الاثنین).

مع أن ضروریات الدین و المذهب لم یزد فی البداهه علی ذلک.

و العجب مما ذکره فی الترجیح عند تعارض العقل و النقل کیف یتصور الترجیح فی القطعیین و أی دلیل علی الترجیح المذکور.

و أعجب من ذلک الاستشکال فی تعارض العقلیین من دون ترجیح مع أنه لا إشکال فی تساقطهما و فی تقدیم العقلی الفطری الخالی عن شوائب الاوهام علی الدلیل النقلی.

مع أن العلم به وجود الصانع إما أن یحصل من هذا العقل الفطری أو مما دونه من العقلیات البدیهیه، بل النظریات المنتهیه إلی البداهه.

و الذی یقتضیه النظر، وفاقا لاکثر أهل النظر، أنه کلما حصل القطع من دلیل عقلی فلا یجوز أن یعارضه دلیل نقلی.

و إن وجد ما ظاهره المعارضه فلا بد من تأویله إن لم یمکن طرحه.

و کلما حصل القطع من دلیل نقلی، مثل القطع الحاصل من إجماع جمیع الشرائع علی

حدوث العالم زمانا، فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلى، مثل إستحاله تخلف الاثر عن المؤثر.

و لو حصل منه صوره برهان كانت شبهه فى مقابله البديهه، لكن هذا لا يتأتى فى العقل البديهى من قبيل (الواحد نصف الاثنين) و لا فى الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام.

فلا بد فى مواردهما من إلتزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه، لان الادله القطعيه النظريه فى النقليات مضبوطه محصوره ليس فيها شئ يصادم العقل البديهى أو الفطرى.

فإن قلت: لعل نظر هؤلاء فى ذلك إلى ما يستفاد من الاخبار، مثل قولهم عليهم السلام : (حرام عليكم أن تقولوا بشئ ما لم تسمعوه منا) و قولهم عليهم السلام : (ولو أن رجلا قام و ليله و صام

***** [۱۹] *****

نهاره و حج دهره و تصدق بجميع ماله و لم يعرف ولايه ولى الله فيكون أعماله بدلالته فيواليه، ما كان له على الله ثواب) و قولهمخ عليهم السلام : (من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا و كذا) إلى غير ذلك، من أن الواجب علينا هو إمتثال أحكام الله تعالى التى بلغها حججه عليهم السلام.

فكل حكم لم يكن الحجه واسطه فى تبليغه لم يجب إمتثاله، بل يكون من قبيل (اسكتوا عما سكت الله عنه)، فإن معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه حينئذ.

فالحكم المنكشف بغير واسطه الحجه ملغى فى نظر الشارع و إن كان مطابقا للواقع.

كما يشهد به تصريح الامام، عليه السلام ، بنفى الثواب على التصدق بجميع المال، مع القطع بكونه محبوبا و مرضيا عند الله.

و وجه الاستشكال فى تقديم الدليل النقلى على العقلى الفطرى السليم ما ورد من النقل المتواتر على حجيه العقل و أنه

حجه باطنه و أنه مما يعبد به الرحمن و يكتسب به الجنان و نحوها، مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضا حجه من الحجج.

فالحكم المنكشف به حكم بلغه الرسول الباطنی، الذی هو شرع من داخل، كما أن الشرع عقل من خارج.

و مما يشير إلی ما ذكرنا من قبل هؤلاء، ما ذكره السيد الصدر، رحمه الله، فی شرح الوافيه فی جمله كلام له فی حكم ما يستقل به العقل، ما لفظه: (إن المعلوم هو أنه يجب فعل شئ أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غيرهما من جهه نقل قول المعصوم، عليه السلام ، أو فعله أو تقريره، لا أنه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أی طريق كان)، إنتهی موضع الحاجه.

قلت: أولا، نمنع مدخليه توسط تبليغ الحجه فی وجوب إطاعه حكم الله سبحانه.

كيف و العقل، بعدما عرف أن الله تعالی لا يرضی بترك الشئ الفلانی و علم بوجوب إطاعه الله، لم يحتج ذلك إلی توسط مبلغ.

و دعوی إستفاده ذلك من الاخبار ممنوعه، فإن المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالاحكام الشرعيه بالعقول الناقصه الظنيه، علی ما كان متعارفا فی ذلك الزمان من العمل بالاقيسه و الاستحسانات، من غير مراجعه حجج الله بل فی مقابلهم عليهم السلام.

و إلا فإدراك العقل القطعی للحكم المخالف للدليل النقلی علی وجه لا يمكن الجمع بينهما فی غايه

***** [۲۰] *****

الندره بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغی الاهتمام به فی هذه الاخبار الكثيره، مع أن ظاهرها ينفی حكومه العقل و لو مع عدم المعارض.

و علی ما ذكرنا يحمل ما ورد من: (أن دين الله لا يصاب بالعقول).

و أما نفی

الثواب على التصدق مع عدم كون العمل به بدلاله ولى الله، فلو أبقى على ظاهره دل على عدم الاعتبار بالعقل الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام، مع إعترافه بأنه حجه من حجج الملك العلام.

فلا بد من حمله على التصدقات الغير المقبوله، مثل التصدق على المخالفين، لاجل تدينهم بذلك الدين الفاسد، كما هو الغالب فى تصدق المخالف على المخالف.

كما فى تصدقنا على فقراء الشيعه، لاجل محبتهم لامير المؤمنين عليه السلام و بغضهم لاعدائه، أو على أن المراد حبط ثواب التصدق، من أجل عدم المعرفه لولى الله تعالى أو على غير ذلك.

و ثانيا، سلمنا مدخليه تبليغ الحجه فى وجوب الاطاعه.

لكنا إذا علمنا إجمالا بأن حكم الواقعه الفلانيه لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجه مضافا إلى ما ورد من قوله، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، فى خطبه حجه الوداع: (معاشر الناس! ما من شئ يقربكم إلى الجنه و يباعدكم عن النار إلا أمرتكم به و ما من شئ يقربكم إلى النار و يباعدكم عن الجنه إلا و قد نهيتكم عنه) ثم أدركنا ذلك الحكم إما بالعقل المستقل و إما بواسطه مقدمه عقليه، نجزم من ذلك بأن ما إستكشفناه بعقولنا صادر عن الحجه، صلوات الله عليه، فيكون الاطاعه بواسطه الحجه.

إلا أن يدعى: أن الاخبار المتقدمه و أدله وجوب الرجوع إلى الائمه، صلوات الله عليهم، تدل على مدخليه تبليغ الحجه و بيانه فى طريق الحكم و أن كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم عليهم السلام و لو بالواسطه، فهو غير واجب الاطاعه.

و حينئذ فلا يجدى مطابقه الحكم المدرك لما صدر عن الحجه عليه السلام.

لكن قد عرفت عدم دلاله الاخبار.

و مع تسليم ظهورها فهو أيضا من

و لـذلک لا فائـده مهمه فى هـذه المسأله، إذ بعـدما قطع العقل بحکم و قطع بعدم رضاء الله جل ذکره بمخالفته، فلا يعقل ترک العمل بذلک ما دام هذا القطع باقيا، فکل ما دل على خلاف ذلک فمؤول أو مطروح.

نعم، الانصاف أن الرکون إلى العقل فيما يتعلق بإدراک مناطات الاحکام لينتقل منها إلى

***** [۲۱] *****

إدراک نفس الاحکام موجب للوقوع فى الخطأ کثيرا فى نفس الامر و إن لم يحتمل ذلک عنـد المدرک، کما يدل عليه الاخبار الکثيره الوارده، بمضمون (إن دين الله لا يصاب بالعقول) و (إنه لا شئ أبعد عن دين الله من عقول الناس).

و أوضح من ذلک کله روايه أبان بن تغلب عن الصادق عليه السـلام : (قال: قلت له: رجل قطع إصبعا من أصابع المرأه، کم فيها من الديه؟.

قال: عشر من الابل.

قال: قلت: قطع إصبعين؟ قال: عشرون.

قلت: قطع ثلاث، قال: ثلاثون.

قلت: قطع أربعا.

قال: عشرون.

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثا فيکون عليه ثلاثون و يقطع أربعا فيکون عليه عشرون، کان يبلغنا هذا و نحن بالعراق، فقلنا: إن الذى جاء به شيطان.

قال عليه السـلام : مهلا، يا أبان! هذا حکم رسول الله صَـلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَـلَّم إن المرأه تعاقل الرجل إلى ثلث الديه، فإذا بلغ الثلث رجع إلى النصف ء يا أبان! إنک أخذتنى بالقياس و السنه إذا قيست محق الدين).

و هى و إن کانت ظاهره فى توبيخ أبان على رد الروايه الظنيه التى سـمعها فى العراق بمجرد إسـتقلال عقله بخلافه أو على تعجبه مما حکم به الامام عليه السلام ، من جهه مخالفته لمقتضى القياس، إلا أن مرجع الکل إلى التوبيخ على مراجعه العقل فى

إستنباط الاحكام.

فهو توبيخ على المقدمات المفضيه إلى مخالفه الواقع.

و قد أشرنا، هنا و فى أول المسأله، إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الاحكام الدينيه فى المطالب العقليه و الاستعانه بها فى تحصيل مناط الحكم و الانتقال منه إليه على طريق اللم، لان أنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الاحكام التوقيفيه، فقد يصير منشأ لطرح الامارات النقليه الظنيه، لعدم حصول الظن له منها بالحكم.

و أوجب من ذلك ترك الخوض فى المطالب العقليه النظريه لادراك ما يتعلق بأصول الدين، فإنه تعريض للهلاك الدائم و العذاب الخالد.

و قد أشير إلى ذلك عند النهى عن الخوض فى مسأله القضاء و القدر و عند نهى بعض أصحابهم، عليهم السلام ، عن المجادله فى المسائل الكلاميه.

لكن الظاهر من بعض تلك الاخبار أن الوجه فى النهى عن الاخير عدم الاطمينان بمهاره الشخص المنهى فى المجادله، فيصير مفحما عند المخالفين و يوجب ذلك و هن المطالب الحقه فى نظر أهل الخلاف.

الامرالثالث: قد إشتهر فى ألسنه المعاصرين أن قطع القطاع لا إعبار به

الامرالثالث: قد إشتهر فى ألسنه المعاصرين أن قطع القطاع لا إعبار به

و لعل الاصل فى ذلك ما صرح به كاشف الغطاء قدس سره ، بعد الحكم بأن كثير الشك لا إعتبار بشكه.

قال: (و كذا من خرج عن العاده فى قطعه أو فى ظنه فيلغو إعتبارهما فى حقه) إنتهى.

أقول: أما عدم إعتبار ظن من خرج عن العاده فى ظنه، فلان أدله إعتبار الظن فى مقام يعتبر فيه مختصه بالظن الحاصل من الاسباب التى يتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس لو وجدت تلك الاسباب عندهم على النحو الذى وجد عند هذا الشخص، فالحاصل من غيرها يساوى الشك فى الحكم.

و أما قطع من خرج قطعه عن العاده: فإن أريد بعدم إعتباره

عـدم إعتبـاره فى الاحكـام التى يكون القطع موضوعا لها، كقبول شـهادته و فتواه و نحو ذلك فهو حق، لان أدله إعتبار العلم فى هذه المقامات لا تشمل هذا قطعا، لكن ظاهر كلام من ذكره فى سياق كثير الشك إراده غير هذا القسم.

و إن أريـد يه عـدم إعتباره فى مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشـفيه و الطريقيه إلى الواقع: فإن أريد بذلك أنه حين قطعه كالشاك، فلا شك فى أن أحكام الشاك و غير العالم لا تجرى فى حقه.

و كيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع إلى ما دل على عـدم الوجوب عنـد عدم العلم و القاطع بأنه صـلى ثلاثا بالبناء على أنه صلى أربعا و نحو ذلك.

و إن أريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه و تنزيله إلى الشك أو تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه و لو بأن يقال له: (إن الله سبحانه لا يريد منك الواقع)، لو فرض عدم تفطنه، لقطعه بأن الله يريد

***** [٢٣] *****

الواقع منه و من كل احد، فهو حق.

لكنه يـدخل فى بـاب الارشـاد و لاـ يختص بالقطـاع، بـل بكل من قطع بما يقطع بخطائه فيه من الاحكام الشـرعيه و الموضوعات الخارجيه المتعلقه بحفظ النفوس و الاعراض، بل الاموال فى الجمله.

و أما فى ما عدا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه، فلا دليل على وجوب الردع فى القطاع، كما لا دليل عليه فى غيره.

و لو بنى على وجوب ذلـك فى حقوق الله سـبحانه من باب الامر بالمعروف و النهى عن المنكر، كما هو ظاهر بعض النصوص و الفتاوى، لم يفرق أيضا بين القطاع و غيره.

و إن أريد بذلك أنه بعد إنكشاف الواقع لا يجزى ما أتى به على طبق قطعه، فهو أيضا

حق فی الجمله، لان المکلف إن کان تکلیفه حین العمل مجرد الواقع من دون مدخلیه للاعتقاد، فالمأتی به المخالف للواقع لا یجزی عن الواقع، سواء القطاع و غیره.

و إن کان للاعتقاد مدخل فیه، کما فی أمر الشارع بالصلاه إلی ما یعتقد کونها قبله، فإن قضیه هذا کفایه القطع المتعارف، لا قطع القطاع، فیجب علیه الاعاده و إن لم تجب علی غیره.

ثم إن بعض المعاصرین وجه الحکم بعدم إعتبار قطع القطاع - بعد تقییده بما إذا علم القطاع أو احتمل أن یکون حجیه قطعه مشروطه بعدم کونه قطاعا بأنه یشترط فی حجیه القطع عدم منع الشارع عنه و إن کان العقل أیضا قد یقطع بعدم المنع، إلا أنه إذا احتمل المنع یحکم بحجیه القطع ظاهرا ما لم یثبت المنع.

و أنت خبیر بأنه یکفی فی فساد ذلک عدم تصور القطع بشئ عدم ترتیب آثار ذلک الشئ علیه مع فرض کون الآثار آثارا له.

و العجب أن المعاصر مثل لذلک بما إذا قال المولی لعبده:

(لا تعتمد فی معرفه أوامری علی ما تقطع به من قبل عقلک أو یؤدی إلیه حدسک، بل إقتصر علی ما یصل إلیک منی بطریق المشافهه و المراسله).

و فساده یظهر مما سبق من أول المسأله إلی هنا.

الامرالرابع: إن المعلوم إجمالا هل هو کالمعلوم بالتفصیل فی الاعتبار أم لا؟

اشاره

و الکلام فیه یقع تاره فی إعتباره من حیث إثبات التکلیف به و أن الحکم المعلوم بالاجمال هل هو کالمعلوم بالتفصیل فی التنجز علی المکلف أم هو کالمجهول رأسا.

و أخری فی أنه بعدما ثبت التکلیف بالعلم التفصیلی أو الاجمالی المعتبر فهل یکتفی فی إمتثاله بالموافقه الاجمالیه و لو مع تیسر العلم التفصیلی أم لا یکتفی به إلا مع تعذر العلم التفصیلی.

فلا یجوز إکرام شخصین أحدهما زید مع التمکن من

معرفه زید بالتفصیل و لا فعل الصلاتین فی ثوبین مشتبهین مع إمکان الصلاه فی ثوب طاهر.

و الکلام من الجهه الاولی یقع من جهتین، لان إعتبار العلم الاجمالی له مرتبتان، الاولی حرمه المخالفه القطعیه و الثانیه وجوب الموافقه القطعیه.

و المتکفل للتکلم فی المرتبه الثانیه هی مسأله البراءه و الاشتغال عند الشک فی المکلف به، فالمقصود فی المقام الاول التکلم فی المرتبه الاولی.

المقام الثانی [المقدم] و هو کفایه العلم الاجمالی فی الامتثال

و لنقدم الکلام فی:

المقام الثانی و هو کفایه العلم الاجمالی فی الامتثال

فنقول: مقتضی القاعده جواز الاقتصار فی الامتثال بالعلم الاجمالی بإتیان الملکف به.

أما فیما لا یحتاج سقوط التکلیف فیه إلی قصد الاطاعه ففی غایه الوضوح و أما فیما یحتاج إلی قصد الاطاعه فالظاهر أیضا تحقق الاطاعه إذا قصد الاتیان بشیئین یقطع بکون أحدهما المأمور به.

***** [۲۵] *****

و دعوی: (أن العلم بکون المأتی به مقربا معتبر حین الاتیان به و لا یکفی العلم بعده بإتیانه)، ممنوعه، إذ لا شاهد لها بعد تحقق الاطاعه بغیر ذلک ایضا، فیجوز لمن تمکن من تحصیل العلم التفصیلی باداء العبادات العمل بالاحتیاط و ترک تحصیل العلم التفصیلی.

لکن الظاهر کما هو المحکی عن بعض ثبوت الاتفاق علی عدم جواز الاکتفاء بالاحتیاط إذا توقف علی تکرار العباده، بل ظاهر المحکی عن الحلی، فی مسأله الصلاه فی الثوبین، عدم جواز التکرار للاحتیاط حتی مع عدم التمکن من العلم التفصیلی و إن کان ما ذکره من التعمیم ممنوعا.

و حینئذ فلا یجوز لمن تمکن من تحصیل العلم بالماء المطلق أو بجهه القبله أو فی ثوب طاهر أن یتوضأ وضوئین یقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق أو یصلی إلی جهتین یقطع بکون أحدهما القبله أو فی ثوبین یقطع بطهاره أحدهما.

لکن الظاهر من صاحب المدارک، قدس سره ،

التأمل بل ترجيح الجواز فى المسأله الاخيره.

و لعله متأمل فى الكل، إذ لا خصوصيه لمسأله الاخيره.

و أما إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار، كما إذا أتى بالصلاه مع جميع ما يحتمل أن يكون جزء ا، فالظاهر عدم ثبوت إتفاق على المنع و وجوب تحصيل اليقين التفصيلى.

لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك، بل ظاهر كلام السيد الرضى، رحمه الله، فى مسأله الجاهل بوجوب القصر و ظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى، رحمه الله، له ثبوت الاجماع على بطلان صلاه من لا يعلم أحكامها.

هذا كله فى تقديم العلم التفصيلى على الاجمالى.

و هل يلحق بالعلم التفصيلى الظن التفصيلى المعتبر، فيقدم على العلم الاجمالى ام لا؟ التحقيق أن يقال: إن الظن المذكور إن كان مما لم يثبت إعتباره إلا من جهه (دليل الانسداد) المعروف بين المتأخرين لاثبات حجيه الظن المطلق، فلا إشكال فى جواز ترک تحصيله و الاخذ بالاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار و العجب ممن يعمل بالامارات من باب الظن المطلق، ثم يذهب إلى عدم صحه عباده تارک طريقى الاجتهاد و التقليد و الاخذ بالاحتياط.

و لعل الشبهه من جهه إعتبار قصد الوجه.

و لابطال هذه الشبهه و إثبات صحه عباده المحتاط محل آخر.

و أما لو توقف الاحتياط على التكرار، ففى جواز الاخذ به و ترک تحصيل الظن بتعيين المكلف به أو عدم الجواز وجهان: من أ، العمل بالظن المطلق لم يثبت إلا جوازه و عدم وجوب تقديم الاحتياط عليه، أما تقديمه

على الاحتياط فلم يدل عليه دليل.

و من أن الظاهر أن تكرار العباده إحتياطا فى الشبهه الحكميه مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعى و لو كان الظن المطلق خلاف السيره المستمره بين العلماء، مع أن جواز العمل

بالظن إجماعى، فيكفى فى عدم جواز الاحتياط بالتكرار إحتمال عدم جوازه و إعتبار الاعتقاد التفصيلى فى الامتثال.

و الحاصل: أن الامر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلى و لو كان ظنا و بين تحصيل العلم بتحقق الاطاعه و لو إجمالا.

فمع قطع النظر عن الدليل الخارجى يكون الثانى مقدما على الاول فى مقام الطاعه، بحكم العقل و العقلاء.

لكن بعد العلم بجواز الاول و الشك فى جواز الثانى فى الشرعيات من جهه منع جماعه من الاصحاب عن ذلك و إطلاقهم إعتبار نيه الوجه، فالاحوط ترك ذلك و إن لم يكن واجبا، لان نيه الوجه لو قلنا بإعتباره فلا نسلمه إلا مع العلم بالوجه أو الظن الخاص، لا ـ الظن المطلق الذى لم يثبت القائل به جوازه إلا ـ بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه، فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط.

و أما لو كان الظن مما ثبت إعتباره بالخصوص، فالظاهر أن تقديمه على الاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار مبنى على إعتبار قصد الوجه.

و حيث قد رجحنا فى مقامه عدم إعتبار نيه الوجه فالاقوى جواز ترك تحصيل الظن و الاخذ بالاحتياط.

و من هنا يترجح القول بصحه عباده المقلد إذا أخذ بالاحتياط و ترك التقليد، إلا إنه خلاف الاحتياط من جهه وجود القول بالمنع من جماعه.

و إن توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضا جواز التكرار بل أولويته على الاخذ بالظن الخاص، ما تقدم من أن تحصيل الواقع بطريق العلم و لو إجمالا أولى من تحصيل الاعتقاد الظنى به و لو كان تفصيلا.

و أدله الظنون الخاصه إنما دلت على كفايتها عن الواقع، لا تعين العمل بها فى مقام الامتثال.

إلا أن شبهه إعتبار نيه الوجه، كما هو قول جماعه بل المشهور بين المتأخرين، جعل الاحتياط فى

خلاف ذلك، مضافا إلى ما عرفت من مخالفه التكرار للسيره المستمره.

مع إمكان أن يقال: إنه إذا شك بعد القطع بكون داعى الامر هو التعبد بالمأمور به.

لا حصوله بأى وجه إتفق، فى أن الداعى هو التعبد بإيجاده و لو فى ضـمن أمرين أو أزيد، أو التعبد به خصوصه متميزا عن غيره، فالاصل عدم سقوط الغرض الداعى إلا بالثانى و هذا ليس تقييدا فى دليل تلك العباده حتى يرفع بإطلاقه، كما لا يخفى.

و حينئذ فلا ينبغى بل لا يجوز ترک الاحتياط فى جيمع موارد إراده التكرار بتحصيل الواقع أولا

***** [۲۷] *****

بظنه المعتبر من التقليد أو الاجتهاد بأعمال الظنون الخاصه أو المطلقه و إتيان الواجب مع نيه الوجه، ثم الاتيان بالمحتمل الاخر بقصد القربه من جهه الاحتياط.

و توهم:

(أن هذا قد يخالف الاحتياط من جهه إحتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القربه، فيكون قد أخل فيه بنيه الوجوب)، مدفوع بأن هذا المقدار من المخالفه للاحتياط مما لا بد منه، إذ لو أتى به بنيه الوجوب كان فاسدا قطعا، لعدم وجوبه ظاهرا على المكلف بعد فرض الاتيان بما وجب عليه فى ظنه المعتبر.

و إن شئت قلت: إن نيه الوجه ساقطه فيما يؤتى به من باب الاحتياط، إجماعا، حتى من القائلين بإعتبار نيه الوجه، لان لازم قولهم بإعتبار نيه الوجه فى مقام الاحتياط عدم مشروعيه الاحتياط و كونه لغوا.

و لا أظن أحدا يلتزم بذلك، عدى السيد أبى المكارم فى ظاهر كلامه فى الغنيه فى رد الاستدلال على كون الامر للوجوب بأنه أحوط و سيأتى ذكره عند الكلام على الاحتياط فى طى مقدمات دليل الانسداد.

اما المقام الاول [المؤخر] و هو كفايه العلم الاجمالى فى تنجز التكليف و إعتباره كالتفصيلى

فقد عرفت أن الكلام فى إعتباره بمعنى وجوب الموافقه القطعيه و عدم كفايه الموافقه الاحتماليه راجع

إلى مسأله البراءه و الاحتياط.

و المقصود هنا بيان إعتباره فى الجمله الذى أقل مراتبه حرمه المخالفه القطعيه، فنقول: إن للعلم الاجمالى صورا كثيره، لان الاجمال الطارى، إما من جهه متعلق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلا، كما لو شككنا أن حكم الوجوب فى يوم الجمعه يتعلق الظهر أو الجمعه و حكم الحرمه يتعلق بهذا الموضوع الخارجى من المشتبهين أو بذاك و إما من جهه نفس الحكم مع تبين موضوعه، كما لو شك فى أن هذا الموضوع المعلوم الكلى أو الجزئى يتعلق به الوجوب أو الحرمه و إما من جهه الحكم و المتعلق جميعا، مثل أن نعلم أن حكما من الوجوب و التحريم تعلق بأحد هذين الموضوعين.

ثم الاشتباه فى كل من الثلاثه، إما من جهه الاشتباه فى الخطاب الصادر من الشارع كما فى مثال الظهر و الجمعه و إما من جهه إشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب كما فى المثال الثانى.

***** [۲۸] *****

و الاشتباه فى هذا القسم إما فى المكلف به كما فى الشبهه المحصوره و إما فى المكلف.

و طرفا الشبهه فى المكلف إما أن يكونا إحتمالين فى مخاطب واحد كما فى الخنثى و إما أن يكونا إحتمالين فى مخاطبين كما فى واجدى المنى فى الثوب المشترك.

و لا بد قبل التعرض لبيان حكم الاقسام من التعرض لامرين.

أحدهما: إنك قد عرفت فى أول مسأله إعتبار العلم أن إعتباره قد يكون من باب محض الكشف و الطريقيه و قد يكون من باب الموضوعيه بجعل الشارع.

و الكلام هنا فى الاول، إذ إعتبار العلم الاجمالى و عدمه فى الثانى تابع لدلاله ما دل على جعله موضوعا.

فإن دل على كون العلم التفصيلى داخلا فى الموضوع، كما لو فرضنا أن الشارع لم يحكم

بوجوب الاجتناب إلا عما علم تفصيلا نجاسته، فلا إشكال فى عدم إعتبار العلم الاجمالى بالنجاسه.

الثانى: أنه إذا تولد من العلم الاجمالى العلم التفصيلى بالحكم الشرعى فى مورد، وجب إتباعه و حرم مخالفته، لما تقدم من إعتبار العلم التفصيلى من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص.

فلا فرق بين من علم تفصيلا ببطلان صلاته بالحدث أو بواحد مردد بين الحدث و الاستدبار، أو بين ترك ركن و فعل مبطل، أو بين فقد شرط من شرائط صلاه نفسه و فقد شرط من شرائط صلاه إمامه بناء على إعتبار وجود شرائط الامام فى علم المأموم، إلى غير ذلك.

و بالجمله فلا فرق بين هذا العلم التفصيلى و بين غيره من العلوم التفصيليه.

إلا أنه قد ورد فى الشرع مواورد توهم خلاف ذلك.

منها: ما حكم به بعض فيما إذا إختلفت الامه على قولين و لم يكن مع أحدهما دليل، من أن يطرح القولان و يرجع إلى مقتضى الاصل، فإن إطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفه مقتضى الاصل للحكم الواقعى المعلوم وجوده بين القولين، بل ظاهر كلام الشيخ، رحمه الله، القائل بالتخيير هو التخيير الواقعى المعلوم تفصيلا مخالفته لحكم الله الواقعى فى الواقعه.

و منها: حكم بعض بجواز إرتكاب كلا المشتبهين فى الشبهه المحصوره دفعه أو تدريجا، فإنه قد يؤدى إلى العلم التفصيلى بالحرمه أو النجاسه. كما لو إشترى بالمشتبهين بالميته جاريه.

فإنا نعلم تفصيلا بطلان البيع فى تمام الجاريه لكون بعض ثمنها ميته، فنعلم تفصيلا بحرمه وطيها، مع أن القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصور.

و منها: حكم بعض بصحه إئتمام أحد واجدى المنيى فى الثوب المشترك بينهما بالاخر مع أن

المأموم يعلم تفصيلا ببطلان صلاته من جهه حدثه أو

حدث إمامه.

و منها: حكم الحاكم بتنصيف العين التى تداعاها رجلان بحيث يعلم صدق أحدهما و كذب الاخر، فإن لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما مع أنه يعلم تفصيلا عدم إنتقال تمام المال إليه من مالكه الواقعى.

و منها: حكمهم بأنه لو كان لاحد درهم و لاخر درهمان، فتلف أحد الدراهم من عند الودعى، أن لصاحب الاثنين واحدا و نصفا و للاخر نصفا، فإنه قد يتفق إفضاء ذلك إلى مخالفه تفصيليه.

كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث، فإنه يعلم تفصيلا بعدم إنتقاله من مالكه الواقعى إليه.

و منها: ما لو أقر بعين لشخص ثم أقر بها لآخر، فإنه يغرم للثانى قيمه العين بعد دفعها إلى الاول، فإنه قد يؤدى ذلك إلى إجتماع العين و القيمه عند واحد و بيعهما بثمن واحد، فيعلم عدم إنتقال تمام الثمن إليه، لكون بعض مثمنه مال المقر فى الواقع.

و منها: الحكم بإنفساخ العقد المتنازع فى تعيين ثمنه أو مثمنه على وجه يقضى فيه بالتحالف.

كما لو إختلفا فى كون المبيع بالثمن المعين عبدا أو جاريه، فإن رد الثمن إلى المشترى بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلى بصيرورته ملك البائع ثمنا للعبد أو الجاريه و كذا لو إختلفا فى كون ثمن الجاريه المعينه عشره دنانير أو مائه درهم، فإن الحكم برد الجاريه مخالف للعلم التفصيلى بدخولها فى ملك المشترى.

و منها: حكم بعضهم بأنه لو قال أحدهما: بعتك الجاريه بمائه و قال الآخر: و هبتنى إياها بأنهما يتحالفان و ترد الجاريه إلى صاحبها، مع أنا نعلم تفصيلا بإنتقالها من ملك صاحبها إلى الاخر.

إلى غير ذلك من الموارد التى يقف عليها المتتبع.

فلا بد فى هذه الموارد من إلتزام أحد أمور على سبيل منع الخلو: أحدها:

كون العلم التفصيلى فى كل من أطراف الشبهه موضوعا للحكم.

بأن يقال: الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولا، فالمشتبهان طاهران فى الواقع.

و كذا المانع للصلاه الحدث المعلوم صدوره تفصيلا من مكلف خاص، فالمأموم و الامام متطهران فى الواقع.

الثانى: أن الحكم الظاهرى فى حق كل أحد نافذ واقعا فى حق الاخر، بأن يقال: إن من كانت صلاته بحسب الظاهر صحيحه عند نفسه، فللاخر أن يترتب عليها آثار الصحه الواقعيه فيجوز له الائتمام و كذا من حل له أخذ الدار، ممن وصل إلى نصفه إذا لم يعلم كذبه فى الدعوى بأن إستند إلى بينه أو إقرار أو إعتقاد من القرائن، فإنه يملك هذا النصف فى الواقع و كذلك إذا إشترى

***** [۳۰] *****

النصف الاخر فيثبت ملكه للنصفين فى الواقع و كذا الاخذ ممن وصل إليه نصف الدرهم فى مسأله الصلح و فى مسألتى التحالف.

الثالث: أن يلتزم بتقييد الاحكام المذكوره بما إذا لم يفض إلى العلم التفصيلى بالمخالفه و المنع مما يستلزم المخالفه تفصيلا، كمسأله إختلاف الامه على قولين و حمل أخذ المبيع فى مسألتى التحالف على كونه تقاصا شرعيا قهريا عما يدعيه من الثمن أو إنفساخ البيع بالتحالف من أصله أو من حينه و كون أخذ نصف الدرهم مصالحه قهريه.

و عليك بالتأمل فى دفع الاشكال عن كل مورد بأحد الامور المذكوره، فإن إعتبار العلم التفصيلى بالحكم الواقعى و حرمه مخالفته مما لا يقبل التخصيص بإجماع أو نحوه.

* * *

إذا عرفت هذا فلنعد إلى حكم مخالفه العلم الاجمالى، فنقول: مخالفه الحكم المعلوم بالاجمال يتصور على وجهين.

أحدهما: مخالفته من حيث الالتزام، كالالتزام بإباحه وطى المرأه المردده بين من حرم وطيها بالحلف و من وجب وطيها به مع إتحاد زمانى الوجوب

و الحرمه و كالالتزام بإباحه موضوع كلى مردد أمره بين الوجوب و التحريم مع عدم كون أحدهما المعين تعبديا يعتبر فيه قصد الامتثال، فإن المخالفه فى المثالين ليس من حيث العمل، لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب أو الترك الموافق للحرمه. فلا قطع بالمخالفه إلا من حيث الالتزام بإباحه الفعل.

الثانى: مخالفته من حيث العمل، كترك الامرين اللذين يعلم بوجوب أحدهما و إرتكاب فعلين يعلم بحرمه أحدهما، فإن المخالفه هنا من حيث العمل.

و بعد ذلك فنقول: أما المخالفه الغير العمليه، فالظاهر جوازها فى الشبهه الموضوعيه و الحكميه معا، سواء كان الاشتباه و الترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين، أو بين حكمين لموضوعين كطهاره البدن و بقاء الحدث لمن توضأ غفله بمائع مردد بين الماء و البول.

أما فى الشبهه الموضوعيه، فلان الاصل فيها إنما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين، فيقال: الاصل عدم تعلق الحلف بوطى هذه و عدم تعلق الحلف بترك وطيها، فتخرج المرأه بذلك عن موضوع حكمى التحريم و الوجوب، فيحكم بالاباحه لاجل الخروج من موضوع الوجوب و الحرمه، لا لاجل طرحهما.

و كذا الكلام فى الحكم بطهاره البدن و بقاء الحدث فى الوضوء بالمائع المردد.

و أما الشبهه الحكميه، فلان الاصول الجاريه فيها و إن لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم

الواقعى، بل كانت منافيه لنفس الحكم، كأصاله الاباحه مع العلم بالوجوب أو الحرمه، فإن الاصول فى هذه منافيه لنفس الحكم الواقعى المعلوم إجمالا، لا- مخرجه عن موضوعه، إلا- أن الحكم الواقعى المعلوم إجمالا- لا يترتب عليه أثر إلا وجوب الاطاعه و حرمه المعصيه و المفروض أنه لا يلزم من إعمال الاصول مخالفه عمليه له ليتحقق المعصيه و وجوب الالتزام بالحكم الواقعى مع قطع

النظر عن العمل غير ثابت.

لان الالتزام بالاحكام الفرعيه إنما يجب مقدمه للعمل و ليست كالاصول الاعتقاديه يطلب فيها الالتزام و الاعتقاد من حيث الذات.

و لو فرض ثبوت الدليل عقلا أو نقلا على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعى لم ينفع، لان الاصول تحكم فى مجاريها بإنتفاء الحكم الواقعى، فهى كالاصول فى الشبهه الموضوعيه مخرجه لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم، أعنى وجوب الاخذ بحكم الله، هذا.

و لكن التحقيق أنه لو ثبت هذا التكليف، أعنى وجوب الاخذ بحكم الله و الالتزام مع قطع النظر عن العمل، لم تجر الاصول، لكونها موجبه للمخالفه العمليه للخطاب التفصيلى، أعنى وجوب الالتزام بحكم الله و هو غير جائز حتى فى الشبهه الموضوعيه، كما سيجئ، فيخرج عن المخالفه الغير العمليه.

فالحق - مع فرض عدم قيام الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به - أن طرح الحكم الواقعى و لو كان معلوما تفصيلا ليس محرما إلا من حيث كونها معصيه دل العقل على قبحها و إستحقاق العقاب بها.

فإذا فرض العلم تفصيلا بوجوب الشئ فلم يلتزم به المكلف إلا أنه فعله لا لداعى الوجوب، لم يكن عليه شئ.

نعم لو أخذ فى ذلك الفعل نيه القربه فالاتيان به لا للوجوب مخالفه عمليه و معصيه لترك المأمور به.

و لذا قيدنا الوجوب و التحريم فى صدر المسأله بغير ما علم كون أحدهما المعين تعبديا.

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلى، فإذا علم إجمالا بحكم مردد بين الحكمين و فرضنا إجراء الاصل فى نفى الحكمين اللذين علم بكون أحدهما حكم الشارع و المفروض أيضا عدم مخالفتهما فى العمل، فلا معصيه و لا قبح، بل و كذلك لو فرضنا عدم جريان الاصل، لما عرفت من ثبوت

ذلک فی العلم التفصیلی.

فملخص الکلم أن المخالفه من حیث الالتزام لیست مخالفه و مخالفه الاحکام الفرعیه إنما هی فی العمل و لا عبره بالالتزام و عدمه.

***** [۳۲] *****

و یمکن أن یقرر دلیل الجواز أی جواز المخالفه فیه بوجه أخصر: و هو أنه لو وجب الالتزام:

فإن کان بأحدهما المعین واقعا فهو تکلیف من غیر بیان و لا یلتزمه أحد و إن کان بأحدهما علی وجه التخییر فهذا لا یمکن أن یثبت بذلک الخطاب الواقعی المجمل، فلا بد له من خطاب آخر.

و هو، مع أنه لا دلیل علیه، غیر معقول، لان الغرض من هذا الخطاب المفروض کونه توصلیا حصول مضمونه، أعنی إیقاع الفعل أو الترک تخییرا و هو حاصل من دون الخطاب التخییری، فیکون الخطاب طلبا للحاصل و هو محال.

إلا أن یقال: إن المدعی للخطاب التخییری إنما یدعی ثبوته بأن یقصد منه التعبد بأحد الحکمین، لا مجرد حصول مضمون أحد الخطابین الذی هو حاصل، فینحصر دفعه حینئذ بعدم الدلیل، فافهم، هذا.

و أما دلیل وجوب الالتزام بما جاء به النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، فلا یثبت إلا الالتزام بالحکم الواقعی علی ما هو علیه، لا الالتزام بأحدهما تخییرا عند الشک، فافهم، هذا.

و لکن الظاهر من جماعه من الاصحاب، فی مسأله الاجماع المرکب، إطلاق القول بالمنع عن الرجوع إلی حکم علم عدم کونه حکم الامام فی الواقع و علیه بنوا. عدم جواز الفصل فیما علم کون الفصل فیه طرحا لقول الامام علیه السلام.

نعم صرح غیر واحد من المعاصرین، فی تلک المسأله فیما إذا إقتضی الاصلان حکمین یعلم بمخالفه أحدهما للواقع، بجواز العمل بکلیهما و قاسه بعضهم علی العمل بالاصلین المتنافیین فی الموضوعات.

لکن القیاس فی غیر محله،

لما تقدم من أن الاصول فى الموضوعات حاكمه على أدله التكليف، فإن البناء على عدم تحريم المرأه لاجل البناء بحكم الاصل على عدم تعلق الحلف بترك وطيها، فهى خارجه عن موضوع الحكم بتحريم وطى من حلف على ترك وطيها.

و كذا الحكم بعدم وجوب وطيها لاجل البناء على عدم الحلف على وطيها، فهى خارجه عن موضوع الحكم بوجوب وطى من حلف على وطيها و هذا بخلاف الشبهه الحكميه، فإن الاصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالاجمال و ليس مخرجا لمجراه عن موضوعه حتى لا ينافيه جعل الشارع.

لكن هذا المقدار من الفرق غير مجد، إذ اللازم من منافاه الاصول لنفس الحكم الواقعى، حتى مع العلم التفصيلى و معارضتها له، هو كون العمل بالاصول موجبا لطرح الحكم الواقعى من حيث الالتزام.

فإذا فرض جواز ذلك، لان العقل و النقل لم يدلا إلا على حرمه المخالفه العمليه، فليس

***** [۳۳] *****

الطرح من حيث الالتزام مانعا عن إجراء الاصول المتنافيه فى الواقع.

و لا يبعد حمل إطلاق كلمات العلماء فى عدم جواز طرح قول الامام، عليه السلام ، فى مسأله الاجماع على طرحه من حيث العمل، إذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجه.

فراجع كلماتهم فيما إذا إختلفت الامه على قولين و لم يكن مع أحدهما دليل، فإن ظاهرالشيخ، رحمه الله، الحكم بالتخيير الواقعى و ظاهر المنقول عن بعض طرحهما و الرجوع إلى الاصل.

و لا ريب أن فى كليهما طرحا للحكم الواقعى، لان التخيير الواقعى كالاصل حكم ثالث.

نعم ظاهرهم فى مسأله دوران الامر بين الوجوب و التحريم الاتفاق على عدم الرجوع إلى الاباحه و إن إختلفوا بين قائل بالتخيير و قائل بتعيين الاخذا بالحرمه.

و الانصاف: أنه لا يخلو عن قوه، لان المخالفه العمليه

التى لا تلزم فى المقام هى المخالفه دفعه و فى واقعه عن قصد و عمد و أما المخالفه تدريجا و فى واقعتين فهى لازمه البته.

و العقل كما يحكم بقبح المخالفه دفعه عن قصد و عمد، كذلك يحكم بحرمه المخالفه فى واقعتين تدريجا عن قصد إليهما من غير تقييد بحكم ظاهرى عند كل واقعه و حينئذ فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك.

إذ فى عدمه إرتكاب لما هو مبغوض للشارع يقينا عن قصد.

و تعدد الواقعه إنما يجدى مع الاذن من الشارع عند كل واقعه.

كما فى تخيير الشارع للمقلد بين قولى مجتهدين تخييرا مستمرا يجوز معه الرجوع عن احدهما إلى الاخر.

و أما مع عدمه فالقادم على ما هو مبغوض للشارع يستحق عقلا العقاب على إرتكاب ذلك المبغوض.

أما لو إلتزم بأحذ الاحتمالين قبح عقابه على مخالفه الواقع لو إتفقت.

و يمكن إستفاده الحكم أيضا من فحوى أخبار التخيير عند التعارض، لكن هذا الكلام لا يجرى فى الشبهه الواحده التى لم تتعدد فيها الواقعه حتى تحصل المخالفه العمليه تدريجا.

فالمانع فى الحقيقه هى المخالفه العمليه القطعيه و لو تدريجا مع عدم التعبد بدليل ظاهرى، فتأمل جدا.

هذا كله فى المخالفه القطعيه للحكم المعلوم إجمالا- من حيث الالتزام، بأن لا- يلتزم به أو يلتزم بعدمه فى مرحله الظاهر إذا إقتضت الاصول ذلك.

و أما المخالفه العمليه، فإن كانت لخطاب تفصيلى، فالظاهر عدم جوازها، سواء كانت فى الشبهه الموضوعيه، كإرتكاب الانائين المشتبهين المخالف لقول الشارع: (إجتنب عن النجس)، أو كترك القصر و الاتمام فى موارد إشتباه الحكم، لان ذلك معصيه لذلك الخطاب.

لان المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الانائين و وجوب صلاه الظهر و العصر، مثلا، قصرا أو

إتماما.

و كذا لو قال: (أكرم

زيدا) و اشتبه بين شخصين، فإن ترك إكرامهما معصيه.

فإن قلت: إذا أجرينا أصاله الطهاره فى كل من الانائين و أخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع فليس فى إرتكابهما، بناء على طهاره كل منهما، مخالفه لقول الشارع: (إجتنب عن النجس).

قلت: أصاله الطهاره فى كل مهما بالخصوص إنما يوجب جواز إرتكابه من حيث هو. ءه الاناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدل على طهارته، لانه نجس يقينا، فلا بد إما من إجتنابهما تحصيلا للموافقه القطعيه و إما أن يجتنب أحدهما فرارا عن المخالفه القطعيه على الاختلاف المذكور فى محله.

هذا، مع أن حكم الشارع بخروج مجرى الاصل عن موضوع المكلف به الثابت بالادله الاجتهاديه لا معنى له إلا رفع حكم ذلك الموضوع، فمرجع أصاله الطهاره إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله: (إجتنب عن النجس)، فافهم.

و إن كانت المخالفه مخالفه لخطاب مردد بين خطابين كما إذا علمنا بنجاسه هذا المائع أو بحرمه هذه المرأه، أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤيه هلال رمضاه، أو بوجوب الصلاه عند ذكر النبى، صلى الله عليه و آله ففى المخالفه القطعيه حنيئذ وجوه:

أحدهما: الجواز مطلقا، لان المردد بين الخمر و الاجنبيه لم يقع النهى عنه فى خطاب من الخطابات الشرعيه حتى يحرم إرتكابه و كذا المردد بين الدعاء و الصلاه، فإن الاطاعه و المعصيه عباره عن موافقه الخطابات التفصيليه و مخالفت ها.

الثانى: عدم الجواز مطلقا، لان مخالفه الشارع قبيحه عقلا مستحقه للذم عليها و لا يعذر فيها إلا الجاهل بها.

الثالث: الفرق بين الشبهه فى الموضوع و الشبهه فى الحكم، فيجوز فى الاولى دون الثانيه، لان المخالفه القطعيه فى الشبهات الموضوعيه فوق حد الاحصاء، بخلاف الشبهات الحكميه، كما يظهر من كلماتهم فى مسائل الاجماع المركب.

و كان

الوجه ما تقدم، من أن الاصول فى الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدله التكليف.

بخلاف الاصول فى الشبهات الحكميه، فإنها منافيه لنفس الحكم الواقعى المعلوم إجمالا.

و قد عرفت ضعف ذلك و أن مرجع الاخراج الموضوعى إلى رفع الحكم المترتب على ذلك، فيكون الاصل فى الموضوع فى الحقيقه منافيا لنفس الدليل الواقعى إلا أنه حاكم عليه لا معارض له، فافهم.

الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه فى موضوعين واحدا بالنوع كوجوب أحدالشيئين و بين

***** [۳۵] *****

إختلافه كوجوب الشئ و حرمه آخر.

و الوجه فى ذلك أن الخطابات فى الواجبات الشرعيه بأسرها فى حكم خطاب واحد بفعل الكل، فترك البعض معصيه عرفا، كما لو قال المولى: (إفعل كذا و كذا و كذا)، فإنه بمنزله: (إفعلها جميعا)، فلا فرق فى العصيان بين ترك واحد منها معينا أو واحد غير معين عنده.

نعم فى وجوب الموافقه القطعيه بالاتيان بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبنى على أن مجرد العلم بالحكم الواقعى يقتضى البرآه اليقينيه العلميه عنه أو يكتفى بأحدهما حذرا عن المخالفه القطعيه التى هى نفسها مذمومه عند العقلاء و يعد معصيه عندهم و إن لم يلتزموا الامتثال اليقينى لخطاب مجمل.

و الاقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثانى ثم الاول ثم الثالث ثم الرابع.

هذا كله فى إشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به.

* * *

و أما الكلام فى إشتباهه من حيث المكلف بذلك الحكم، فقد عرفت أنه يقع تاره فى الحكم الثابت لموضوع واقعى مردد بين شخصين، كأحكام الجنابه المتعلقه بالجنب المردد بين واجدى المنى و قد يقع فى الحكم الثابت لشخص من جهه تردده بين موضوعين، كحكم الخنثى المردد بين الذكر و الانثى.

أما الكلام فى الاول:

فمحلصه: أن مجرد التكليف بين شخصين لا

یوجب على أحدهما شیئا، إذ العبره فی الاطاعه و المعصیه بتعلق الخطاب بالمكلف الخاص، فالجنب المردد بین شخصین غیر مكلف بالغسل و إن ورد من الشارع أنه یجب الغسل على كل جنب، فإن كلا منهما شاک فی توجه هذا الخطاب إلیه، فیقبح عقاب واحد من الشخصین یكون جنبا بمجرد هذا الخطاب الغیر الموجه إلیه.

نعم لو إتفق لاحدهما أو لثالث علم بتوجه الخطاب إلیه دخل فی إشتباه متعلق التكلیف الذی تقدم حكمه باقسامه.

و لا بأس بالاشاره إلی بعض فروع المسأله، لیتضح إنطباقها على ما تقدم فی العلم الاجمالی بالتكلیف.

فمنها: حمل احدهما الاخر و إدخاله فی المسجد للطواف أو لغیره، بناء على تحریم إدخال الجنب او إدخال النجاسه الغیر المتعدیه.

***** [۳۶] *****

فإن قلنا إن الدخول و الادخال متحققان بحركه واحده، دخل فی المخالفه المعلومه تفصیلا و إن تردد بین كونه من جهه الدخول أو الادخال.

و إن جعلناهما متغایرین فی الخارج كما فی الذهن: فإن جعلنا الدخول و الادخال راجعین إلی عنوان محرم واحد و هو القدر المشترک بین إدخال النفس و إدخال الغیر، كان من المخالفه المعلومه للخطاب التفصیلی، نظیر إرتكاب المشتبهین بالنجس.

و إن جعلنا كلا منهما عنوانا مستقلا دخل فی المخالفه للخطاب المعلوم بالاجمال الذی عرفت فیه الوجوه المتقدمه و كذا من جهه دخول المحمول و إستیجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمه الدخول و الادخال علیه أو فرض عدمها حیث أنه علم إجمالا بصدور أحد المحرمین إما دخول المسجد جنبا او استجار جنب للدخول فی المسجد.

إلا ان یقال بأن الاستیجار تابع لحكم الاجیر، فاذا لم یكن هو فی تكلیفه محكوما بالجنابه و ابیح له الدخول فی المسجد صح استیجار الغیر له.

و منها: إقتداء الغیر بهما

فى صلاه أو صلاتين.

فإن قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابه الواقعيه، كان الاقتداء بهما فى صلاه واحده موجبا للعلم التفصيلى ببطلان الصلاه و الاقتداء بهما فى صلاتين من قبيل إرتكاب الانائين و الاقتداء بأحدهما فى صلاه واحده كإرتكاب أحد الانائين.

و إن قلنا إنه يكفى فى جواز الاقتداء عدم جنابه الشخص فى حكم نفسه، صح الاقتداء فى صلاه، فضلا عن صلاتين، لانهما طاهران بالنسبه إلى حكم الاقتداء و الاقوى هو الاول، لان الحدث مانع واقعى لا علمى.

نعم لا إشكال فى إستيجارهما لكنس المسجد، فضلا عن إستيجار أحدهما، لان صحه الاستيجار تابعه لاباحه الدخول لهما، لا للطهاره الواقعيه و المفروض إباحته لهما.

و قس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك مميزا بين الاحكام المتعلقه بالجنب من حيث الحدث الواقعى و بين الاحكام المتعلقه بالجنب من حيث أنه مانع ظاهرى للشخص المتصف به.

و أما الكلام فى الخنثى: فيع تاره فى معاملتها مع غيرها من معلوم الذكوريه و الانوثيه أو مجهولهما و حكمهما بالنسبه إلى التكاليف المختصه بكل من الفريقين و تاره فى معامله الغير معهما و حكم الكل يرجع إلى ما ذكرنا فى الاشتباه المتعلق بالمكلف به.

أما معاملتها مع الغير، فمقتضى القاعده إحترازها عن غيرها مطلقا، للعلم الاجمالى بحرمه نظرها

***** [۳۷] *****

إلى إحدى الطائفتين، فتجتنب عنهما مقدمه.

و قد يتوهم:

(أن ذلك من باب الخطاب الاجمالى، لان الذكور مخاطبون بالغض عن الاناث و بالعكس و الخنثى شاك فى دخوله فى أحد الخطابين).

و التحقيق هو الاول، لانه علم تفصيلا بتكليفه بالغض عن إحدى الطائفتين و مع العلم التفصيلى لا عبره بإجمال الخطاب كما تقدم فى الدخول و الادخال فى المسجد لواجدى المنى مع أنه يمكن إرجاع الخطابين إلى خطاب

واحد و هو تحريم نظر كل إنسان إلى كل بالغ لا يماثله فى الذكوريه و الانوثيه عدا من يحرم نكاحه.

و لكن يمكن أن يقال: إن الكف عن النظر إلى ما عدى مشقه عظيمه فلا يجب الاحتياط فيه، بل العسر فيه أولى من الشبهه الغير المحصوره، أو يقال: إن رجوع الخطابين إلى خطاب واحد فى حرمه المخالفه القطعيه، لا فى وجوب الموافقه القطعيه، فافهم.

و هكذا حكم لباس الخنثى، حيث إنه يعلم إجمالا ـ بحرمه واحد من مختصات الرجال كالمنطقه و العمامه أو مختصات النساء عليه، فيجتنب عنهما.

و أما حكم ستارته فى الصلاه، فيجتنب الحرير و يستر جميع بدنه.

و أما حكم الجهر و الاخفات، فإن قلنا بكون الاخفات فى العشائين و الصبح رخصه للمرأه جهر الخنثى بهما و إن قلنا إنه عزيمه لها فالتخيير، إن قام الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلاه فى حقها.

و قد يقال بالتخيير مطلقا، من جهه ما ورد:

من أن الجاهل فى الجهر و الاخفات معذور.

و فيه مضافا إلى أن النص إنما دل على معذوريه الجاهل بالنسبه إلى لزوم الاعاده لو خالف الواقع و أين هذا من تخيير الجاهل من أول الامر بينهما، بل الجاهل لو جهر أو أخفت مترددا بطلت صلاته، إذ يجب عليه الرجوع إلى العلم أو العالم - : أن الظاهر من الجهل فى الاخبار غير هذا الجهل.

و أما تخيير قاضى الفريضه المنسيه عن الخمس فى ثلاثيه و رباعيه و ثنائيه، فإنما هو بعد و رود النص فى الاكتفاء بالثلاث المستلزم لالغاء الجهر و الاخفات بالنسبه إليه، فلا دلاله فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقا.

و أما معامله الغير معها، فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل و المرأه إليها، لكونها شبهه فى

الموضوع و الاصل الاباحه.

و فيه: أن عموم وجوب الغض على المؤمنات، إلا عن نسائهن أو الرجال المذكورين فى الايه، يدل على وجوب الغض عن الخنثى و لذا حكم فى جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين

***** [۳۸] *****

إليها، كتحريم نظرها إليهما.

بل إدعى سبطه الاتفاق على ذلك، فتأمل جدا.

ثم إن جميع ما ذكرنا إنما هو فى غير النكاح.

و أما التناحك، فيحرم بينه و بين غيره قطعا، فلا يجوز له تزويج إمرأه، لاصاله عدم ذكوريته بمعنى عدم ترتب أثر الذكوريه من جهه النكاح و وجوب حفظ الفرج إلا عن الزوجه و ملك اليمين - و لا التزوج برجل، لاصاله عدم كونه إمرأه، كما صرح به الشهيد.

لكن ذكر الشيخ مسأله فرض الوارث الخنثى المشكل زوجا أو زوجه، فافهم.

هذا تمام الكلام فى إعتبار العلم.

المقصد الثانى فى الظن

المقام الاول:

إمكان التعبد بالظن عقلا

أما الاول، فاعلم أن المعروف هو إمكانه.

و يظهر من الدليل المحكى عن إبن قبه، فى إستحاله العمل بالخبر الواحد، عموم المنع لمطلق الظن، فإنه إستدل على مذهبه بوجهين:

(۱) - (الاول:

أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد فى الاخبار عن النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، لجاز التعبد به فى الاخبار عن الله تعالى و التالى باطل إجماعا.

(۲) - الثانى: أن العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراما و بالعكس).

و هذا الوجه - كما ترى - جار فى مطلق الظن، بل فى مطلق الاماره الغير العلميه و إن لم يفد الظن.

و إستدل المشهور على الامكان: بأنا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال.

و فى هذا التقرير نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال موقوف على إحاطه العقل جميع الجهات المحسنه و المقبحه و علمه

بإنتفائها و هو غير حاصل فيما نحن فيه.

فالاولى أن يقرر هكذا: إنا لا نجد فى عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحاله و هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالامكان.

و الجواب عن دليله الاول:

أن الاجماع إنما قام على عدم الوقوع، لا على الامتناع، مع أن عدم الجواز قياسا على الاخبار عن الله تعالى، بعد تسليم صحه الملازمه، إنما هو فيما إذا بنى تأسيس الشريعه أصولا و فروعا على العمل بخبر الواحد، لا مثل ما نحن فيه، مما ثبت أصل الدين و جميع فروعه بالادله القطعيه، لكن عرض إختفاؤها فى الجمله من جهه العوارض و إخفاء الظالمين للحق.

و أما دليله الثاني: فقد أجيب عنه تاره بالنقض بالامور الكثيره الغير المفيده للعلم، كالفتوى و البينه و اليد، بل القطع أيضا، لانه قد يكون جهلا مركبا و أخرى بالحل بأنه إن أريد تحريم

الحلال الظاهرى أو عكسه فلا نسلم لزومه و إن أريد تحريم الحلال الواقعى ظاهرا فلا نسلم إمتناعه.

و الاولى أن يقال: إنه إن أراد إمتناع التعبد بالخبر فى المسأله التى إنسد فيها باب العلم بالواقع، فلا يعقل المنع عن العمل به فضلا عن إمتناعه.

إذ من فرض عدم التمكن مع العلم بالواقع، إما أن يكون للمكلف حكم فى تلك الواقعه و إما أن لا يكون له فيها حكم، كالبهائم و المجانين.

فعلى الاول، فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم من الاصول و الامارات الظنيه التى منها الخبر الواحد.

و على الثانى يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعى و ترك الواجب الواقعى و قد فر المستدل منهما.

فإن التزم أن مع عدم التمكن من العلم لا وجوب و لا تحريم، لان الواجب و الحرام ما علم بطلب فعله أو

ترکه.

قلنا: فلا یلزم من التعبد بالخبر تحلیل حرام أو عکسه.

و کیف کان فلا نظن بالمستدل إراده الامتناع فی هذا الفرض، بل الظاهر أنه یدعی الانفتاح، لانه أسبق من السید و أتباعه الذین إدعوا إنفتاح باب العلم.

و مما ذکرنا: ظهر أنه لا مجال للنقض علیه بمثل الفتوی، لان المفروض إنسداد باب العلم علی المستفتی.

و لیس له شیٔ أبعد من تحریم الحلال و تحلیل الحرام من العمل بقول المفتی، حتی أنه لو تمکن من الظن الاجتهادی فالاکثر علی عدم جواز العمل بفتوی الغیر.

و کذلک نقضه بالقطع مع إحتمال کونه فی الواقع جهلا مرکبا، فإن باب هذا الاحتمال منسد علی القاطع.

و إن أراد الامتناع مع إنفتاح باب العلم و التمکن منه فی مورد العمل بالخبر، فنقول: إن التعبد بالخبر حینئذ یتصور علی وجهین:

أحدهما: أن یجب العمل به، لمجرد کونه طریقا إلی الواقع و کاشفا ظنیا عنه، بحیث لم یلاحظ فیه مصلحه سوی الکشف عن الواقع، کما قد یتفق ذلک عند إنسداد باب العلم و تعلق الغرض بإصابه الواقع، فإن الامر بالعمل بالظن الخبری أو غیره لا یحتاج إلی مصلحه سوی کونه کاشفا ظنیا عن الواقع.

الثانی: أن یجب العمل به، لاجل أنه یحدث فیه بسبب قیام تلک الاماره مصلحه راجحه علی المصلحه الواقعیه التی تفوت عند مخالفه تلک الاماره للواقع، کأن یحدث فی صلاه الجمعه بسبب

إخبار العادل بوجوبها مصلحه راجحه علی المفسده فی فعلها علی تقدیر حرمتها واقعا.

أما إیجاب العمل بالخبر علی الوجه الاول، فهو و إن کان فی نفسه قبیحا مع فرض إنفتاح باب العلم، لما ذکره المستدل من تحریم الحلال و تحلیل الحرام، لکن لا یمتنع أن یکون الخبر أغلب مطابقه للواقع فی نظر الشارع

من الادله القطعيه التى يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام و الحلال الواقعيين، أو يكونا متساويين فى نظره من حيث الايصال إلى الواقع.

إلا أن يقال: إن هذا رجوع إلى فرض إنسداد باب العلم و العجز عن الوصول إلى الواقع، إذ ليس المراد إنسداد باب الاعتقاد و لو كان جهلا مركبا، كما تقدم سابقا.

فالاولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن عن الواقع.

و أما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثانى، فلا قبح فيه أصلا، كما لا يخفى.

قال فى النهايه فى هذا المقام، تبعا للشيخ، قدس سره ، فى العده: (إن الفعل الشرعى إنما يجب لكونه مصلحه و لا يمتنع أن يكون مصلحه إذا فعلناه و نحن على صفه مخصوصه و كوننا ظانين بصدق الراوى صفه من صفاتنا، فدخلت فى جمله أحوالنا التى يجوز كون الفعل عندها مصلحه)، إنتهى موضع الحاجه.

فإن قلت: إن هذا إنما يوجب التصويب، لان المفروض على هذا أن فى صلاه الجمعه التى أخبر بوجوبها مصلحه راجحه على المفسده الواقعيه.

فالمفسده الواقعيه سليمه عن المعارض الراجح بشرط عدم إخبار العادل بوجوبها و بعد الاخبار يضمحل المفسده، لعروض المصلحه الراجحه.

فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسده توجبه، لان الشرط فى إيجاب المفسده له خلوها عن معارضه المصلحه الراجحه.

فيكون إطلاق الحرام الواقعى حينئذ بمعنى أنه حرام لولا الاخبار، لا أنه حرام بالفعل و مبغوض واقعا، فالموجود بالفعل فى هذه الواقعه عند الشارع ليس إلا المحبوبيه و الوجوب، فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسده المعارضه بالمصلحه الراجحه عليه.

و لو فرض صحته فلا يوجب ثبوت حكم شرعى مغاير للحكم المسبب عن المصلحه الراجحه.

و التصويب و إن لم ينحصر فى هذا المعنى، إلا أن الظاهر بطلانه أيضا، كما إعترف

به العلامه فى النهايه فى مسأله التصويب و أجاب به صاحب المعالم فى تعريف الفقه عن قول العلامه بأن ظنيه الطريق لا تنافى قطعيه الحكم.

قلت: لو سلم كون هذا تصويبا مجمعا على بطلانه و أغمضنا النظر عما سيجئ من عدم كون

ذلک تصويبا، كان الجواب به عن إبن قبه من جهه أنه أمر ممكن غير مستحيل و إن لم يكن واقعا، لاجماع أو غيره.

و هذا المقدار يكفى فى رده.

إلا أن يقال: إن كلامه، قدس سره بعد الفراغ عن بطلان التصويب، كما هو ظاهر إستدلاله.

و حيث إنجر الكلام إلى التعبد بالامارات الغير العلميه، فنقول فى توضيح هذا المرام و إن كان خارجا عن محل الكلام:

إن ذلک يتصور على وجهين:

(۱) - الاول:

أن يكون ذلک من باب مجرد الكشف عن الواقع، فلا يلاحظ فى التعبد بها إلا الايصال إلى الواقع، فلا مصلحه فى سلوک هذا الطريق وراء مصلحه الواقع.

كما لو أمر المولى عبده عند تحيره فى طريق بغداد بسؤال الاعراب عن الطريق، غير ملاحظ فى ذلک إلا قول الاعراب موصلا إلى الواقع دائما أو غالبا و الامر بالعمل فى هذا القسم ليس إلا للارشاد.

(۲) - الثانى: أن يكون ذلک لمدخليه سلوک الاماره فى مصلحه العمل و إن خالف الواقع.

فالغرض إدراک مصلحه سلوک هذا الطريق التى هى مساويه لمصلحه الواقع أو أرجح منها.

(۱) - أما القسم الاول، فالوجه فيه لا يخلو من أمور: أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالما بدوام موافقه هذه الامارات للواقع و إن لم يعلم بذلک المكلف.

(۲) - الثانى: كونها فى نظر الشارع غالب المطابقه.

(۳) - الثالث: كونها فى نظره أغلب مطابقه من العلوم الحاصله للمكلف بالواقع، لكون أكثرها فى نظر الشارع جهلا مركبا.

و الوجه

الاول و الثالث یوجبان الامر بسلوک الاماره و لو مع تمکن المکلف من الاسباب المفیده للقطع.

و الثانی لا یصح إلا مع تعذر باب العلم، لان تفویت الواقع علی المکلف و لو فی النادر من دون تدارکه بشئ قبیح.

و أما القسم الثانی، فهو علی وجوه:

(۲ – ۱) – أحدها: أن یکون الحکم – مطابقا – تابعا لتلک الاماره، بحیث لا یکون فی حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الاماره و عدمها حکم، فیکون الاحکام الواقعیه مختصه فی الواقع بالعالمین بها،

***** [۴۴] *****

و الجاهل مع قطع النظر عن قیام أماره عنده علی حکم العالمین لا حکم له أو محکوم بما یعلم الله أن الاماره تؤدی إلیه و هذا تصویب باطل عند أهل الصواب من المخطئه.

و قد تواتر به وجود الحکم المشترک بین العالم و الجاهل الاخبار و الآثار.

(۲ – ۲) – الثانی: أن یکون الحکم الفعلی تابعا لهذه الاماره، بمعنی: أن لله فی کل واقعه حکما یشترک فیه العالم و الجاهل لولا قیام الاماره علی خلافه، بحیث یکون قیام الاماره المخالفه مانعا عن فعلیه ذلک الحکم، لکون مصلحه سلوک هذه الاماره غالبه علی مصلحه الواقع.

فالحکم الواقعی فعلی فی حق غیر الظان بخلافه و شأنی فی حقه بمعنی وجود المقتضی لذلک الحکم لولا الظن علی خلافه.

و هذا أیضا کالاول فی عدم ثبوت الحکم الواقعی للظان بخلافه، لان الصفه المزاحمه بصفه أخری لا تصیر منشأ لحکم، فلا یقال للکذب النافع: إنه قبیح واقعا.

و الفرق بینه و بین الوجه الاول، بعد إشتراکهما فی عدم ثبوت الحکم الواقعی للظان بخلافه، أن العامل بالاماره المطابقه حکمه حکم العالم و لم یحدث فی حقه بسبب ظنه حکم، نعم کان ظنه مانعا

عن المانع و هو الظن بالخلاف.

(۲ – ۳) الثالث: أن لا يكون للاماره القائمه على الواقعه تأثير فى الفعل الذى تضمنت الاماره حكمه و لا تحدث فيه مصلحه، إلا أن العمل على طبق تلك الاماره و الالتزام به فى مقام العمل على أنه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه عليه واقعا يشتمل على مصلحه، [فأوجبه الشارع.

و معنى إيجاب العمل على الاماره وجوب تطبيق العمل عليها، لا وجوب إيجاد عمل على طبقها، إذ قد لا تتضمن الاماره إلزاما على المكلف.

فإذا تضمنت إستحباب شئ أو وجوبه تخييرا أو إباحته وجب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب او الاباحه بمعنى حرمه قصد غيرهما كما لو قطع بهما،] و تلك المصلحه لا بد أن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع، لو كان الامر بالعمل به مع التمكن من العلم و إلا كان تفويتا لمصلحه الواقع و هو قبيح، كما عرفت فى كلام إبن قبه.

فإن قلت: ما الفرق بين هذا الوجه الذى مرجعه إلى المصلحه فى العمل بالاماره و ترتيب أحكام الواقع على مؤداها و بين الوجه السابق الراجع إلى كون قيام الاماره سببا لجعل مؤداها على المكلف؟ مثلا إذا فرضنا قيام الاماره على وجوب صلاه الجمعه مع كون الواجب فى الواقع هى الظهر فإن كان فى فعل الجمعه مصلحه يتدارك بها ما يفوت بترك صلاه الظهر، فصلاه الظهر فى حق هذا

الشخص خاليه عن المصلحه الملزمه، فلا صفه تقتضى وجوبها الواقعى، فهنا وجوب واحد واقعا و ظاهرا متعلق بصلاه الجمعه و إن لم يكن فى فعل الجمعه صفه، كان الامر بالعمل بتلك الاماره قبيحا، لكونه مفوتا للواجب مع التمكن من إدراكه

بالعلم.

فالوجهان مشتركان فی إختصاص الحکم الواقعی بغیر من قام عنده الاماره علی وجوب صلاه الجمعه.

فیرجع الوجه الثالث إلی الوجه الثانی و هو کون الاماره سببا لجعل مؤداها هو الحکم الواقعی لا غیر و إنحصار الحکم فی المثال بوجوب صلاه الجمعه و هو التصویب الباطل.

قلت: أما رجوع الوجه الثالث إلی الوجه الثانی فهو باطل، لان مرجع جعل مدلول الاماره فی حقه الذی هو مرجع الوجه الثانی إلی أن صلاه الجمعه هی واجبه علیه واقعا، کالعالم بوجوب صلاه الجمعه، فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعی، فإذا إنکشف مخالفه الاماره للواقع فقد إنقلب موضوع الحکم واقعا إلی موضوع آخر، کما إذا صار المسافر بعد صلاه القصر حاضرا، إذا قلنا بکفایه السفر فی أول الوقت لصحه القصر واقعا.

و معنی الامر بالعمل علی طبق الاماره الرخصه فی أحکام الواقع علی مؤداها من دون أن یحدث فی الفعل مصلحه علی تقدیر مخالفه الواقع، کما یوهمه ظاهر عبارتی العده و النهایه المتقدمتین.

فإذا أدت إلی وجوب صلاه الجمعه واقعا، وجب ترتیب أحکام الوجوب الواقعی و تطبیق العمل علی وجوبها الواقعی.

فإن کان فی أول الوقت جاز الدخول فیها بقصد الوجوب و جاز تأخیرها.

فإذا فعلها جاز له فعل النافله و إن حرمت فی وقت الفریضه المفروض کونها فی الواقع هی الظهر، لعدم وجوب الظهر علیه فعلا و رخصه فی ترکهما و إن کان فی آخر وقتها حرم تأخیرها و الاشتغال بغیرها.

ثم إن إستمر هذا الحکم الظاهری أعنی الترخیص فی ترک الظهر إلی آخر وقتها - وجب کون الحکم الظاهری، لکون ما فعله فی أول الوقت هو الواقع المستلزم لفوت الواقع علی المکلف، مشتملا علی مصلحه یتدارک بها ما فات لاجله من مصلحه الظهر، لئلا یلزم

تفويت الواجب الواقعی علی المكلف مع التمكن من إتيانه بتحصيل العلم به.

و إن لم يستمر بل علم بوجوب الظهر فی المستقبل، بطل وجوب العمل علی طبق وجوب صلاه الجمعه واقعا و وجب العمل علی طبق عدم وجوبه فی نفس الامر من أول الامر، لان المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الامری و إنما عمل علی طبقه ما دامت أماره الوجوب قائمه.

فإذا فقدت بإنكشاف وجوب الظهر و عدم وجوب الجمعه، وجب حينئذ ترتيب ما هو كبری

لهذا المعلوم، أعنی وجوب الاتيان بالظهر و نقض آثار وجوب صلاه الجمعه إلا ما فات منها.

فقد تقدم أن مفسده فواته متداركه بالحكم الظاهری المتحقق فی زمان الفوت.

فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر، فقد تقدم أن حكم الشارع بالعمل بمؤدی الاماره اللازم منه ترخيص ترك الظهر فی الجزء الاخير لا بد أن يكون لمصلحه يتدارك بها مفسده ترك الظهر.

ثم إن قلنا: إن القضاء فرع صدق الفوت المتوقف علی فوت الواجب من حيث أن فيه مصلحه، لم يجب فيما نحن فيه، لان الواجب و إن ترك إلا أن مصلحته متداركه، فلا يصدق علی هذا الترك الفوت.

و إن قلنا: إنه متفرع علی مجرد ترك الواجب، وجب هنا، لفرض العلم بترك صلاه الظهر مع وجوبها عليه واقعا.

إلا أن يقال: إن غايه ما يلتزم به فی المقام هی المصلحه فی معذوريه الجاهل مع تمكنه من العلم و لو كانت لتسهيل الامر علی المكلفين و لا ينافی ذلك صدق الفوت، فافهم.

ثم إن هذا كله علی ما إخترناه من عدم إقتضاء الامر الظاهری للاجزاء واضح و أما علی القول بإقتضائه له فقد يشكل الفرق بينه و بين القول بالتصويب.

و ظاهر شيخنا فی تمهيد القواعد إستلزام القول

بالتخطئه لعدم الاجزاء.

قال قدس سره : (من فروع مسأله التصويب و التخطئه لزوم الاعاده للصلاه بظن القبله و عدمه) و إن كان فی تمثیله لذلک بالموضوعات محل نظر.

- فعلم من ذلک أن ما ذکره من وجوب کون فعل الجمعه مشتملا علی مصلحه یتدارک به مفسده ترک الواجب و معه یسقط عن الوجوب ممنوع، لان فعل الجمعه قد لایستلزم الا ترک الظهر فی بعض أجزاء وقته، فالعمل علی الاماره معناه الاذن فی الدخول فیها علی قصد الوجوب و الدخول فی التطوع بعد فعلها.

نعم یجب فی الحکم بجواز فعل النافله اشتماله علی مصلحه یتدارک به مفسده فعل التطوع فی وقت الفریضه لو اشتمل دلیله الفریضه المأذون فی ترکها ظاهرا و الا کان جواز التطوع فی تلک الحال حکما واقعیا لا ظاهریا.

و اما قولک انه مع تدارک المفسده بمصلحه الحکم الظاهری یسقط الوجوب فممنوع ایضا، اذ قد یترتب علی وجوبه واقعا حکم شرعی و ان تدارک مفسده ترکه مصلحه فعل آخر کوجوب قضائه اذا علم بعد خروج الوقت بوجوبه واقعا.

و بالجمله، فحال الامر بالعمل بالاماره القائمه علی حکم شرعی حال الامر بالعمل بالاماره القائمه علی الموضوع الخارجی، کحیاه زید و موت عمرو.

فکما أن الامر بالعمل بالاماره فی الموضوعات لا یوجب جعل نفس الوضوع و إنما یوجب جعل أحکامه، فیترتب علیه الحکم ما دامت الاماره قائمه علیه، فإذا فقدت الاماره و حصل العلم بعدم ذلک الموضوع ترتب علیه فی المستقبل جمیع أحکام عدم ذلک الموضوع من أول الامر، فکذلک حال الامر بالعمل علی الاماره القائمه علی الحکم.

و حاصل الکلام ثبوت الفرق الواضح بین جعل مدلول الاماره حکما واقعیا و الحکم بتحققه واقعا عند قیام الاماره و بین الحکم واقعا

بتطبيق العمل على الحكم الواقعى المدلول عليه بالاماره،

***** [۴۷] *****

كالحكم واقعا بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجى الذى قامت عليه الاماره.

و أما توهم:

(أن مرجع تدارك مفسده مخالفه الحكم الواقعى، بالمصلحه الثابته فى العمل على طبق مؤدى الاماره إلى تصويب الباطل نظرا إلى خلو الحكم الواقعى حينئذ عن المصلحه الملزمه التى تكون فى فوتها المفسده).

ففيه: منع كون هذا تصويبا.

كيف و المصوبه يمنعون حكم الله فى الواقع، فلا يعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقا إليه و التعبد بترتيب آثاره فى الظاهر، بل التحقيق عد مثل هذا من وجوه الرد على المصوبه.

و أما ما ذكره: (من أن الحكم الواقعى إذا كانت مفسده مخالفته متداركه بمصلحه العمل على طبق الاماره، فلو بقى فى الواقع كان حكما بلا صفه و إلا ثبت إنتقاء الحكم فى الواقع.

و بعباره أخرى: إذا فرضنا الشئ فى الواقع واجبا و قامت أماره على تحريمه، فإن لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالاماره و إن حرم فإن بقى الوجوب لزم إجتماع الحكمين المتضادين و إن إنتفى ثبت إنتفاء الحكم الواقعى).

ففيه: أن المراد بالحكم الواقعى الذى يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذى يحكى عنه الاماره و يتعلق به العلم و الظن و أمر السفراء بتبليغه و إن لم يلزم إمتثاله فعلا فى حق من قامت عنده أماره على خلافه.

إلا أنه يكفى فى كونه حكمه الواقعى أنه لا يعذر فيه إذا كان عالما به أو جاهل مقصرا و الرخصه فى تركه عقلا كما فى الجاهل القاصر، أو شرعا، كمن قامت عنده أماره معتبره على خلافه.

و مما ذكرنا يظهر حال الاماره على الموضوعات الخارجيه، فإنها من القسم الثالث.

و الحاصل: أن المراد بالحكم الواقعى هى مدلولات

الخطابات الواقعيه الغير المقيده بعلم المكلفين و لا بعدم قيام الاماره على خلافها، لها آثار عقليه و شرعيه تترتب عليها عند العلم بها أو قيام أماره حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع. نعم هذه ليست أحكاما فعليه بمجرد وجودها الواقعى.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أن ذكره إبن قبه من إستحاله التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الاماره الغير العلميه - ممنوع على إطلاقه و إنما يصح، إذا ورد التعبد على بعض الوجوه، كما تقدم تفصيل ذلك.

***** [۴۸] *****

ثم إنه ربما ينسب إلى بعض: (إيجاب التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الاماره على الله تعالى.

بمعنى قبح تركه منه)، فى مقابل قول إبن قبه.

فإن أراد به وجوب إمضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم ببقاء التكليف، فحسن.

و إن أراد وجوب الجعل بالخصوص فى حال الانسداد، فممنوع، إذ جعل الطريق بعد إنسداد باب العلم إنما يجب عليه إذا لم يكن هناك طريق عقلى و هو الظن.

إلا أن يكون لبعض الظنون فى نظره خصوصيه.

و إن أراد حكم صوره الانفتاح: فإن أراد وجوب التعبد العينى، فهو غلط، لجواز تحصيل العلم معه قطعا و إن أراد وجوب التعبد به تخييرا، فهو مما لا يدركه العقل، إذ لا يعلم العقل به وجود مصلحه فى الاماره يتدارك بها مصلحه الواقع التى تفوت بالعمل بالاماره، اللهم إلا أن يكون فى تحصيل العلم حرج يلزم فى العقل رفع إيجابه بنصب أماره هى أقرب من غيرها إلى الواقع أو أصح فى نظر الشارع من غيره فى مقام البدليه عن الواقع و إلا فيكفى إمضاؤه للعمل بمطلق الظن، كصوره الانسداد.

المقام الثانى: فى وقوع التعبد بالظن فى الاحكام الشرعيه

اشاره

المقام الثانى: فى وقوع التعبد بالظن فى الاحكام الشرعيه

ثم إذا تبين عدم إستحاله

تعبد الشارع بغير العلم و عدم القبح فيه و لا فى تركه، فيقع الكلام فى المقام الثانى فى وقوع التعبد به فى الاحكام الشرعيه مطلقا أو فى الجمله.

و قبل الخوض فى ذلك لا بـد من تأسيس الاصل الذى يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا أو فى الجمله فنقول: التعبد بالظن، الذى لم يدل دليل على التعبد به، محرم بالادله الاربعه.

و يكفى من الكتاب قوله تعالى: (قل الله أذن لكم أم على الله تفترون)، دل على أن ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو إفتراء و من السنه قوله، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، فى عداد القضاه من أهل النار: (ورجل قضى بالحق و هو لا يعلم) و من الاجماع ما إدعاه الفريد البهبهانى، فى بعض رسائله، من كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلا عن العلماء و من العقل تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى و لو كان عن جهل مع التقصير. نعم، قد يتوهم متوهم أن الاحتياط من هذا القبيل.

و هو غلط واضح، إذ فرق بين الالتزام بشئ من قبل المولى على أنه منه مع عدم العلم بأنه منه و بين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه.

و شتان ما بينهما، لان العقل يستقل بقبح الاول و حسن الثانى.

و الحاصل: أن المحرم هو العمل بغير العلم متعبدا به و متدينا به.

***** [۵۰] *****

و أما العمل به من دون تعبد بمقتضاه: فإن كان لرجاء إدراك الواقع، فهو حسن ما لم يعارضه إحتياط آخر أو لم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه، كما

لو ظن الوجوب و اقتضى الاستصحاب الحرمه، فإن الاتيان بالفعل محرم و إن لم يكن على وجه التعبد بوجوبه و التدين به.

و إن لم يكن لرجاء إدراك الواقع، فإن لزم منه طرح أصل دل الدليل على وجوب الاخذ به حتى يعلم خلافه، كان محرما أيضا، لان فيه طرحا للاصل الواجب العمل، كما فيما ذكر، من مثال كون الظن بالوجوب على خلاف إستصحاب التحريم و إن لم يلزم منه ذلك جاز العمل، كما لو ظن بوجوب ما تردد بين الحرمه و الوجوب، فإن الالتزام بطرف الوجوب لا على أنه حكم الله المعين جائز.

لكن فى تسميه هذا عملا بالظن مسامحه و كذا فى تسميه الاخذ به من باب الاحتياط.

و بالجمله، فالعمل بالظن إذا لم يصادف الاحتياط محرم إذا وقع على وجه التعبد به و التدين، سواء إستلزم طرح الاصل أو الدليل الموجود فى مقابله أم لا و إذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم إذا إستلزم طرح ما يقابله من الاصول و الادله المعلوم وجوب العمل بها، هذا.

و قد يقرر (الاصل) هنا بوجوه أخر: منها: أن الاصل عدم الحجيه و عدم وقوع التعبد به و إيجاب العمل به.

و فيه: أن الاصل و إن كان ذلك إلا أنه لا يترتب على مقتضاه شئ، فإن حرمه العمل بالظن يكفى فى موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير حاجه إلى إحراز عدم ورود التعبد به، ليحتاج فى ذلك إلى الاصل ثم إثبات الحرمه.

و الحاصل: أن أصاله عدم الحادث إنما يحتاج إليها فى الاحكام المترتبه على عدم ذلك الحادث.

و أما الحكم المرتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفى فيه الشك فيه و لا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الاصل.

و

هذا نظير قاعده الاشتعال الحاكمه بوجوب اليقين بالفراغ، فإنه لا يحتاج فى إجرائها إلى إجراء أصاله عدم فراغ الذمه، بل يكفى فيها عدم العلم بالفراغ، فتأمل.

و منها: أن الاصل هى إباحه العمل بالظن، لانها الاصل فى الاشياء.

حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمى.

و فيه: على تقدير النسبه، أولا، أن إباحه التعبد بالظن غير معقول، إذ لا معنى لجواز التعبد و تركه لا إلى بدل.

غايه الامر التخيير بين التعبد بالظن و التعبد بالاصل أو الدليل الموجود هناك فى مقابله الذى يتعين الرجوع إليه لولا الظن.

فغايه الامر وجوب التعبد به أو بالظن تخييرا،

***** [۵۱] *****

فلا معنى للاباحه التى هى الاصل فى الاشياء.

و ثانيا، أن أصاله الاباحه إنما هى فيما لا يستقل العقل بقبحه و قد عرفت إستقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع.

و منها: أن الامر فى المقام دائر بين الوجوب و التحريم و مقتضاه التخيير أو ترجيح جانب التحريم، بناء على أن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.

و فيه: منع الدوران، لان عدم العلم بالوجوب كاف فى ثبوت التحريم، لما عرفت من إطباق الادله الاربعه على عدم جواز التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد به من الشارع.

ألا ترى أنه إذا دار الامر بين رجحان عباده و حرمتها كفى عدم ثبوت الرجحان فى ثبوت حرمتها.

و منها: أن الامر فى المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعيه المعلومه إجمالا و بين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعى، فيرجع إلى الشك فى المكلف به و تردده بين التخيير و التعيين، فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعى تحصيلا لليقين بالبراءه، خلافا لمن لم يوجب ذلك فى مثل المقام.

و فيه: أولا، أن وجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام مقدمه

عقليه للعمل بها و امتثالها، فالحاكم بوجوبه هو العقل.

و لا معنى لتردد العقل فى موضوع حكمه و أن الذى حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد أو خصوص العلم منه، بل إما أن يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعى على ما هو التحقيق و إما أن يحكم بكفايه مطلق الاعتقاد.

و لا يتصور الاجمال فى موضوع الحكم العقلى، لان التردد فى الموضوع يستلزم التردد فى الحكم و هو لا يتصور من نفس الحاكم.

و سيجئ الاشاره إلى هذا فى رد من زعم أن نتيجه دليل الانسداد مهمله مجمله، مع عدم دليل الانسداد دليلا عقليا و حكما يستقل به العقل.

و أما ثانيا، فلان العمل بالظن فى مورد مخالفته للاصول و القواعد الذى هو محل الكلام مخالفه قطعيه لحكم الشارع بوجوب الاخذ بتلك الاصول حتى يعلم خلافها.

فلا حاجه فى رده إلى مخالفته لقاعده الاشتغال الراجعه إلى قدح المخالفه الاحتماليه للتكليف المتيقن.

مثلا إذا فرضنا أن الاستصحاب يقتضى الوجوب و الظن حاصل بالحرمه، فحينئذ يكون العمل بالظن مخالفه قطعيه لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين، فلا يحتاج إلى تكلف أن التكليف بالواجبات و المحرمات يقينى و لا نعلم كفايه تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها أو وجوب تحصيل الاعتقاد القطعى و أن فى تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفه إحتماليه للتكليف المتيقن فلا يجوز.

فهذا أشبه شئ بالاكل عن القفا.

***** [۵۲] *****

فقد تبين مما ذكرنا أن ما ذكرنا فى بيان الاصل هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه.

و حاصله: أن التعبد بالظن مع الشک فى رضاء الشارع بالعمل به فى الشريعه تعبد بالشک و هو باطل عقلا و نقلا.

و أما مجرد العمل على طبقه فهو محرم إذا خالف أصلا من الاصول اللفظيه أو العمليه الداله على

وجوب الاخذ بمضمونها حتى يعلم الرافع.

فالعمل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمه، كما إذا عمل به ملتزما أنه حكم الله و كان العمل به مخالفا لمقتضى الاصول و قد تحقق فيه جهه واحده، كما إذا خالف الاصل و لم يلتزم بكونه حكم الله، أو التزم و لم يخالف مقتضى الاصول و قد لا يكون فيه عقاب أصلا، كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله و لم يخالف أصلا.

و حينئذ قد يستحق عليه الثواب، كما إذا عمل به على وجه الاحتياط، هذا.

و لكن حقيقه العمل بالظن هو الاستناد إليه فى العمل و الالتزام بكون مؤداه حكم الله فى حقه، فالعمل على ما يطابقه بلا إستناد إليه ليس عملا به.

فصح أن يقال: إن العمل بالظن و التعبد به حرام مطلقا، وافق الاصول أو خالفها.

غايه الامر أنه إذا خالف الاصول يستحق العقاب من جهتين، من جهه الالتزام و التشريع و من جهه طرح الاصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه.

و قد أشير فى الكتاب و السنه إلى الجهتين: فمما أشير فيه إلى الاولى قوله تعالى: (قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون)، بالتقريب المتقدم.

و قوله صلى الله عليه و آله : (رجل قضى بالحق و هو لا يعلم).

و مما أشير فيه إلى الثانيه قوله تعالى: (إن الظن لا يغنى من الحق شيئا) و قوله عليه السلام : (من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه) و نفس أدله الاصول.

ثم إن ما ذكرنا من الحرمه من الجهتين مبنى على ما هو التحقيق، من أن إعتبار الاصول، لفظيه كان أو عمليه، غير مقيد بصوره عدم الظن على خلافها.

و أما إذا قلنا بإشتراط عدم كون الظن عى

خلافها، فلقائل أن يمنع أصاله حرمه العمل بالظن مطلقا، لا على وجه الالتزام و لا على غيره.

أما مع عدم تيسر العلم فى المسأله، فلدوران الامر فيها بين العمل بالظن وين الرجوع إلى

***** [۵۳] *****

الاصل الموجود فى تلك المسأله على خلاف الظن.

و كما لا دليل على التعبد بالظن، كذلك لا دليل على التعبد بذلك الاصل، لانه المفروض.

فغايه الامر التخيير بينهما أو تقديم الظن، لكونه أقرب إلى الواقع، فيتعين بحكم العقل.

و أما مع التمكن من العلم فى المسأله، فلان عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن و وجوب تحصيل اليقين مبنى على القول بوجوب تحصيل الواقع علما.

أما إذا أدعى أن العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظن و أن الضرر الموهوم لا يجب دفعه، فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن.

ثم إنه ربما يستدل على أصاله حرمه العمل بالظن بالآيات الناهيه عن العمل بالظن و قد أطالوا الكلام فى النقض و الابرام فى هذا المقام بما لا ثمره مهمه فى ذكره بعدما عرفت.

لانه إن أريد الاستدلال بها على حرمه التعبد و الالتزام و التدين بمؤدى الظن، قد عرفت أنه من ضروريات العقل، فضلا عن تطابق الادله الثلاثه النقليه عليه.

و إن اريد دلالتها على حرمه العمل المطابق للظن و إن لم يكن عن إستناد إليه: فإن أريد حرمته إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به، فيكفى فى ذلك الادله الواقعيه و إن أريد حرمته إذا خالف الاصول مع عدم التمكن من العلم، فيكفى فيه أيضا أدله الاصول، بناء على ما هو التحقيق، من أن مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن و إن أريد حرمه العمل المطابق للظن من دون إستناد إليه و تدين به و عدم

مخالفه العمل للواقع مع التمکن منه و لا لمقتضی الاصول مع العجز عن الواقع، فلا دلاله فیها و لا فی غیرها علی حرمه ذلک و لا وجه لحرمته أیضا.

و الظاهر أن مضمون الایات هو التعبد بالظن و التدین به و قد عرفت أن ضروری التحریم، فلا مهم فی إطاله الکلام فی دلالهالایات و عدمها.

* * *

إنما المهم الموضوع له هذه الرساله بیان ما خرج او قیل بخروجه من هذا الاصل من الامور الغیر العلمیه التی أقیم الدلیل علی إعتبارها مع قطع النظر عن إنسداد باب العلم الذی جعلوه موجبا للرجوع إلی الظن مطلقا أو فی الجمله و هی أمور:

الظنون المعتبره

اشاره

منها: الامارات المعموله فی إستنباط الاحکام الشرعیه من ألفاظ الکتاب و السنه

الامارات المعموله فی إستنباط الاحکام الشرعیه من ألفاظ الکتاب و السنه

اشاره

و هی علی قسمین:

القسم الاول:

ما یعمل لتشخیص مراد المتکلم عند إحتمال إراده خلاف ذلک، کأصاله الحقیقه عند إحتمال إراده المجاز و أصاله العموم و الاطلاق و مرجع الکل إلی أصاله عدم القرینه الصارفه عن المعنی الذی یقطع بإراده المتکلم الحکیم له لو حصل القطع بعدم القرینه و کغلبه إستعمال المطلق فی الفرد الشائع بناء علی عدم وصوله إلی حدالوضع و کالقرائن المقامیه التی یعتمدها أهل اللسان فی محاوراتهم، کوقوع الامر عقیب توهم الحظر و نحو ذلک و بالجمله الامور المعتبره عند أهل اللسان فی محاوراتهم، بحیث لو أراد المتکلم القاصد للتفهیم خلاف مقتضاها من دون نصب قرینه معتبره عد ذلک منه قبیحا.

و القسم الثانی: ما یعمل لتشخیص أوضاع الالفاظ و تمییز مجازاتها عن حقائقها و ظواهرها عن خلافها، کتشخیص أن لفظ (الصعید) موضوع لمطلق وجه الارض أو التراب الخالص و تعیین أن وقوع الامر عقیب توهم الحظر هل یوجب ظهوره فی الاباحه المطلقه و أن الشهره فی المجاز المشهور هل توجب إحتیاج الحقیقه إلی القرینه الصارفه من الظهور العرضی المسبب من الشهره، نظیر إحتیاج المطلق المنصرف إلی بعض أفراده.

و بالجمله، فالمطلوب فی هـذا القسم أن اللفظ ظاهر فی هـذا المعنی أو غیر ظاهر و فی القسم الاول أن الظاهر المفروغ عن کونه ظاهرا مراد أولا.

و الشک فی الاول مسبب عن الاوضاع اللغویه و العرفیه و فی الثانی عن إعتماد المتکلم علی القرینه و عدمه.

فالقسمان من قبیل الصغری و الکبری لتشخیص المراد.

القسم الاول و هو ما یعمل لتشخیص مراد المتکلم

اشاره

فاعتبـاره فی الجمله ممـا لاـ إشـکال فیه و لاـ خلاـف، لاـن المفروض کون تلـک الاـمور معتبره عنـد أهل اللسان فی محاوراتهم المقصود بها التفهیم و من المعلوم بدیهه أن طریق محاورات الشارع فی تفهیم

مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات أهل اللسان فى تفهيم مقاصدهم.

و إنما الخلاف و الاشكال وقع فى موضعين:

(۱) - أحدهما: جواز العمل بظواهر الكتاب.

(۲) - و الثانى: أن العمل بالظواهر مطلقا فى حق غير المخالطب بها قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج إلى إثبات إنسداد باب العلم فى الاحكام الشرعيه أم لا.

و الخلاف الاول ناظر إلى عدم كون المقصود بالخطاب إستفاده المطلب منه مستقلا.

و الخلاف الثانى ناظر إلى منع كون المتعارف بين أهل اللسان إعتماد غير من قصد إفهامه بالخطاب على ما يستفيده من الخطاب بواسطه أصاله عدم القرينه عند التخاطب.

فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى.

و أما الكبرى أعنى كون الحكم عند الشارع فى إستنباط مراداته من خطاباته المقصوده بها التفهيم ما هو المتعارف عند أهل اللسان فى الاستفاده فمما لا خلاف فيه و لا إشكال.

* * *

***** [۵۶] *****

أما الكلام فى الخلاف الاول

[تفصيل]

فتفصيله أنه ذهب جماعه من الاخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير و كشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم.

و أقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان أحدهما: الاخبار المتواتره المدعى ظهورها فى المنع عن ذلك مثل النبوى صلى الله عليه و آله :

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فليتبوء مَقْعَدَهُ مِنَ النَّار

و فى روايه أخرى:

من قال فى القرآن بغير علم فليتبوء مقعده من النار.

و فى نبوى ثالث:

(من فسر القرآن برأيه فقد إفترى على الله الكذب).

و عن أبى عبدالله عليه السلام :

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِه إن أصاب لم يؤجرو إن أخطأ سقط أبعد من السماء.

و فى النبوى العامى: ((مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِه فَأَصَاب فقد أخطأ).

و عن مولانا الرضا، عليه السلام ، عن أبيه، عن آبائه، عن

أمیر المؤمنین صلوات الله علیهم:

قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله : (إن الله عز و جل قال فی الحدیث القدسی: ما آمن بی من فسر کلامی برأیه و ما عرفنی من شبهنی بخلقی و ما علی دینی من إستعمل القیاس فی دینی).

و عن تفسیر العیاشی عن أبی عبدالله علیه السلام : (قال: مَنْ حَکَمَ بِرَأْیِهِ بَیْنَ اثْنَیْنِ فَقَدْ کَفَرَ وَ مَنْ فَسَّرَ بِرَأْیِهِ آیَهً مِنْ کِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ کَفَرَ.)

***** [۵۷] *****

و عن مجمع البیان: (إنه قد صرح عن النبی صلی الله علیه و آله و عن الائمه القائمین مقامه: أَنَّ تَفْسِیرَ الْقُرْآنِ لَا یَجُوزُ إِلَّا بِالْأَثَرِ الصَّحِیحِ وَ النَّصِّ الصَّرِیحِ.).

و قوله علیه السلام : لَیْسَ شَیْ ءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِیرِ الْقُرْآنِ

إن الایه یکون أولها فی شئ و آخرها فی شئ و هو کلام متصل ینصرف إلی وجوه).

و فی مرسله شبیب بن أنس عن أبی عبدالله علیه السلام : (إنه قال لابی حنیفه: أنت فقیه أهل العراق؟

قال: نعم.

قال: فبأی شئ تفتیهم؟

قال: بکتاب الله و سنه نبیه صلی الله علیه و آله

قال: یا أبا حنیفه! تعرف کتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ من المنسوخ؟

قال: نعم.

قال علیه السلام : یا أبا حنیفه! لَقَدِ ادَّعَیْتَ عِلْماً وَیْلَکَ مَا جَعَلَ اللَّهُ ذَلِکَ إِلَّا عِنْدَ أَهْلِ الْکِتَابِ الَّذِینَ أُنْزِلَ عَلَیْهِمْ وَیْلَکَ وَ لَا هُوَ إِلَّا عِنْدَ الْخَاصِّ مِنْ ذُرِّیَّهِ نَبِیِّنَا صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم مَا وَرَّثَکَ اللَّهُ مِنْ کِتَابِهِ حَرْفاً

- و فی روایه زید الشحام:

قال:

دَخَلَ قَتَادَهُ بْنُ دِعَامَهَ عَلَی أَبِی جَعْفَرٍ علیه السلام فَقَالَ له: أَنْتَ فَقِیهُ أَهْلِ الْبَصْرَهِ؟

فَقَالَ هَكَذَا يَزْعُمُونَ

فَقَالَ:

بَلَغَنِي أَنَّكَ تُفَسِّرُ الْقُرْآنَ

فَقَالَ:

نَعَمْ

... إلى أن قال:

يَا قَتَادَةُ إِنْ كُنْتَ قَدْ فَسَّرْتَ

الْقُرْآنَ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِکَ فَقَدْ هَلَکْتَ وَ أَهْلَکْتَ وَ إِنْ کُنْتَ أَخَذْتَهُ مِنَ الرِّجَالِ فَقَدْ هَلَکْتَ وَ أَهْلَکْتَ وَیْحَکَ یَا قَتَادَهُ إِنَّمَا یَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوطِبَ بِهِ

إلی غیر ذلک مما ادعی فی الوسائل، فی کتاب القضاء، تجاوزها عن حد التواتر.

و حاصل هذا الوجه یرجع إلی أن منع الشارع عن ذلک یکشف عن أن مقصود المتکلم لیس تفهیم مطالبه بنفس هذا الکلام، فلیس من قبیل المحاورات العرفیه.

و الجواب عن الاستدلال بها أنها لا تدل علی المنع عن العمل بالظواهر الواضحه المعنی بعد الفحص عن نسخها و تخصیصها و إراده خلاف ظاهرها فی الاخبار.

إذ من المعلوم أن هذا لا یسمی تفسیرا، فإن أحدا من العقلاء إذا رأی فی کتاب مولاه أنه أمره بشئ بلسانه المتعارف فی مخاطبته له، عربیا أو فارسیا أو غیرهما، فعمل به و امتثله، لم یعد هذا تفسیرا، إذ التفسیر کشف القناع.

ثم لو سلم کون مطلق حمل اللفظ علی معناه تفسیرا، لکن الظاهر أن المراد بالرأی هو الاعتبار

***** [۵۸] *****

العقلی الظنی الراجح إلی الاستحسان، فلا یشمل حمل ظواهر الکتاب علی معانیها اللغویه و العرفیه.

و حینئذ فالمراد بالتفسیر بالرأی: إما حمل اللفظ علی خلاف ظاهره أو أحد إحتمالیه، لرجحان ذلک فی نظره القاصر و عقله الفاتر.

و یرشدإلیه المروی عن مولانا الصادق، علیه السلام ، قال فی حدیث طویل:

وَ إِنَّمَا هَلَکَ النَّاسُ فِی الْمُتَشَابِهِ لِأَنَّهُمْ لَمْ یَقِفُوا عَلَی مَعْنَاهُ وَ لَمْ یَعْرِفُوا حَقِیقَتَهُ فَوَضَعُوا لَهُ تَأْوِیلًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ بِآرَائِهِمْ وَ اسْتَغْنَوْا بِذَلِکَ عَنْ مَسْأَلَهِ الْأَوْصِیَاءِ علیهم السلام فیعرفونهم.

و إما الحمل علی ما یظهر له فی بادی الرأی من المعانی العرفیه و اللغویه، من دون تأمل فی الادله العقلیه و من دون تتبع فی القرائن النقلیه،

مثل الآیات الاخر الداله علی خلاف هذا المعنی و الاخبار الوارده فی بیان المراد منها و تعیین ناسخها من منسوخها.

و مما یقرب هـذا المعنی الثانی و إن کان الاول أقرب عرفا، أن المنهی، فی تلک الاخبار، المخالفون الـذین یستغنون بکتاب الله عن أهل البیت، علیهم السلام ، بل یخطئونهم به.

و من المعلوم ضروره من مذهبنا تقدیم نص الامام، علیه السلام ، علی ظاهر القرآن، کما أن المعلوم ضروره من مذهبهم العکس.

و یرشدک إلی هذا ما تقدم فی رد الامام، (ع)، علی أبی حنیفه حیث أنه یعمل بکتاب الله.

و من المعلوم أنه إنما کان یعمل بظواهره، لا أنه کان یؤوله بالرأی، إذ لا عبره بالرأی عندهم مع الکتاب و السنه.

و یرشد إلی هذا قول أبی عبدالله، علیه السلام ، فی ذم المخالفین:

أَنَّهُمْ ضَرَبُوا الْقُرْآنَ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ وَ احْتَجُّوا بِالْمَنْسُوخِ وَ هُمْ یَظُنُّونَ أَنَّهُ النَّاسِخُ وَ احْتَجُّوا بِالْخَاصِّ وَ هُمْ یُقَدِّرُونَ أَنَّهُ الْعَامُّ وَ احْتَجُّوا بِأَوَّلِ الْآیَهِ وَ تَرَکُوا السُّنَّهَ فِی تَأْوِیلِهَا وَ لَمْ یَنْظُرُوا إِلَی مَا یَفْتَحُ الْکَلَامَ وَ إِلَی مَا یَخْتِمُهُ وَ لَمْ یَعْرِفُوا مَوَارِدَهُ وَ مَصَادِرَهُ إِذْ لَمْ یَأْخُذُوهُ عَنْ أَهْلِهِ فَضَلُّوا وَ أَضَلُّوا

و بالجمله، فالانصاف: یقتضی عدم الحکم بظهور الاخبار المذکوره فی النهی عن العمل بظاهر الکتاب بعد الفحص و التتبع فی سائر الادله، خصوصا الاثار الوارده عن المعصومین علیهم السلام ، کیف و لو دلت علی المنع من العمل علی هـذا الوجه دلت علی عدم جواز العمل بأحادیث أهل

***** [۵۹] *****

البیت علیه السلام.

ففی روایه سلیم بن قیس الهلالی عن أمیر المؤمنین علیه السلام : (إن أمر النبی صلی الله علیه و آله مثل القرآن، منه ناسخ و منسوخ و خاص و عام

و محکم و متشابه و قد کان یکون من رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم الکلام، یکون له وجهان، کلام عام و کلام خاص، مثل القرآن).

و فی روایه أسلم بن مسلم:

«إِنَ الْحَدِیثَ یُنْسَخُ کَمَا یُنْسَخُ الْقُرْآنُ .

هذا کله مع معارضه الاخبار المذکوره بأکثر منها، مما یدل علی جواز التمسک بظاهر القرآن: مثل خبر الثقلین المشهور بین الفریقین و غیرها، مما دل علی الامر بالتمسک بالقرآن و العمل بما فیه و عرض الاخبار المتعارضه بل و مطلق الاخبار علیه، ورد الشروط المخالفه للکتاب فی أبواب العقود و الاخبار الداله قولا و فعلا و تقریرا علی جواز التمسک بالکتاب.

مثل قوله، علیه السلام ، لما قال زراره: (من أین علمت أن المسح ببعض الرأس؟ فقال علیه السلام : لمکان الباء).

فعرفه مورد إستفاده الحکم من ظاهر الکتاب.

و قول الصادق، علیه السلام ، فی مقام نهی الدوانقی عن قبول خبر النمام:

إنه فاسق و قال الله: إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا (الایه).

و قوله علیه السلام : لابنه إسماعیل: (إن الله عز و جل یقول: «یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ»، فإذا شهد عندک المؤمنون فصدقهم).

و قوله، علیه السلام ، لمن أَطَالَ الْجُلُوسَ فی بیت الخلاء لاستماع الغناء، إعتذارا بأنه لم یکن شیئا أتاه برجله: (أما سمعت قول الله عز و جل: انَ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ اولئکَ کانَ عَنْهُ مَسْئُولًا).

و قوله، علیه السلام ، فی تحلیل العبد للمطلقه ثلاثا: (إنه زوج، قال الله عز و جل: حتی ینکح زوجا غیره) و فی عدم تحلیلها بالعقد المنقطع: إنه تعالی قال: فإن طلقها فلا جناح علیهما).

و تقریره، علیه السلام ، التمسک بقوله تعالی: (وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ)

و أنه نسخ بقوله تعالى (وَ لا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكات .

***** [۶۰] *****

و قوله، عليه السلام : فى روايه عبدالاعلى، فى حكم من عثر، فوقع ظفره، فجعل على إصبعه مراره: (إن هذا و شبهه يعرف من كتاب الله: ما جعل عليكم فى الدين من حرج.

ثم قال: إمسح عليه)، فأحال، عليه السلام ، معرفه حكم المسح على إصبعه المغطى بالمراره إلى الكتاب، موميا إلى أن هذا لا يحتاج إلى السؤال، لوجوده فى ظاهر القرآن.

و لا يخفى أن إستفاده الحكم المذكور من ظاهر الايه الشريفه مما لا يظهر إلا للمتأمل المدقق، نظرا إلى أن الايه الشريفه إنما تدل على نفى وجوب الحرج، أعنى المسح على نفس الاصبع، فيدور الامر فى بادى النظر بين سقوط المسح رأسا و بين بقائه مع سقوط قيد مباشره الماسح للممسوح، فهو بظاهره لا يدل على ما حكم به الامام، عليه السلام ، لكن يعلم عند التأمل أن الموجب للحرج هو إعتبار المباشره فى المسح، فهو الساقط دون أصل المسح، فيصير نفى الحرج دليلا على سقوط إعتبار المباشره فى المسح، فيمسح على الاصبع المغطى.

فإذا أحال الامام، عليه السلام ، إستفاده مثل هذا الحكم إلى الكتاب، فكيف يحتاج نفى وجوب الغسل أو الوضوء، عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الايه المذكوره، أو غير ذلك من الاحكام التى يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن، إلى ورود التفسير بذلك من أهل البيت عليهم السلام.

و من ذلك ما ورد من: (أن المصلى أَرْبَعاً فِي السَّفَر إن قرئت عليه آيه القصر وجب عليه الاعاده و إلا فلا).

و فى بعض الروايات (إن قرئت عليه و فسرت له).

و الظاهر و لو بحكم أصاله الاطلاق فى باقى الروايات أن المراد من

تفسیرها له بیان أن المراد من قوله تعالی: (لا جناح علیکم أن تقصروا)، بیان الترخیص فی أصل تشریع القصر و کونه مبنیا علی التخفیف، فلا ینافی تعین القصر علی المسافر و عدم صحه الاتمام منه و مثل هذه المخالفه للظاهر یحتاج إلی التفسیر بلا شبهه.

و قد ذکر زراره و محمد بن مسلم للامان، علیه السلام ، : (إن الله تعالی قال: (فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُناح و لم یقل: إفعلوا، فأجاب، علیه السلام ، بأنه من قبیل قوله تعالی: (فَمَنْ حَجَ الْبَیْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَیْهِ أَنْ یَطَّوَّفَ بِهِما).

و هذا أیضا یدل علی تقریر الامام علیه السلام لهما فی التعرض لاستفاده الاحکام من الکتاب

***** [۶۱] *****

و الدخل و التصرف فی ظواهره.

و من ذلک إستشهاد الامام علیه السلام بآیات کثیره، مثل الاستشهاد لحلیه بعض النسوان بقوله تعالی: (وَ أُحِلَ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ و فی عدم جواز طلاق العبد بقوله تعالی: (عَبْداً مَمْلُوکاً لا یَقْدِرُ عَلی شَیْ ءٍ).

و من ذلک الاستشهاد لحلیه بعض الحیوانات بقوله تعالی: (قُلْ لا أَجِدُ فی ما أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّماً) (الایه).

إلی غیر ذلک مما لا یحصی.

الثانی: من وجهی المنع إنا نعلم بطرو التقیید و التخصیص و التجوز فی أکثر ظواهرالکتاب.

و ذلک مما یسقطها عن الظهور.

و فیه أولا، النقض بظواهر السنه، فإنا نقطع بظرو مخالفه الظاهر فی أکثرها.

و ثانیأ، أن هذا لا یوجب السقوط و إنما یوجب الفحص عما یوجب مخالفه الظاهر.

فإن قلت: العلم الاجمالی به وجود مخالفات الظواهر لا یرتفع أثره و هو وجوب التوقف بالفحص و لذا لو تردد اللفظ بین معنیین أو علم إجمالا بمخالفه أحد الظاهرین لظاهر الاخر کما فی العامین من وجه و شبههما - وجب التوقف فیه

و لو بعد الفحص.

قلت: هـذه شـبهه ربمـا تورد على من إسـتدل على وجوب الفحص عن المخصـص فى العمومات بثبوت العلم الاجمالى به وجود المخصصات.

فإن العلم الاجمالى إما أن يبقى أثره و لو بعد العلم التفصيلى به وجود عده مخصصات و إما أن لا يبقى.

فإن بقى فلا يرتفع بالفحص و إلا فلا مقتضى للفحص.

و تندفع هذا الشبهه: بأن المعلوم إجمالا هو وجود مخالفات كثيره فى الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلا بعد الفحص.

و أما وجود مخالفات فى الواقع زائدا على ذلك فغير معلوم.

فحينئذ لا يجوز العمل قبل الفحص، لاحتمال وجود مخصص يظهر بعد الفحص و لا يمكن نفيه بالاصل لاجل العلم الاجمالى.

و أما بعد الفحص فإحتمال وجود المخصص فى الواقع ينفى بالاصل السالم عن

العلم الاجمالى.

و الحاصل: أن المنصف لا يجد فرقا بين ظاهر الكتاب و السنه، لا قبل الفحص و لا بعده.

* * *

ثم إنك قد عرفت أن العمده فى منع الاخباريين من العمل بظواهر الكتاب هى الاخبار المانعه عن تفسير القرآن.

إلا أنه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافيه، فى آخر كلامه، أن المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الاصل.

و العمل بظواهر الاخبار خرج بالـدليل، حيث قال بعـد إثبات أن فى القرآن محكمات و ظواهر و أنه مما لا يصـح إنكاره و ينبغى النزاع فى جواز العمل بالظواهر و أن الحق مع الاخباريين - ما خلاصته: (إن التوضيح يظهر بعد مقدمتين.

الاولى: أن بقـاء التكليف ممـا لاـ شك فيه و لزوم العمل بمقتضاه موقوف على الافهام و هو يكون فى الاكثر بالقول و دلالته فى الاكثر تكون ظنيه، إذ مدار الافهام على إلقاء الحقائق مجرده عن القرينه و على ما يفهمون و إن

كان إحتمال التجوز و خفاء القرينه باقيا.

الثانيه: أن المتشابه كما يكون فى أصل اللغه كذلك يكون بحسب الاصطلاح، مثل أن يقول أحد:

(أنا أستعمل العمومات و كثيرا ما أريد الخصوص من غير قرينه و ربما أخاطب أحدا و أريد غيره و نحو ذلك).

فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده و لا يحصل لنا الظن به.

و القرآن من هذا القبيل، لانه نزل على إصطلاح خاص.

لا أقول على وضع جديد، بل أعم من أن يكون ذلك أو يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب و مع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها، كالمقطعات.

ثم قال: - قال سبحانه: (فيه آيات محكمات هن أم الكتاب و أخر متشابهات)، الايه، ذم على إتباع المتشابه و لم يبين لهم المتشابهات: ماهى و كم هى، بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ و جعل البيان موكولا إلى خلفائه و النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، نهى الناس عن التفسير بالاراء.

و جعلوا الاصل عدم العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

***** [۶۳] *****

إذا تمهدت المقدمتان، فنقول: مقتضى الاولى العمل بالظواهر و مقتضى الثانيه عدم العمل، لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه و ما بقى ظهوره مندرج فى الاصل المذكور.

فنطالب بدليل جواز العمل، لان الاصل الثابت عند الخاصه هو عدم جواز العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

لا يقال: إن الظاهر من المحكم و وجوب العمل بالمحكم إجماعى.

لانا نمنع الصغرى، إذ المعلوم عندنا مساواه المحكم للنص.

و أما شموله للظاهر فلا إلى أن قال: - لا يقال: إن ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار أيضا، لما فيها من الناسخ و المنسوخ و المحكم و المتشابه و

العام و المخصص و المطلق و المقيد.

لانا نقول: إنا لو خلينا و أنفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب و السنه مع عدم نصب القرينه على خلافها.

و لكن منعنا من ذلک فى القرآن للمنع من إتباع المتشابه و عدم بيان حقيقته و منعنا رسول الله، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، عن تفسير القرآن.

و لا ريب فى أن غير النص محتاج إلى التفسير.

و أيضا ذم الله تعالى من إتباع الظن و كذا الرسول، صلى الله عليه و آله و أوصيائه عليهم السلام و لم يستثنوا ظواهر القرآن إلى أن قال: - و أما الاخبار، فقد سبق أن أصحاب الائمه، عليهم السلام ، كانوا عاملين باخبار الاحاد من غير فحص عن مخصص أو معارض ناسخ أو مقيد و لولا هذا لكنا فى العمل بظواهر الاخبار أيضا من المتوقفين)، إنتهى.

أقول: و فيه مواقع للنظر، سيما فى جعل العمل بظواهر الاخبار من جهه قيام الاجماع العملى و لولاه لتوقف فى العمل بها أيضا، إذ لا يخفى أن عمل أصحاب الائمه، عليهم السلام ، بظواهر الاخبار لم يكن لدليل خاص شرعى وصل إليهم من أئمتهم و إنما كان أمرا مركوزا فى أذهانهم بالنسبه إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لاجل الافاده و الاستفاده، سواء كان من الشارع أم غيره.

و هذا المعنى جار فى القرآن أيضا على تقدير كونه ملقى للافاده و الاستفاده على ما هو الاصل فى خطاب كل متكلم.

نعم، الاصل الاولى هى حرمه العمل بالظن، على ما عرفت مفصلا.

لكن

الخارج منه ليس خصوص ظواهر الاخبار حتى يبقى الباقى، بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشى عن كلام كل متكلم ألقى إلى غيره للافهام.

ثم إن ما ذكره من عدم العلم

بکون الظواهر من المحکمات و إحتمال کونها من المتشابهات ممنوع: أولاـ بأن المتشابه لا یصدق علی الظواهر، لا لغه و لا عرفا، بل یصح سلبه عنه.

فالنهی الوارد عن إتباع المتشابه لا یمنع، کما إعترف به فی المقدمه الاولی، من أن مقتضی القاعده وجوب العمل بالظواهر.

و ثانیا، بأن إحتمال کونها من المتشابه لا ینفع فی الخروج عن الاصل الذی اعترف به.

و دعوی إعتبار العلم بکونها من المحکم هدم لما إعترف به من أصاله حجیه الظواهر، لان مقتضی ذلک الاصل جواز العمل إلا أن یعلم کونه مما نهی الشارع عنه.

و بالجمله، فالحق ما اعترف به، قدس سره ، من أنا لو خلینا و أنفسنا، لعملنا بظواهر الکتاب.

و لا بد للمانع من إثبات المنع.

ثم إنک قد عرفت مما ذکرنا أن خلاف الاخباریین فی ظواهر الکتاب لیس فی الوجه الذی ذکرنا، من إعتبار الظواهر اللفظیه فی الکلمات الصادره لافاده المطلب و إستفادته.

و إنما یکون خلافهم فی أن خطابات الکتاب لم یقصد بها إستفاده المراد من أنفسها، بل بضمیمه تفسیر أهل الذکر أو أنها لیست بظواهر بعد إحتمال کون محکمها من المتشابه، کما عرفت من کلام السید المتقدم.

و ینبغی التنبیه علی أمور

الاول

إنه ربما یتوهم بعض: (أن الخلاف فی إعتبار ظواهر الکتاب قلیل الجدوی، إذ لیست آیه متعلقه بالفروع أو الاصول إلا ورد فی بیانها أو فی الحکم الموافق لها خبر أو أخبار کثیره، بل إنعقد الاجماع علی أکثرها.

مع أن جل آیات الاصول و الفروع، بل کلها، مما تعلق بالحکم فیها بأمور مجمله لا یمکن العمل بها إلا بعد أخذ تفصیلها من الاخبار)، إنتهی.

«النراقی، مناهج الاحکام، ص ۱۵۸».

أقول: و لعله قصر نظره علی الایات الوارده فی العبادات، فإن أغلبها من قبیل ما

ذکره و إلا فالاطلاقات الوارده فی المعاملات مما یتمسک بها فی الفروع الغیر المنصوصه أو المنصوصه بالنصوص المتکافئه کثیره جدا.

مثل: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) و (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) و (فَرِهانٌ مَقْبُوضَةٌ) و (لا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ) و (لا تَقْرَبُوا مالَ الْيَتِيمِ) و (أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ) و (إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا) و (لَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ) و (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ) و (عَبْداً مَمْلُوكاً لا يَقْدِرُ عَلى شَيْءٍ) و (ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ) و غیر ذلک مما لا یحصی.

بل و فی العبادات أیضا کثیره، مثل قوله: (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ).

و آیات التیمم و الوضوء و الغسل.

و هذا العمومات و إن ورد فیها أخبار فی الجمله، إلا أنه لیس کل فرع مما یتمسک فیه بالایه ورد فیه خبر سلیم عن المکافئ، فلاحظ وتتبع.

الثانی

إنه إذا إختلف القراءه فی الکتاب علی وجهین مختلفین فی المؤدی، کما فی قوله تعالی: (حَتَّى

يَطْهُرْنَ)، حیث قرء بالتشدید من المتطهر الظاهر فی الاغتسال و بالتخفیف من الطهاره الظاهره فی النقاء عن الحیض.

فلا یخلو: إما أن نقول بتواتر القراء ات کلها، کما هو المشهور، خصوصا فی ما کان الاختلاف فی الماده و إما أن لا نقول، کما هو مذهب جماعه.

فعلی الاول، فهما بمنزله آیتین تعارضتا، لا بد من الجمع بینهما بحمل الظاهر علی النص أو علی الاظهر و مع التکافؤ لا بد من الحکم بالتوقف و الرجوع إلی غیرهما.

و علی الثانی، فإن ثبت جواز الاستدلال بکل قراءه، کما ثبت بالاجماع جواز القراءه بکل قراءه، کان الحکم کما تقدم.

و إلا فلا بد من التوقف فی محل التعارض و الرجوع إلی القواعد، مع عدم

المرجح أو مطلقا بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا، كما هو الظاهر.

فيحكم بإستصحاب الحرمه قبل الاغتسال، إذ لم يثبت تواتر التخفيف، أو بالجواز بناء على عموم قوله تعالى: (فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ)، من حيث الزمان، خرج منه أيام الحيض على الوجهين فى كون المقام من إستصحاب حكم المخصص أو العمل بالعموم الزمانى.

الثالث

إن وقوع التحريف فى القرآن، على القول به، لايمنع من التمسك بالظواهر، لعدم العلم الاجمالى بإختلال الظواهر بذلك، مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهه الغير المحصوره.

مع أنه لو كان من قبيل الشبهه المحصوره، أمكن القول بعدم قدحه، لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقه بالاحكام الشرعيه العمليه التى أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب، فافهم.

الرابع

قد يتوهم:

(أن وجوب العمل بظواهر الكتاب بالاجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظاهره، لان من تلك الظواهر ظاهر الايات الناهيه عن العمل بالظن مطلقا حتى ظواهر الكتاب).

و فيه: أن فرض وجود الدليل على حجيه الظواهر موجب لعدم ظهور الايات الناهيه فى حرمه العمل بالظواهر، مع أن ظواهر الايات الناهيه لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجيه أنفسها، إلا أن يقال إنها لا تشمل أنفسها.

فتأمل.

و بإزاء هذا التوهم توهم:

(أن خروج ظواهر الكتاب عن الايات الناهيه ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصص، لان وجود القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم).

و فيه: ما لا يخفى.

و أما التفصيل الاخر

فهو الذى يظهر من صاحب القوانين، قدس سره ، فى آخر مسأله حجيه الكتاب و فى أول مسأله الاجتهاد و التقليد.

و هو الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجه بالنسبه إليه من باب الظن الخاص، سواء كان مخاطبا، كما فى الخطابات الشفاهيه، أم لا، كما فى الناظر فى الكتب المصنفه، لرجوع كل من ينظر إليها و بين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبه إلى أخبار الائمه الصادره عنهم فى مقام الجواب عن سؤال السائلين و بالنسبه إلى الكتاب العزيز، بناء على عدم كون خطاباته موجهه إلينا و عدم كونه من باب تأليف المصنفين.

فالظهور اللفظى ليس حجه حينئذ لنا، إلا من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند إنسداد باب العلم.

و يمكن توجيه هذا التفصيل: بأن الظهور اللفظى ليس حجه إلا من باب الظن النوعى.

و هو كون اللفظ بنفسه لو خلى و طبعه مفيدا للظن بالمراد.

فإذا كان مقصود المتكلم من الكلام إفهام من يقصد إفهامه، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه

فى خلاف المراد، بحيث لو فرض وقوعه فى خلاف المقصود، كان إما لغفله منه فى الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام الملقى إليه و إنما لغفله من المتكلم فى إلقاء الكلام على وجه يفى بالمراد.

و معلوم أن إحتمال الغفله من المتكلم أو السامع إحتمال مرجوح فى نفسه مع إنعقاد الاجماع من العقلاء و العلماء على عدم الاعتناء بإحتمال الغفله فى جميع أمور العقلاء، أقوالهم و أفعالهم.

و أما إذا لم يكن الشخص مقصودا بالافهام، فوقوعه فى خلاف المقصود لا ينحصر سببه فى الغفله.

فإنا إذا لم نجد فى آيه أو روايه ما يكون صارفا عن ظاهرها و احتملنا ان يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينه قد خفيت علينا، فلا يكون هذا الاحتمال لاجل غفله من المتكلم أو منا، إذ لا يجب على المتكلم إلا نصب القرينه لمن قصد إفهامه، مع أن عدم تحقق الغفله من المتكلم فى محل

***** [۶۸] *****

الكلام مفروض لكونه معصوما.

و ليس إختفاء القرينه علينا مسببا عن غفلتنا عنها، بل لدواعى الاختفاء الخارجه عن مدخليه المتكلم و من ألقى إليه الكلام.

فليس هنا شئ يوجب بنفسه الظن بالمراد، حتى لو فرضنا الفحص.

فإحتمال وجود القرينه حين الخطاب و إختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها و لم نجدها.

إذ لا يحكم العاده و لو ظنا، بأنها لو كانت لظفرنا بها، إذ كثير من الامور قد إختفت علينا.

بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما إختفى علينا من الاخبار و القرائن أكثر مما ظفرنا بها، مع أنا لو سلمنا حصول الظن بإنتفاء القرائن المتصله، لكن القرائن الحاليه و ما اعتمد عليه المتلكم من الامور العقليه أو النقليه الكليه أو الجزئيه المعلومه عند المخاطب الصارفه لظاهر الكلام

ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد البحث و الفحص.

و لو فرض حصول الظن من الخارج بإراده الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظنا مستندا إلى الكلام، كما نبهنا عليه فى أول المبحث.

و بالجمله، فظواهر الالفاظ حجه، بمعنى عدم الاعتناء بإحتمال إراده خلافها، إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفله المتكلم فى كيفيه الافاده أو المخاطب فى كيفيه الاستفاده، لان إحتمال الغفله مما هو مرجوح فى نفسه و متفق على عدم الاعتناء به فى جميع الامور دون ما إذا كان الاحتمال مسببا عن إختفاء أمور لم تجر العاده القطعيه أو الظنيه بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

و من هنا يظهر: أن ما ذكرنا سابقا، من إتفاق العقلاء و العلماء على العمل بظواهر الكلام فى الدعاوى و الاقارير و الشهادات و الوصايا و المكاتبات، لا ينفع فى رد هذا الفصيل، إلا أن يثبت كون أصاله عدم القرينه حجه من باب التعبد و دون إثباتها خرط القتاد.

و دعوى: (أن الغالب إتصال القرائن، فإحتمال إعتماد المتكلم على القرينه المنفصله مرجوح لندرته)، مردوده: بأن من المشاهد المحسوس تطرق التقييد و التخصيص إلى أكثر العمومات و الاطلاقات مع عدم وجوده فى الكلام.

و ليس إلا لكون الاعتماد فى ذلك كله على القرائن المفصله، سواء كانت منفصله عند الاعتماد كالقرائن العقليه و النقليه الخارجيه أم كانت مقاليه متصله، لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك، لعروض التقطيع للاخبار أو حصول التفاوت من جهه النقل بالمعنى أو غير ذلك.

فجميع ذلك مما لا يحصل الظن بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

مع إمكان أن يقال: إنه لو حصل الظن لم يكن على إعتباره دليل خاص.

نعم، الظن الحاصل فى مقابل إحتمال الغفله الحاصله للمخاطب أو المتكلم مما أطبق عليه العقلاء فى

جميع أقوالهم و أفعالهم. هذا غايه ما يمكن

***** [۶۹] *****

من التوجيه لهذا التفصيل.

* * *

و لكن الانصاف: أنه لا فرق فى العمل بالظهور اللفظى و أصاله عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه و من لم يقصد، فإن جميع ما دل من إجماع العلماء و أهل اللسان على حجيه الظاهر بالنسبه إلى من قصد إفهامه جار فيما يقصد، لان أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلم إلى مخاطب يحكمون بإراده ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينه صارفه بعد الفحص فى مظان وجودها و لا يفرقون فى إستخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب و عدمه.

فإذا وقع المكتوب الموجه من شخص إلى شخص بيد ثالث، فلا يتأمل فى إستخراج مرادات المتكلم من الخطاب المتوجه إلى المكتوب إليه.

فإذا فرضنا إشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منهم، فلا يجوز له الاعتذار فى ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى.

و هذا واضح لمن راجع الامثله العرفيه، هذا حال أهل اللسان فى الكلمات الوارده إليهم.

و أما العلماء، فلا خلاف بينهم فى الرجوع إلى أصاله الحقيقه فى الالفاظ المجرده عن القرائن الموجه من متكلم إلى مخاطب، سواء كان ذلک فى الاحكام الجزئيه، كالوصايا الصادره عن الموصى المعين إلى شخص معين، ثم مست الحاجه إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه، فإن العلماء لا يتأملون فى الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلک الكلام الموجه إلى الموصى إليه المقصود و كذا فى الاقارير، أم كان فى الاحكام الكليه، كالاخبار الصادره عن الائمه، عليهم السلام ، مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم لا غير، فإنه لم يتأمل أحد من العلماء فى إستفاده الاحكام من ظواهرها معتذرا بعدم الدليل على

حجیه أصاله عدم القرینه بالنسبه إلی غیر المخاطب و من قصد إفهامه.

و دعوی: (کون ذلک منهم للبناء علی کون الاخبار الصادره عنهم، علیهم السلام ، من قبیل تألیف المصنفین)، واضحه الفساد.

مع أنها لو صحت لجرت فی الکتاب العزیز، فإنه أولی بأن یکون من هذا القبیل، فترتفع ثمره التفصیل المذکور، لان المفصل معترف بأن ظاهر الکلام الذی هو من قبیل تألیف المؤلفین حجه بالخصوص، لا لدخوله فی مطلق الظن.

و إنما کلامه فی إعتبار ظهور الکلام الموجه إلی مخاطب خاص بالنسبه إلی غیره.

و الحاصل: أن القطع حاصل لکل متتبع فی طریقه فقهاء المسلمین بأنهم یعملون بظواهر الاخبار من دون إبتناء ذلک علی حجیه الظن المطلق الثابته بدلیل الانسداد، بل یعمل بها من یدعی الانفتاح و ینکر العمل بأخبار الآحاد، مدعیا کون معظم الفقه معلوما بالاجماع و الاخبار المتواتره.

***** [۷۰] *****

و یدل علی ذلک أیضا سیره أصحاب الائمه، علیهم السلام ، فإنهم کانوا یعملون بظواهر الاخبار الوارده إلیهم من الائمه الماضین، علیهم السلام ، کما کانوا یعملون بظواهر الاقوال التی سمعوها من إئمتهم، علیهم السلام ، لا یفرقون بینهما إلا بالفحص و عدمه، کما سیأتی.

و الحاصل: أن الفرق فی حجیه أصاله الحقیقه و عدم القرینه بین المخاطب و غیره مخالف للسیره القطعیه من العلماء و أصحاب الائمه علیهم السلام.

هذا کله، مع أن التوجیه المذکور لذلک التفصیل، لابتنائه علی الفرق بین أصاله عدم الغفله و الخطأ فی فهم المراد و بین مطلق أصاله عدم القرینه، یوجب عدم کون ظواهر الکتاب من الظنون المخصوصه و إن قلنا بشمول الخطاب للغائبین، لعدم جریان أصاله عدم الغفله فی حقهم مطلقا.

فما ذکره من إبتناء کون ظواهر الکتاب ظنونا مخصوصه علی شمول الخطاب للغائبین

غیر سدید، لان الظن المخصوص إن کان هو الحاصل من المشافهه الناشی عن ظن عدم الغفله و الخطأ، فلا یجری فی حق الغائبین و إن قلنا بشمول الخطاب لهم و إن کان هو الحاصل من أصاله عدم القرینه فهو جار فی الغائبین و إن لم یشملهم الخطاب.

و مما یمکن أن یستدل به أیضا زیاده علی ما مر من إشتراک أدله حجیه الظواهر من إجماعی العلماء و أهل اللسان ما ورد فی الاخبار المتواتره معنی، من الامر بالرجوع إلی الکتاب و عرض الاخبار علیه، فإن هذه الظواهر المتواتره حجه للمشافهین بها، فیشترک غیر المشافهین، فیتم المطلوب، کما لا یخفی.

و مما ذکرنا تعرف النظر فیما ذکره المحقق القمی، رحمه الله، بعدما ذکر من عدم حجیه ظواهر الکتاب بالنسبه إلینا بالخصوص، بقوله: (فإن قلت: إن أخبار الثقلین تدل علی کون ظاهر الکتاب حجه لغیر المشافهین بالخصوص.

فأجاب عنه: بأن روایه الثقلین ظاهره فی ذلک، لاحتمال کون المراد التمسک بالکتاب بعد ورود تفسیره عن الائمه، علیهم السلام ، کما یقوله الاخباریون.

و حجیه ظاهر روایه الثقلین بالنسبه إلینا مصادره، إذ لا فرق بین ظواهر الکتاب و السنه فی حق غیر المشافهین بها).

و توضیح النظر: أن العمده فی حجیه ظواهر الکتاب غیر خبر الثقلین من الاخبار المتواتره الآمره

بإستنباط الاحکام من ظواهر الکتاب.

و هذه الاخبار تفید القطع بعدم إراده الاستدلال بظواهر الکتاب بعد ورود تفسیرها عن الائمه، علیهم السلام و لیست ظاهره فی ذلک حتی یکون التمسک بظاهرها لغیر المشافهین بها مصادره.

و أما خبر الثقلین، فیمکن منع ظهوره إلا فی وجوب إطاعتهما و حرمه مخالفتهما و لیس فی مقام إعتبار الظن الحاصل بهما فی تشخیص الاطاعه و المعصیه، فافهم.

ثم إن لصاحب

المعالم، رحمه الله، فی هذا المقام کلاما یحتمل التفصیل المتقدم، لا بأس بالاشاره إلیه.

قال: – فی الدلیل الرابع من أدله حجیه خبر الواحد، بعد ذکر إنسداد باب العلم فی غیر الضروری من الاحکام، لفقد الاجماع و السنه المتواتره و وضوح کون أصل البراءه لا یفید غیر الظن و کون الکتاب ظنی الدلاله – ما لفظه: لا یقال: إن الحکم المستفاد من ظواهر مقطوع لا ـ مظنون و ذلک بضمیمه مقدمه خارجیه و هی قبح خطاب الحکیم بما له ظاهر و هو یرید خلافه من غیر دلاله تصرف عن ذلک الظاهر.

سلمنا و لکن ذلک ظن مخصوص، فهو من قبیل الشهاده لا یعدل عنه إلی غیره إلا بدلیل.

لانا نقول: أحکام الکتاب کلها من قبیل خطاب المشافهه.

و قد مر أنه مخصوص بالموجودین فی زمن الخطاب و أن ثبوت حکمه فی حق من تأخر إنما هو بالاجماع و قضاء الضروره بإشتراک التکلیف بین الکل.

و حینئذ فمن الجائز أن یکون قد إقترن ببعض تلک الظواهر ما یدلهم علی إراده خلافها.

و قد وقع ذلک فی مواضع علمناها بالاجماع و نحوه، فیحتمل الاعتماد فی تعریفنا لسائرها علی الامارات المفیده للظن القوی و خبر الواحد من جملتها.

و مع قیام هذا الاحتمال ینفی القطع بالحکم.

و یستوی حینئذ الظن المستفاد من ظاهر الکتاب و الحاصل من غیره بالنظر إلی إناطه التکلیف به، لابتناء الفرق بینهما علی کون الخطاب متوجها إلینا و قد تبین خلافه و لظهور إختصاص الاجماع و الضروره الدالین علی المشارکه فی التکلیف المستفاد من ظاهر الکتاب بغیر صوره وجود الخبر الجامع للشرائط الاتیه المفیده للظن)، إنتهی کلامه.

***** [۷۲] *****

و لا یخفی: أن فی کلامه، قدس سره ، علی إجماله و إشتباه المراد منه

كما يظهر من المحشين مواقع النظر و التأمل.

ثم إنك قد عرفت:

أن مناط الحجيه و الاعتبار فى دلاله الالفاظ هو الظهور العرفى و هو كون الكلام بحيث يحمل عرفا على ذلك المعنى و لو بواسطه القرائن المقاميه المكتنفه بالكلام.

فلا فرق بين إفادته الظن بالمراد و عدمها و لا بين وجود الظن الغير المعتبر على خلافه و عدمه، لان ما ذكرنا من الحجه على العمل بها جار فى جميع الصور المذكوره.

و ما ربما يظهر من العلماء من التوقف فى العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه مع إعترافهم بعدم حجيه الشهره - فليس من جهه مزاحمه الشهره لدلاله الخبر الصحيح من عموم أو إطلاق، بل من جهه مزاحمتها للخبر من حيث الصدور، بناء على أن ما دل من الدليل على حجيه الخبر الواحد من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور و لذا لايتأملون فى العمل بظواهر الكتاب و السنه المتواتره الصدور إذا عارضها الشهره.

فالتأمل فى الخبر المخالف للمشهور إنما هو إذا خالفت الشهره نفس الخبر، لا عمومه أو إطلاقه.

فلا يتأملون فى عمومه إذا كانت الشهره على التخصيص.

نعم، ربما يجرى على لسان بعض متأخرى المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجيه الظواهر إذا لم تفد الظن او إذا حصل الظن الغير المعتبر على خلافها.

لكن الانصاف: أنه مخالف لطريقه أرباب اللسان و العلماء فى كل زمان و لذا عد بعض الاخباريين، كالاصوليين، إستصحاب حكم العام و المطلق حتى يثبت المخصص و المقيد من الاستصحابات المجمع عليها.

و هذا و إن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح إلا بالتوجيه، إلا أن الغرض من الاستشهاد به بيان كون هذه القاعده إجماعيه.

و ربما فصل بعض من المعاصرين تفصيلا يرجع حاصله إلى: (أن الكلام

إن كـان مقرونـا بحال أو مقال يصـلح أن يكون صارفا عن المعنى الحقيقى فلا يتمسك فيه بأصاله الحقيقه و إن كان الشک فى أصل وجود الصارف أو كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفا، فيعمل على أصاله الحقيقه).

و هذا تفصيل حسن متين، لكنه تفصيل فى العمل بأصاله الحقيقه عند الشک فى الصارف، لا

***** [۷۳] *****

فى حجيه الظهور اللفظى و مرجعه إلى تعيين الظهور العرفى و تمييزه عن موارد الاجمـال، فـإن اللفـظ فى القسم الاول يخرج عن الظهور إلى الاجمال بشهاده العرف.

و لـذا توقف جماعه فى المجاز المشـهور و العام المتعقب بضـمير يرجع إلى بعض أفراده و الجمل المتعدده المتعقبه للاسـتثناء و الامر و النهى الواردين فى مظان الحظر أو الايجاب، إلى غير ذلک مما احتف اللفظ بحال او مقال يصلح لكونه صارفا.

و لم يتوقف أحـد فى عـام بمجرد إحتمـال دليل منفصل يحتمل كونه مخصـصا له، بل ربما يعكسون الامر فيحكمون بنفى ذلک الاحتمال و إرتفاع الاجمال لاجل ظهور العام.

و لـذا لو قال المولى: أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولى إنه لا تكرم زيدا و اشترک زيد بين عالم و جاهل، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الاجمال بواسطه العموم، فيحكمون بإراده زيد الجاهل من النهى.

و بإزاء التفصـيل المذكور تفصـيل آخر ضعيف و هو: (أن إحتمال إراده خلاف مقتضى اللفظ إن حصل من أماره غير معتبره فلا يصح رفع اليد عن الحقيقه و إن حصل من دليل معتبر فلا يعمل بأصاله الحقيقه.

و مثـل له بمـا إذا ورد فى السـنه المتواتره عـام و ورد فيهـا أيضـا خطاب مجمل يوجب الاجمال فى ذلک العام و لا يوجب الظن بالواقع.

قال – : فلا دليل

على لزوم العمل بالاصل تعبدا.

ثم قال - : و لا يمكن دعوى الاجماع على لزوم العمل بأصاله الحقيقه تعبدا، فإن أكثر المحققين توقفوا فى ما إذا تعارض الحقيقه المرجوحه مع المجاز الراجح) إنتهى.

و وجه ضعفه يظهر مما ذكر، فإن التوقف فى ظاهر خطاب لاجل إجمال خطاب آخر محتمل لكونه معارضا، مما لم يعهد من أحد من العلماء، بل لا يبعد ما تقدم من حمل المجمل فى أحد الخطابين على المبين فى الخطاب الاخر.

و أما قياس ذلك على مسأله تعارض الحقيقه المرجوحه مع المجاز الراجح، فعلم فساده مما ذكرنا فى التفصيل المتقدم، من أن الكلام المكتنف بما يصلح أن يكون صارفا قد إعتمد عليه المتكلم فى إراده خلاف الحقيقه لا يعد من الظواهر، بل من المجملات.

و كذلك المتعقب بلفظ يصلح للصارفيه كالعام المتعقب بالضمير و شبهه مما تقدم.

القسم الثانى و هو الظن الذى يعمل لتشخيص الظواهر

كتشخيص أن اللفظ المفرد الفلانى، كلفظ الصعيد أو صيغه إفعل، أو أن المركب الفلانى، كالجمله الشرطيه، ظاهر بحكم الوضع فى المعنى الفلانى و أن الامر الواقع عقيب الحظر ظاهر بقرينه وقوعه فى مقام رفع الحظر - فى مجرد رفع الحظر دون الالزام و الظن الحاصل هنا يرجع إلى الظن بالوضع اللغوى أو الانفهام العرفى و الاوفق بالقواعد عدم حجيه الظن هنا، لان الثابت المتيقن هى حجيه الظواهر.

و أما حجيه الظن فى أن هذا ظاهر، فلا دليل عليه، عدا وجوه ذكروها فى إثبات جزئى من هذه المسأله.

و هى حجيه قول اللغويين فى الاوضاع.

فإن المشهور كونه من الظنون الخاصه التى ثبت حجيتها مع قطع النظر عن إنسداد باب العلم فى الاحكام الشرعيه و إن كانت الحكمه فى إعتبارها إنسداد باب العلم فى غالب مواردها، فإن الظاهر أن حكمه إعتبار أكثر

الظنون الخاصه، كأصاله الحقيقه التقدم ذكرها و غيرها، إنسداد باب العلم فى غالب مواردها من العرفيات و الشرعيات.

و المراد بالظن المطلق ما ثبت إعتباره من أجل إنسداد باب العلم به خصوص الاحكام الشرعيه و بالظن الخاص ما ثبت إعتباره، لا لاجل الاضطرار إلى إعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم.

* * *

و كيف كان، فاستدلوا على إعتبار قول اللغويين بإتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم فى إستعلام اللغات و الاستشهاد بأقوالهم فى مقام الاحتجاج و لم ينكر ذلك أحد على أحد.

و قد حكى عن السيد فى بعض كلماته دعوى الاجماع على ذلك، بل ظاهر كلامه المحكى إتفاق المسلمين.

***** [۷۵] *****

قال الفاضل السبزوارى، فيما حكى عنه، فى هذا المقام، ما هذا لفظه: (صحه المراجعه إلى أصحاب الصناعات البارزين فى صنعتهم البارعين فى فنهم فيما إختص بصناعتهم، مما إتفق عليه العقلاء فى كل عصر و زمان)، إنتهى.

و فيه: أن المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع إجتماع شرائط الشهاده من العدد و العداله و نحو ذلك، لا مطلقا.

ألا ترى أن أكثر علمائنا على إعتبار العداله فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، بل و بعضهم على إعتبار العدد و الظاهر إتفاقهم على إشتراط التعدد و العداله فى أهل الخبره فى مسأله التقويم و غيرها.

هذا مع أنه لا يعرف الحقيقه عن المجاز بمجرد قول اللغوى، كما إعترف به المستدل فى بعض كلماته، فلا ينفع فى تشخيص الظواهر.

فالانصاف: أن الرجوع إلى أهل اللغه مع عدم إجتماع شروط الشهاده: إما فى مقامات يحصل العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوى واحد أو أزيد له على وجه يعلم كونه من المسلمات عند أهل اللغه، كما قد يحصل العلم بالمسأله

الفقهيه من إرسال جماعه لها إرسال المسلمات و إما فى مقامات يتسامح فيها، لعدم التكليف الشرعى بتحصيل العلم بالمعنى اللغوى، كما إذا أريد تفسير خطبه أو روايه لا تتعلق بتكليف شرعى و إما فى مقام إنسد فيه طريق العلم و لا بد من العمل، فيعمل بالظن بالحكم الشرعى المستند بقول أهل اللغه.

و لا يتوهم:

(أن طرح قول اللغوى الغير المفيد للعلم فى ألفاظ الكتاب و السنه مستلزم لانسداد طريق الاستنباط فى غالب الاحكام.

لاندفاع ذلك: بأن أكثر مواد اللغات إلا ما شذ و ندر - كلفظ الصعيد و نحوه - معلوم من العرف و اللغه، كما لا يخفى.

و المتبع فى الهيئآت هى القواعد العربيه المستفاده من الاستقراء القطعى و إتفاق أهل العربيه أو التبادر بضميمه أصاله عدم القرنيه، فإنه قد يثبت به الوضع الاصلى الموجود فى الحقائق، كما فى صيغه (إفعل) أو الجمله الشرطيه أو الوصفيه.

و من هنا يتمسكون فى إثبات مفهوم الوصف بفهم أبى عبيده فى حديث: (لى الواجد) و نحوه غيره من موارد الاستشهاد - بفهم أهل اللسان.

و قد يثبت به الوضع بالمعنى الاعم الثابت فى المجازات المكتنفه بالقرائن المقاميه، كما يدعى أن الامر عقيب الحظر بنفسه مجردا عن القرينه يتبادر

***** [۷۶] *****

منه مجرد رفع الحظر دون الايجاب و الالزام.

و إحتمال كونه لاجل قرينه خاصه يدفع بالاصل، فيثبت به كونه لاجل القرينه العامه و هى الوقوع فى مقام رفع الحظر، فيثبت بذلك ظهور ثانوى لصيغه (إفعل) بواسطه القرينه الكليه.

و بالجمله، فالحاجه إلى قول اللغوى الذى لا يحصل العلم بقوله، لقله مواردها، لا تصلح سببا للحكم بإعتباره لاجل الحاجه.

نعم سيجئ أن كل من عمل بالظن فى مطلق الاحكام الشرعيه الفرعيه يلزمه العمل بالحكم الناشى من الظن

بقول اللغوى، لكنه لا يحتاج إلى دعوى إنسداد باب العلم فى اللغات، بل العبره عنده بإنسداد باب العلم فى معظم الاحكام.

فإنه يوجب الرجوع إلى الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغه و إن فرض إنفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات و سيتضح هذا زياده على هذا إن شاء الله، هذا.

و لكن الانصاف: أن مورد الحاجه إلى قول اللغويين أكثر من أن يحصى فى تفاصيل المعانى بحيث يفهم دخول الافراد المشكوكه أو خروجها و إن كان المعنى فى الجمله معلوما من دون مراجعه قول اللغوى، كما فى ألفاظ الوطن و المفازه و التمر و الفاكهه و الكنز و المعدن و الغوص و غير ذلك من متعلقات الاحكام مما لا يحصى و إن لم تكن الكثره بحيث يوجب التوقف فيها محذورا.

و لعل هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضه كاف فى المطلب، فتأمل.

***** [۷۷] *****

و من جمله الظنون الخارجه عن الاصل الاجماع المنقول بخبر الواحد

عند كثير ممن يقول بإعتبار الخبر بالخصوص، نظرا إلى أنه أفراده، فيشمله أدلته و المقصود من ذكره هنا، مقدما على بيان الحال فى الاخبار، هو التعرض للملازمه بين حجيه الخبر و حجيته، فنقول: إن ظاهر أكثر القائلين بإعتباره بالخصوص أن الدليل عليه هو الدليل على حجيه خبر العادل.

فهو عندهم كخبر صحيح عالى السند، لان مدعى الاجماع يحكى مدلوله و يرويه عن الامام، عليه السلام ، بلا واسطه.

و يدخل الاجماع ما يدخل لاخبر من الاقسام و يلحقه مايلحقه من الاحكام.

و الذى يقوى فى النظر هو عدم الملازمه بين حجيه الخبر و حجيه الاجماع المنقول و توضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين:

[الامر] الاول:

إن الادله الخاصه التى أقاموها على حجيه خبر العادل لا تدل إلا على حجيه الاخبار عن حس، لان العمده من تلك الادله هو

الاتفاق الحاصل من عمل القدماء و أصحاب الائمه، عليهم السلام و معلوم عدم شمولها إلا للروايه المصطلحه و كذلك الاخبار الوارده فى العمل بالروايات.

اللهم إلا أن يدعى أن المناط فى وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم.

و لا يعتبر فى ذلك حكايه ألفاظ الامام، عليه السلام و لذا يجوز النقل بالمعنى.

فإذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الامام، عليه السلام و لو بلفظ آخر

***** [۷۸] *****

و المفروض أن حكايه الاجماع أيضا حكايه حكم صادر عن المعصوم، عليه السلام ، بهذه العباره التى هى معقد الاجماع أو بعباره أخرى - وجب العمل به.

لكن هذا المناط لو ثبت دل على حجيه الشهره بل فتوى الفقيه إذا كشف عن صدور الحكم بعباره الفتوى أو بعباره غيرها.

كما عمل بفتاوى على بن بابويه، قدس سره ، لتنزيل فتواه منزله روايته، بل على حجيه مطلق الظن بالحكم الصادر عن الامام، عليه السلام و سيجئ توضيح الحال إن شاء الله.

و أما الايات، فالعمده فيها من حيث وضوح الدلاله هى آيه النبأ.

و هى إنما تدل على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق.

و الظاهر منها - بقرينه التفصيل بين العادل حين الاخبار و الفاسق و بقرينه تعليل إختصاص التبين بخبر الفاسق بقيام إحتمال الوقوع فى الندم إحتمالا مساويا، لان الفاسق لا رادع له عن الكذب هو عدم الاعتناء بإحتمال تعمد كذبه، لا وجوب البناء على إصابته و عدم خطائه فى حدسه، لان الفسق و العداله حين الاخبار لا يصلح مناطا لتصويب المخبر و تخطئته بالنسبه إلى حدسه.

و كذا إحتمال الوقوع فى الندم من جهه الخطأ فى الحدس أمر مشترك بين العادل و الفاسق، فلا يصلح لتعليل الفرق به.

فعلمنا

من ذلك أن المقصود من الايه إراده نفى إحتمال تعمد الكذب عن العادل حين الاخبار دون الفاسق، لان هذا هو الذى يصلح لاناطته بالفسق و العداله حين الاخبار.

و منه تبين عدم دلاله الايه على قبول الشهاده الحدسيه إذا قلنا بدلاله الايه على إعتبار شهاده العدل.

فان قلت: إن مجرد دلاله الايه على ما ذكر لا يوجب قبول الخبر لبقاء إحتمال خطأ العادل فيما أخبر و إن لم يتعمد الكذب، فيجب التبين فى خبر العادل أيضا، لاحتمال خطائه و سهوه.

و هو خلاف الايه المفصله بين العادل و الفاسق.

غايه الامر وجوبه فى خبر الفاسق من جهتين و فى العادل من جهه واحده.

قلت: إذا ثبت بالايه عدم جواز الاعتناء بإحتمال تعمد كذبه ينفى إحتمال خطائه و غفلته و إشتباهه بأصاله عدم الخطأ فى الحس و هذا أصل عليه إطباق العقلاء و العلماء فى جميع الموارد.

نعم لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطأ و الاشتباه لم يعبأ بخبره، لعدم جريان أصاله عدم الخطأ و الاشتباه.

و لذا يعتبرون فى الشاهد و الراوى الضبط و إن كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الاجماع.

إلا أن المنصف يشهد بأن إعتبار هذا فى جميع موارده ليس لدليل خارجى مخصص لعموم آيه

النبأ و نحوها مما دل على وجوب قبول قول العادل، بل لما ذكرنا من أن المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمه عنه من جهه إحتمال تعمده الكذب، لا تصويبه و عدم تخطئته أو غفلته.

و يؤيد ما ذكرنا أنه لم يستدل أحد من العلماء على حجيه فتوى الفقيه على العامى بآيه النبأ، مع إستدلالهم عليها بآيتى النفر السؤال.

و الظاهر أن ما ذكرنا من عدم دلاله الايه و أمثالها من أدله قبول قول

العـادل على وجوب تصويبه فى الاعتقـاد – هو الوجه فيمـا ذهب إليه المعظم، بـل أطبقوا عليه، كمـا فى الرياض، من عـدم إعتبار الشـهاده فى المحسوسـات إذا لم تسـتند إلى الحس و إن علله فى الرياض بما لا يخلو عن نظر، من أن الشـهاده من الشـهود و هو الحضور.

فالحس مأخوذ فى مفهومها.

و الحاصل: أنه لا ينبغى الاشـكال فى أن الاخبار عن حـدس و إجتهاد و نظر ليس حجه إلا على من وجب عليه تقليـد المخبر فى الاحكام الشرعيه و أن الايه ليست عامه لكل خبر و دعوى، خرج ما خرج.

فـإن قلت: فعلى هـذا إذا أخبر الفـاسق بخبر يعلم بعـدم تعمـده للكـذب فيه تقبل شـهادته فيه، لان إحتمال تعمـده للكـذب منتف بالفرض و إحتمال غفلته و خطائه منفى بالاصل المجمع عليه، مع أنشهادته مردوده إجماعا.

قلت: ليس المراد ممـا ذكرنـا عـدم قابليه العـداله و الفسق لاناطه الحكم بهما وجودا و عـدما تعبـدا، كما فى الشـهاده و الفتوى و نحوهما.

بل المراد أن الايه المـذكوره لا تـدل إلا على مانعيه الفسق من حيث قيام إحتمال تعمـد الكذب معه، فيكون مفهومها عدم المانع فى العادل من هـذه الجهه، فلا يـدل على وجوب قبول خبر العادل إذا لم يمكن نفى خطائه بأصاله عـدم الخطأ المختصه بالاخبار الحسيه.

فالايه لا تدل أيضا على إشتراط العداله و مانعيه الفسق فى صوره العلم بعدم تعمد الكذب، بل لا بد له من دليل آخر، فتأمل.

الامر الثانى:

أن الاجمـاع فى مصـطلح الخاصه بل العامه، الـذين هم الاصل له و هو الاصل لهم، هو إتفاق جميع العلماء فى عصـر، كما ينادى بذلك تعريفات كثير من الفريقين.

قال فى التهذيب: (الاجماع هو إتفاق أهل الحل و العقد من أمه محمد صلى الله

*****

علیه و آله).

و قال صاحب غایه البادی فی شرح المبادی، الذی هو أحد علمائنا المعاصرین للعلامه، قدس سره : (الاجماع فی إصطلاح فقهاء أهل البیت، علیهم السلام ، هو إتفاق أمه محمد، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، علی وجه یشتمل علی قول المعصوم)، إنتهی.

و قال فی المعالم:

(الاجماع فی الاصطلاح إتفاق خاص و هو إتفاق من یعتبر قوله من الامه)، إنتی.

و کذا غیرها من العبارات المصرحه بذلک فی تعریف الاجماع و غیرها من المقامات، کما تراهم یعتذرون کثیرا عن وجود المخالف بإنقراض عصره.

ثم إنه لما کان وجه حجیه الاجماع عند الامامیه إشتماله علی قول الامام، علیه السلام ، کانت الحجیه دائره مدار وجوده، علیه السلام ، فی کل جماعه هو أحدهم و لذا قال السید المرتضی: (إذا کان عله کون الاجماع حجه کون الامام فیهم، فکل جماعه کثرت أو قلت، کان قول الامام فی أقوالها، فإجماعها حجه و إن خلاف الواحد و الاثنین إذا کان الامام أحدهما قطعا أو تجویزا یقتضی عدم الاعتداد بقول الباقین و إن کثر و إن الاجماع بعد الخلاف کالمبتدأ فی الحجیه)، إنتهی.

و قال المحقق فی المعتبر، بعد إناطه حجیه الاجماع بدخول قول الامام علیه السلام : (إنه لو خلا المائه من فقهائنا من قوله لم یکن قولهم حجه و لو حصل فی إثنین کان قولهما حجه)، إنتهی.

و قال العلامه، رحمه الله، بعد قوله إن الاجماع عندنا حجه لاشتماله علی قول المعصوم - : (و کل جماعه قلت أو کثرت کان قول الامام علیه السلام فی جمله أقوالها فإجماعها حجه لاجله، لا لاجل الاجماع)، إنتهی.

هذا و لکن لا یلزم من کونه حجه تسمیته إجماعا فی الاصطلاح، کما أنه لیس

كل خبر جماعه يفيد العلم متواترا فى الاصطلاح.

و أما ما إشتهر بينهم من أنه لا يقدح خروج معلوم النسب، واحدا أو أكثر، فالمراد أنه لا يقدح فى حجيه إتفاق الباقى، لا فى تسميته إجماعا، كما علم من فرض المحقق،

***** [۸۱] *****

قدس سره ، الامام عليه السلام فى إثنين.

نعم، ظاهر كلمات جماعه يوهم تسميته إجماعا فى الاصطلاح حيث تراهم يدعون الاجماع فى مسأله، ثم يعتذرون عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب.

لكن التأمل الصادق يشهد بأن الغرض الاعتذار عن قدح المخالف فى الحجيه لا فى التسميه.

نعم يمكن أن يقال: إنهم قد تسامحوا فى إطلاق الاجماع على إتفاق الجماعه التى علم دخول الامام عليه السلام فيها، لوجود مناط الحجيه فيه و كون وجود المخالف غير مؤثر شيئا و قد شاع هذا التسامح بحث كاد أن ينقلب إصطلاح الخاصه عما وافق إصطلاح العامه إلى ما يعم إتفاق طائفه من الاماميه، كما يعرف من أدنى تتبع لموارد الاستدلال.

بل إطلاق لفظ الاجماع بقول مطلق على إجماع الاماميه فقط، مع أنهم بعض الامه لا كلهم، ليس إلا لاجل المسامحه، من جهه أن وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجيه.

و على أى تقدير فظاهر إطلاقهم إراده دخول قول الامام، عليه السلام ، فى أقوال المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن.

فيكون الاخبار عن الاجماع إخبارا عن قول الامام عليه السلام.

و هذا هو الذى يدل عليه كلام المفيد و المرتضى و إبن زهره و المحقق و العلامه و الشهيدين و من تأخر عنهم.

و أما إتفاق من عدا الامام عليه السلام - بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الامام، عليه السلام ، بقاعده اللطف كما عن الشيخ، رحمه الله، أو التقرير كما عن بعض المتأخرين، أو

بحكم العـاده القاضـيه بإسـتحاله توافقهم على الخطأ مع كمال بـذل الوسع فى فهم الحكم الصادر عن الامام عليه السـلام - فهـذا ليس إجماعا إصطلاحيا إلا أن ينضم قول الامام عليه السلام المكشوف عنه بإتفاق هؤلاء إلى أقوالهم، فيسمى المجموع إجماعا، بنـاء على مـا تقـدم من المسـامحه فى تسـميه إتفـاق جمـاعه مشـتمل على قول الامام عليه السـلم إجماعا و إن خرج عنه الكثر أو الاكثر.

فالدليل فى الحقيقه هو إتفاق من عدا الامام (ع) و المدلول الحكم الصادر عنه عليه السلام نظير كلام الامام (ع) و معناه.

فـالنكته فى التعبير عن الـدليل بالاجمـاع - مع توقفه على ملاحظه إنضـمام مـذهب الامام، عليه السـلام ، الـذى هو المـدلول إلى الكاشف عنه و تسـميه المجموع دليلا - هو التحفظ على ما جرت سـيره أهل الفن، من إرجاع كل دليل إلى أحد الادله المعروفه بين الفريقين، أعنى الكتاب و السنه و الاجماع و العقل.

ففى إطلاق الاجماع على هذا مسامحه فى مسامحه و حاصل المسامحتين إطلاق الاجماع على إتفاق

***** [۸۲] *****

طائفه يستحيل بحكم العاده خطأهم و عدم وصولهم إلى حكم الامام عليه السلام.

و الاطلاع على تعريفات الفريقين و إسـتدلالات الخاصه و أكثر العامه على حجيه الاجماع يوجب القطع بخروج هذا الاطلاق عن المصطلح و بنائه على المسامحه لتنزيل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزله عدمه.

كما عرفت من السيد و الفاضلين، قدست أسرارهم، من أن كل جماعه قلت أو كثرت علم دخول قول الامام، عليه السلام ، فيهم، فإجماعهم حجه.

و يكفيك فى هـذا ما سـيجئ من المحقق الثانى فى تعليق الشـرائع من: (دعوى الاجماع على أن خروج الواحـد من علماء العصـر قادح فى إنعقاد الاجماع)، مضافا إلى ما عرفت من إطباق الفريقين

على تعريف الاجماع بإتفاق الكل.

ثم إن المسامحه من الجهه الاولى أو الثانيه فى إطلاق لفظ الاجماع على هذا من دون قرينه لا ضير فيها، لان العبره فى الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل.

نعم لو كان نقل الاجماع المصطلح حجه عند الكل كان إخفاء القرينه فى الكلام الذى هو المرجع للغير تدليسا.

أما لو لم يكن نقل الاجماع حجه أو كان نقل مطلق الدليل القطعى حجه لم يلزم تدليس أصلا.

و يظهر من ذلك ما فى كلام صاحب المعالم، رحمه الله، حيث أنه بعد أن ذكر أن حجيه الاجماع إنما هى لاشتماله على قول المعصوم و استنهض بكلام المحقق الذى تقدم و استجوده، قال: (والعجب من غفله جمع من الاصحاب عن هذا الاصل و تساهلهم فى دعوى الاجماع عند إحتجاجهم به للمسائل الفقهيه، حتى جعلوه عباره عن إتفاقهم جماعه من الاصحاب، فعدلوا به عن معناه الذى جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينه جليه و لا دليل لهم على الحجيه يعتد به) إنتهى.

و قد عرفت أن مساهلتهم و تسامحهم فى محله، بعدما كان مناط حجيه الاجماع الاصطلاحى موجودا فى إتفاق جماعه من الاصحاب و عدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الاجماع، لما عرفت من التحفظ على عناوين الادله المعروفه بين الفريقين.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إن الحاكى للاتفاق قد ينقل الاجماع بقول مطلق أو مضافا إلى المسلمين أو الشيعه أو أهل الحق أو غير ذلك مما يمكن أن يراد به دخول الامام عليه السلام فى المجمعين و قد ينقله مضافا إلى من عدا الامام، عليه السلام.

كقوله: أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو

فقهاؤنا أو فقهاء أهل البيت، عليهم السلام ، فإن ظاهر ذلك من عدا الامام عليه

السلام و إن كان إراده العموم محتمله بمقتضى المعنى اللغوى.

لكنه مرجوح، فإن أضاف الاجماع إلى من عـدا الامام عليه السـلم فلا إشـكال فى عدم حجيه نقله، لانه لم ينقل حجه و إن فرض حصول العلم للناقل بصـدور الحكم عن الامام عليه السـلام من جهه هذا الاتفاق إلا أنه إنما نقل سـبب العلم و لم ينقل المعلوم و هو قول الامام عليه السلام حتى يدخل فى نقل الحجه و حكايه السنه بخبر الواحد.

نعم، لو فرض أن السـبب المنقول مما يسـتلزم عاده موافقه قول الامام، عليه السـلام ، أو وجود دليل ظنى معتبر حتى بالنسـبه إلينا، أمكن إثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل و الانتقال منه إلى لازمه.

لكن سيجئ بيان الاشكال فى تحقق ذلك.

و فى حكم الاجماع المضاف إلى من عدا الامام، عليه السلام ، الاجماع المطلق المذكور فى مقابل الخلاف.

كما يقال: خرء الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس إجماعا.

و إنما إختلفوا فى خرء الطير.

أو يقال: إن محل الخلاف هو كذا.

و أما كذا فحكمه كذا إجماعا، فإن معناه فى مثل هذا كونه قولا واحدا.

و أضعف مما ذكر نقل عدم الخلاف و أن ظاهر الاصحاب أو قضيه المذهب و شبه ذلك.

و إن أطلق الاجمـاع أو أضـافه على وجه يظهر منه إراده المعنى المصـطلح المتقـدم و لو مسـامحه، لتنزيـل وجود المخالف منزله العدم، لعدم قدحه فى الحجيه، فظاهطر الحكايه كونها حكايه للسـنه، اعنى حكـم الامام، عليه السلام ، لما عرفت من أن الاجماإع الاصطلاحى متضمن لقول الامام عليه السلام فيدخل فى الخبر و الحديث.

إلا أن مستند علم الحاكى بقول الامام، عليه السلام ، أحد أمور: أحدها الحس، كما إذا سمع الحكم من الامام، عليه السلام ، فى جمله جماعه

لا یعرف أعیانهم فیحصل له العلم بقول الامام علیه السلام.

و هذا فی غایه القله، بل نعلم أنه لم یتفق لاحد من هؤلاء الحاکین للاجماع، کالشیخین و السیدین و غیرهما.

و لذا صرح الشیخ فی العده، فی مقام الرد علی السید حیث أنکر الاجماع من باب وجوب اللطف، بأنه لولا قاعده اللطف لم یمکن التوصل إلی معرفه موافقه الامام للمجمعین.

(۲) - الثانی قاعده اللطف، علی ما ذکره الشیخ فی العده و حکی القول به عن غیره من المتقدمین.

***** [۸۴] *****

و لا یخفی أن الاستناد إلیه غیر صحیح، علی ما ذکره فی محله.

فإذا علم إستناده الحاکی إلیه فلا وجه للاعتماد علی حکایته.

و الفروض أن إجماعات الشیخ کلها مستنده إلی هذه القاعده، لما عرفت من کلامه المتقدم عن العده و ستعرف منها و من غیرها من کتبه.

فدعوی مشارکته للسید، قدس سره -، فی إستکشاف قول الامام، علیه السلام، من تتبع أقوال الامه و إختصاصه بطریق آخر مبنی علی وجوب قاعده اللطف - غیر ثابته و إن إدعاها بعض، فإنه، قدس سره، قال فی العده، - فی حکم ما إذا إختلفت الامامیه علی قولین یکون أحد القولین قول الامام، علیه السلام، علی وجه لا یعرف بنفسه و الباقون کلهم علی خلافه -: (إنه متی إتفق ذلک، فإن کان علی القول الذی إنفرد به الامام، علیه السلام، دلیل من کتاب أو سنه مقطوع بها لم یجب علیه الظهور و لا الدلاله علی ذلک، لان الموجود من الدلیل کاف فی إزاحه التکلیف و متی لم یکن علیه دلیل وجب علیه الظهور أو إظهار من یبین الحق فی تلک المسأله - إلی أن قال -: و

ذكر المرتضى على بن الحسين الموسوى أخيرا: (أنه يجوز أن يكون الحق عند الامام، عليه السلام و الاقوال الاخر كلها باطله.

و لا- يجب عليه الظهور، لانا إذا كنا نحن السبب فى إستتاره، فكل ما يفوتنا من الانتفاع به و بما معه من الاحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به و أدى إلينا الحق الذى كان عنده).

قال: (و هذا عندى غير صحيح، لانه يؤدى إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفه أصلا، لانا لا نعلم دخول الامام، عليه السلام ، فيها إلا بالاعتبار الذى بيناه و متى جوزنا إنفراده بالقول و أنه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع)، إنتهى كلامه.

و ذكر فى موضع آخر من العده: (إن هذه الطريقه - يعنى طريقه السيد المتقدمه - غير مرضيه عندى، لانها تؤدى إلى أن لا يستدل بإجماع الطائفه أصلا، لجواز أن يكون قول الامام، عليه السلام مخالفا لها و مع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده) إنتهى.

***** [٨۵] *****

و أصرح من ذلك فى إنحصار طريق الاجماع، عند الشيخ، فيما ذكره من قاعده اللطف، ما حكى عن بعض أنه حكاه عن كتاب التهذيب [التمهيد] للشيخ: (أن سيدنا المرتضى، قدس سره ، كان يذكر كثيرا أنه لا يمتنع أن يكون هنا أمور كثيره غير واصله إلينا علمها مودع عند الامام عليه السلام و إن كتمها الناقلون و لا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق - إلى أن قال - : و قد إعترضنا على هذا فى كتاب العده فى أصول الفقه و قلنا: هذا الجواب صحيح لولا- ما نستدل فى أكثر الاحكام على صحته بإجماع الفرقه.

فمتى جوزنا

أن يكون قول الامام، عليه السلام ، خلافا لقولهم و لا يجب ظهوره، جاز لقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون قول الامام (ع) خارجا عن قول من تظاهر بالامامه و مع هذا لا يجب عليه الظهور، لانهم أتوا من قبل أنفسهم، فلا يمكننا الاحتجاج بإجماعهم أصلا)، إنتهى.

فإن صريح هذا الكلام أن القادح فى طريقه السيد منحصر فى إستلزامها رفع التمسک بالاجماع و لا قادح فيها سوى ذلک و لذا صرح فى كتاب الغيبه بأنها قويه تقتضيها الاصول.

فلو كان لمعرفه الاجماع و جواز الاستدلال به طريق آخر غير قاعده وجوب إظهار الحق عليه لم يبق ما يقدح فى طريقه السيد، لاعتراف الشيخ بصحتها لولا كونها مانعه عن الاستدلال بالاجماع.

ثم إن الاستناد إلى هذا الوجه ظاهر من كل من إشترط فى تحقق الاجماع عدم مخالفه أحد من علماء العصر، كفخر الدين و الشهيد و المحقق الثانى.

قال فى الايضاح فى مسأله ما يدخل فى المبيع: (إن من عاده المجتهد:

إذا تغير إجتهاده إلى التردد أو الحكم بخلاف ما اختاره أولا، لم يبطل ذكر الحكم الاول، بل يذكر ما أدى إليه إجتهاده ثانيا فى موضع آخر، لبيان عدم إنعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الاول على خلافه و عدم إنعقاد إجماع أهل العصل الثانى على كل واحد منهما.

و أنه لم يحصل فى الاجتهاد الثانى مبطل للاول، بل معارض لدليله مساو له)، إنتهى.

و قد أكثر فى الايضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف.

و ظاهره الانطباق على هذه الطريقه، كما لا يخفى.

و قال فى الذكرى: (ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت محتجين بأنه لا قول للميت و لهذا ينعقد الاجماع على خلافه ميتا).

و استدل المحقق الثانى فى حاشيه

الشرائع: (على أنه لا قول للميت، بالاجماع على أن خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من إنعقاد الاجماع إعتدادا بقوله و إعتبارا بخلافه.

فإذا مات و انحصر أهل العصر فى المخالفين له إنعقد و صار قوله غير منظور إليه و لا يعتد به)، إنتهى.

و حكى عن بعض أنه حكى عن المحقق الداماد أنه، قدس سره قال فى بعض كلام له، فى تفسير النعمه الباطنه: (إن من فوائد الامام - عجل الله فرجه - أن يكون مستندا لحجيه إجماع أهل الحل و العقد من العلماء على حكم من الاحكام إجماعا بسيطا فى أحكامهم الاجماعيه و حجيه إجماعهم المركب فى أحكامهم الخلافيه، فإنه - عجل الله فرجه - لا ينفرد بقول، بل من الرحمه الواجبه فى الحكمه الالهيه أن يكون فى المجتهدين المختلفين فى المسأله المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأى إمام عصره و صاحب أمره و يطابق قوله قوله و إن لم يكن ممن نعلمه بعينه و نعرفه بشخصه)، إنتهى.

و كأنه لاجل مراعاه هذا الطريقه إلتجا الشهيد فى الذكرى إلى توجيه الاجماعات التى إدعاها جماعه فى المسائل الخلافيه مع وجود المخالف فيها بإراده غير المعنى الاصطلاحى من الوجوه التى حكاها عنه فى المعالم.

و لو جامع الاجماع وجود الخلاف و لو من معلوم النسب لم يكن داع إلى التوجيهات المذكوره مع بعدها أو أكثرها.

(۳) - الثالث من طرق إنكشاف قول الامام عليه السلام لمدعى الاجماع الحدس.

و هذا على وجهين: أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه فى إستكشافه.

و هذا على وجهين، أحدهما: أن يحصل له الحدس الضرورى من مباد محسوسه بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ فى الحس،

فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الاخبار لحصل لنا العلم كما حصل له.

ثانيهما: أن يحصل الحدس له من إخبار جماعه إتفق له العلم بعدم إجتماعهم على الخطأ، لكن ليس إخبارهم ملزوما

عاده للمطابقه لقول الامام، عليه السلام ، بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقه أيضا.

الثانى: أن يحصل ذلك من مقدمات نظريه و إجتهادات كثيره الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضها فى موارد كثيره من نقله الاجماع، علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم فى موارد و استظهرنا ذلك منهم فى موارد أخر و سيجئ جمله منها.

* * *

إذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالاجماع المتضمن للاخبار من الامام، عليه السلام ، لا يخلو من الامور الثلاثه المتقدمه - و هى السماع عن الامام مع عدم معرفته بعينه و إستكشاد قوله من قاعده اللطف و حصول العلم من الحدس و ظهر لك أن الاول هنا غير متحقق عاده لاحد من علمائنتا المدعين للاجماع و أن الثانى ليس طريقا للعلم - فلا يسمع دعوى من إستند إليه، فلم يبق مما يصلح أن يكون المستند فى الاجماعات المتداوله على ألسنه ناقليها إلا الحدس.

و عرفت أن الحدس قد يستند إلى مباد محسوسه ملزومه عاده لمطابقه قول الامام، عليه السلام ، نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهره و نظير الحدس الحاصل لمن أخبر بالعداله و الشجاعه لمشاهدته آثارهما المحسوسه الموجبه للانتقال إليهما بحكم العاده أو إلى مباد محسوسه موجبه لعلم المدعى بمطابقه قول الامام، عليه السلام ، من دون ملازمه عاديه و قد يستند إلى إجتهادات و أنظار.

و حيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الاخير من الحدس، بل و لا المستند إلى الوجه الثانى و لم يكن هناك ما

یعلم به کون الاخبار مستندا إلی القسم الاول من الحدس، وجب التوقف فی العمل بنقل الاجماع، کسائر الاخبار المعلوم إستنادها إلی الحدس المردد بین الوجوه المذکوره.

فإن قلت: ظاهر لفظ الاجماع إتفاق الکل، فإذا أخبر الشخص بالاجماع فقد أخبر بإتفاق الکل و من المعلوم أن حصول العلم بالحکم من إتفاق الکل کالضروری، فحدس المخبر مستند إلی مباد محسوسه ملزومه لمطابقه قول الامام، علیه السلام ، عاده.

فإما أن یجعل الحجه نفس ما استفاده من الاتفاق، نظیر الاخبار بالعداله و إما أن یجعل الحجه إخباره بنفس الاتفاق المستلزم عاده لقول الامام، علیه السلام و یکون نفس المخبر به حینئذ محسوسا، نظیر إخبار الشخص بأمور تستلزم العداله أو الشجاعه عاده.

و قد أشار إلی الوجهین بعض الساده الاجله فی شرحه علی الوافیه، فإنه قدس سره ، لما إعترض علی نفسه: ب (أن المعتبر من الاخبار ما إستند إلی إحدی

الحواس و المخبر بالاجماع إنما رجع إلی بذل الجهد و مجرد الشک فی دخول مثل ذلک فی الخبر یقتضی منعه).

أجاب عن ذلک: بأن المخبر هنا أیضا یرجع إلی السمع فیما یخبر عن العلماء و إن جاء العلم بمقاله المعصوم من مراعاه أمر آخر، کوجوب اللطف و غیره.

ثم أورد:

بأن المدار فی حجیه الاجماع علی مقاله المعصوم علیه السلام.

فالاخبار إنما هو بها و لا یرجع إلی سمع.

فأجاب عن ذلک: أولا، بأن مدار الحجیه و إن کان ذلک، لکن إستلزام إتفاق کلمه العلماء لمقاله المعصوم علیه السلام معلوم لکل أحد، لا یحتاج فیه إلی النقل.

و إنما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق.

فبعد إعتبار خبر الناقل لوثاقته و رجوعه فی حکایه الاتفاق إلی الحس و السماع کان الاتفاق معلوما و متی ثبت ذلک کشف عن

مقاله المعصوم للملازمه المعلومه لكل أحد.

و ثانيا، أن الرجوع فى حكايه الاجماع إلى نقل مقاله المعصوم لرجوع الناقل فى ذلك إلى الحس، بإعتبار أن الاتفاق من آثاره.

و لا كلام فى إعتبار مثل ذلك، كما فى الاخبار بالايمان و الفسق و الشجاعه و الكرم و غيرها من الملكات.

و إنما لا يرجع إلى الاخبار فى العقليات المحضه، فإنه لا يعول عليها و إن جاء بها ألف من الثقات حتى يدرك مثل ما أدركوا.

ثم أورد على ذلك: بأنه يلزم من ذلك الرجوع إلى المجتهد، لانه و إن لم يرجع إلى الحس فى نفس الاحكام إلا أنه رجع فى لوازمها و آثارها إليه و هى أدلتها السمعيه، فيكون روايه، فلم لا يقبل إذا جاء به الثقه.

و أجاب: بأنه إنما يكفى الرجوع إلى الحس فى الآثار إذا كانت الآثار مستلزمه له عاده و بالجمله إذا أفادت اليقين، كما فى آثار الملكات و آثار مقاله الرئيس و هى مقاله رعيته.

و هذا بخلاف ما يستنهضه المجتهد من الدليل على الحكم.

ثم قال: على أن التحقيق فى الجواب عن السؤال الاول هو الوجه الاول و عليه فلا أثر لهذا السوال)، إنتهى.

***** [۸۹] *****

قلت إن الظاهر من الاجماع إتفاق أهل عصر واحد، لا جميع الاعصار، كما يظهر من تعاريفهم و سائر كلماتهم.

و من المعلوم أن إجماع أهل عصر واحد مع قطع النظرعن موافقه أهالى الاعصار المتقدمه و مخالفتهم، لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضرورى بصدور الحكم عن الامام، عليه السلام و لذا قد يتخلف، لاحتمال مخالفه من تقدم عليهم أن أكثرهم.

نعم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذى لا نقول بجريانه فى المقام، كما قرر فى محله.

مع أن علماء العصر إذا كثروا، كما فى

الاعصار السابقه، يتعذر أو يتعسر الاطلاع عليهم حسا بحيث يقطع مع سواهم فى العصر، إلا إذا كان العلماء فى عصر قليلين يمكن الاحاطه بآرائهم فى المسأله فيدعى الاجماع، إلا أن مثل هذا الامر المحسوس لا يستلزم عاده لموافقه المعصوم عليه السلام.

فالمحسوس المستلزم عاده لقول الامام عليه السلام مستحيل التحقق للناقل و الممكن التحقق له غير مسلتزم عاده.

و كيف كان، فإذا إدعى الناقل الاجماع، خصوصا إذا كان ظاهره إتفاق جميع علماء الاعصار أو أكثرهم إلا من شذ - كما هو الغالب فى إجماعات مثل الفاضلين و الشهيدين - إنحصر محمله فى وجوه: أحدهما: أن يراد به إتفاق المعروفين بالفتوى دون كل قابل للفتوى من أهل عصره أو مطلقا.

۲ - الثانى:

أن يراد إجماع الكل.

و يستفيد ذلک من إتفاق المعروفين من أهل عصره.

و هذه الاستفاده ليست ضروريه و إن كانت قد تحصل، لان إتفاق أهل عصره، فضلا عن المعروفين منهم، لا يستلزم عاده إتفاق غيرهم و من قبلهم، خصوصا بعد ملاحظه التخلف فى كثير من الموارد، لا يسع هذا الرساله لذكر معشارها.

و لو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب العلم عاده.

نعم هى إماره ظنيه على ذلک، لان الغالب فى الاتفاقيات عند أهل عصر كونه من الاتفاقيات عند من تقدمهم.

و قد يحصل العلم بضميمه أمارات أخر، لكن الكلام فى كونه الاتفاق مستندا إلى الحس أو إلى حدس لازم عاده للحس.

و ألحق بذلک ما إذا علم إتفاق الكل من إتفاق جماعه، لحسن ظنه بهم، كما ذكره فى أوائل المعتبر حيث قال: (و من المقلده من لو طالبته بدليل المسأله إدعى الاجماع، لوجوده فى كتب الثلاثه قدست أسرارهم.

و هو جهل إن لم يكن تجاهلا).

فإن فى توصيف

المدعى بكونه مقلدا، مع أنا نعلم أنه لا يدعى الاجماع إلا عن علم، إشاره إلى إستناده فى دعواه إلى حسن الظن بهم و أن جزمه فى غير محله، فافهم.

٣ - الثالث:

أن يستفيد إتفاق الكل على الفتوى من إتفاقهم على العمل بالاصل عند عدم الدليل، أو بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص، أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض، أو إتفاقهم على مسأله أصوليه نقليه أو عقليه يستلزم القول بها الحكم فى المسأله المفروضه و غير ذلك من الامور المتفق عليها التى يلزم بإعتقاد المدعى من القول بها، مع فرض عدم المعارض، القول بالحكم المعين فى المساله.

و من المعلوم:

أن نسبه هذا الحكم إلى العلماء فى مثل ذلك لم تنشأ إلا من مقدمتين أثبتهما المدعى بإجتهاده:

إحداهما كون ذلك الامر المتفق عليه مقتضيا و دليلا للحكم لولا المانع.

و الثانيه إنتفاء المانع و المعارض.

و من المعلوم أن الاستناد إلى الخبر المستند إلى ذلك غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد.

* * *

ثم إن الظاهر أن الاجماعات المتعارضه من شخص واحد أو من معاصرين أو متقاربى العصرين و رجوع المدعى عن الفتوى التى إدعى الاجماع فيها و دعوى الاجماع فى مسائل غير معنونه فى كلام من تقدم على المدعى و فى مسائل قد إشتهر خلافها بعد المدعى، بل فى زمانه، بل فى ماقبله، كل ذلك مبنى على الاستناد فى نسبه القول إلى العلماء على هذا الوجه.

و لا بأس بذكر بعض موارد صرح المدعى بنفسه أو غيره فى مقام توجيه كلامه فيها بذلك.

فمن ذلك: ما وجه به المحقق دعوى المرتضى و المفيد:

أن من مذهبنا جواز إزاله النجاسه بغير الماء من المائعات.

قال: (و أما قول السائل: كيف أضاف المفيد و السيد

ذلک إلی مذهبنا و لا نص فیه، فالجواب: أما علم الهدی، فإنه ذکر فی الخلاف: أنه إنما أضاف ذلک إلی مذهبنا، لان من أصلنا العمل بالاصل ما لم یثبت الناقل و لیس فی الشرع ما یمنع الازاله بغیر الماء من المائعات - ثم قال - : و أما المفید، فإنه إدعی فی مسائل الخلاف: أن ذلک مروی عن الائمه)، إنتهی.

***** [۹۱] *****

فظهر من ذلک أن نسبه السید، قدس سره ، الحکم المذکور إلی مذهبنا من جهه الاصل.

و من ذلک ما عن الشیخ فی الخلاف، حیث أنه ذکر، فیما إذا بان فسق الشاهدین بما یوجب القتل به القتل، بأنه یسقط القود و تکون الدیه من بیت المال، قال: (دلیلنا إجماع الفرقه، فإنهم رووا أن ما أخطأت القضاه، ففی بیت مال المسلمین)، إنتهی.

فعلل إنعقاد الاجماع به وجود الروایه عند الاصحاب.

و قال بعد ذلک، فیما إذا تعددت الشهود فیمن أعتقه المریض و عین کل غیر ما عینه الاخر و لم یف الثلث بالجمیع: (إنه یخرج السابق بالقرعه، - قال - : دلیلنا إجماع الفرقه و إخبارهم، فإنهم أجمعوا علی أن کل أمر مجهول فیه القرعه)، إنتهی.

و من هذا القبیل ما عن المفید فی فصوله، حیث أن سئل عن الدلیل علی أن المطلقه ثلاثا فی مجلس واحد یقع منها واحده.

فقال: (الدلاله علی ذلک من کتاب الله عز و جل و سنه نبیه، صلی الله علیه و آله و إجماع المسلمین)، ثم إستدل من الکتاب بظاهر قوله تعالی: (الطلاق مرتان).

ثم بین وجه الدلاله و من السنه قوله صلی الله علیه و آله : (کل ما لم یکن علی أمرنا هذا فهو رد) و قال: (ما وافق الکتاب فخذوه و ما

لم یوافقه فاطرحوه).

و قد بینا أن المره لا تکون المرتین أبدا و أن الواحده لا تکون ثلاثا، فأوجب السنه إبطال طلاق الثلاث.

و أما إجماع الامه، فهو مطبقون علی أن ما خالف الکتاب و السنه فهو باطل.

و قد تقدم وصف خلاف الطلاق بالکتاب و السنه، فحصل الاجماع علی إبطاله)، إنتهی.

و حکی عن الحلی فی السرائر الاستدلال بمثل هذا.

و من ذلک الاجماع الذی إدعاه الحلی علی المضایقه فی قضاء الفوائت فی رسالته المسماه بخلاصه الاستدلال، حیث قال: (أطبقت علیه الامامیه خلفا عن سلف و عصرا بعد عصر و أجمعت علی العمل به و لا یعتد بخلاف نفر یسیر من الخراسانیین، فإن إبنی بابویه و الاشعریین،

***** [۹۲] *****

کسعد بن عبدالله صاحب کتاب الرحمه و سعد بن سعد و محمد بن علی بن محبوب صاحب کتاب نوادر الحکمه و القمیین أجمع، کعلی بن إبراهیم بن هاشم و محمد بن الحسن بن الولید، عاملون بأخبار المضایقه، لانهم ذکروا أنه لا یحل رد الخبر الموثوق برواته و حفظتهم الصدوق ذکر ذلک فی کتاب من لا یحضره الفقیه و خریت هذه الصناعه و رئیس الاعاجم الشیخ أبوجعفر الطوسی مودع أخبار المضایقه فی کتبه مفت بها.

و المخالف إذا علم بإسمه و نسبه لم یضر خلافه) إنتهی.

و لا یخفی أن إخباره بإجماع العلماء علی الفتوی بالمضایفه مبنی علی الحدس و الاجتهاد من وجوه: أحدها: دلاله ذکر الخبر علی عمل الذاکر به.

و هذا و إن کان غالبیا إلا أنه لا یوجب القطع، لمشاهده التخلف کثیرا.

الثانی: تمامیه دلاله تلک الاخبار عند أولئک علی الوجوب، إذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجیه تأکد الاستحباب.

الثالث: کون رواه تلک الروایات موثوقا بهم عند أولئک، لان وثوق الحلی بالرواه لا یدل

على وثوق أولئک، مع أن الحلى لا يرى جواز العمل بأخبار الآحاد و إن كانوا ثقات و المفتى إذا إستند فتواه إلى خبر واحد لا يوجب إجتماع أمثاله القطع بالواقع، خصوصا لمن يخطئ العمل بأخبار الآحاد.

و بالجمله فكيف يمكن أن يقال: إن مثل هذا الاجماع إخبار عن قول الامام، فيدخل فى الخبر الواحد، مع أنه فى الحقيقه إعتماد على إجتهادات الحلى مع وضوح فساد بعضها، فإن كثيرا ممن ذكر أخبار المضايقه قد ذكر أخبار المواسعه أيضا و أن المفتى إذا علم إستناده إلى مدرك لا يصلح للركون إليه من جهه الدلاله أو المعارضه لا يؤثر فتواه فى الكشف عن قول الامام.

و أوضح حالا فى عدم جواز الاعتماد ما ادعاه الحلى من الاجماع على وجوب فطره الزوجه و لو كانت ناشزه على الزوج.

ورده المحقق بأن أحدا من علماء الاسلام لم يذهب إلى ذلک.

فإن الظاهر أن الحلى إنما اعتمد فى إستكشاف أقوال العلماء على تدوينهم للروايات الداله بإطلاقها على وجوب فطره الزوجه على الزوج، متخيلا أن الحكم معلق على الزوجه من حيث هى زوجه و لم يتفطن

لكون الحكم من حيث العيلوله أو وجوب الانفاق.

فكيف يجوز الاعتماد فى مثله على الاخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الامام عليه السلم و يقال إنها سنه محكيه.

و ما أبعد ما بين ما إستند إليه الحلى فى هذا المقام و بين ما ذكره المحقق فى بعض كلماته المحكيه، حيث قال: (إن الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض أفراده الذى وقع فيه الكلام لا يقتضى الاجماع على ذلک الفرد، لان المذهب لا يصار إليه من إطلاق اللفظ ما لم يكن معلوما من القصد، لان الاجماع مأخوذ من قولهم:

أجمع على كذا، إذا عزم

عليه.

فلا يدخل فى الاجماع على الحكم إلا من علم منه القصد إليه.

كما أنا لا نعلم مذهب عشره من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلاله عموم القرآن و إن كانوا قائلين به)، إنتهى كلامه.

و هو فى غايه المتانه.

لكنك عرفت ما وقع من جماعه من المسامحه فى إطلاق لفظ الاجماع.

و قد حكى فى المعالم عن الشهيد:

(إنه أول كثيرا من الاجماعات، لاجل مشاهده المخالف فى مواردها، بإراده الشهره، أو بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع، أو بتأويل الخلاف على وجه لا ينافى الاجماع، أو بإراده الاجماع على الروايه و تدوينها فى كتب الحديث) إنتهى.

و عن المحدث المجلسى، قدس سره ، فى كتاب الصلاه من البحار.

، بعد ذكر معنى الاجماع و وجه حجيته عند الاصحاب: (إنهم لما رجعوا إلى الفقه كأنهم نسوا ما ذكروه فى الاصول.

ثم أخذ فى الطعن على إجماعاتهم إلى أن قال: - فيغلب على الظن أن مصطلحهم فى الفروع غير ما جروا عليه فلا_الا_صول) إنتهى.

و التحقيق أنه لا حاجه إلى إرتكاب التأويل فى لفظ الاجماع لما ذكره الشهيد و لا إلى ما ذكره المحدث المذكور، قدس سره ما، من تغاير مصطلحهم فى الفروع و الا_صول، بل الحق أن دعواهم للاجماع فى الفروع مبنى على إستكشاف الآراء و رأى الامام، عليه السلام ، إما من حسن الظن

***** [۹۴] *****

بجماعه من السلف أو من أمور تسلتزم بإجتهادهم إفتاء العلماء بذلك و صدور الحكم عن الامام عليه السلام أيضا.

و ليس فى هذا مخالفه لظاهر لفظ الاجماع حتى يحتاج إلى القرينه و لا تدليس، لان دعوى الاجماع ليس لاجل إعتماد الغير عليه و جعله دليلا يستريح إليه فى المسأله.

نعم قد يوجب التدليس من جهه نسبه الفتوى إلى العلماء، الظاهره

فی وجدانها فی کلماتهم، لکنه یندفع بأدنی تتبع فی (الفقه)، لیظهر أن مبنی ذلک علی إستنباط المذهب، لا علی وجدانه مأثورا.

و الحاصل: أن المتتبع فی الاجماعات المنقوله یحصل له القطع من تراکم أمارات کثیره بإستناد دعوی الناقلین للاجماع خصوصا إذا أرادوا به إتفاق علماء جمیع الاعصار، کما هو الغالب فی إجماعات المتأخرین - إلی الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعه ممن تقدم علی الناقل، أو من الانتقال من الملزوم إلی لازمه مع ثبوت الملازمه بإجتهاد الناقل و إعتقاده.

و علی هذا ینزل الاجماعات المتخالفه من العلماء مع إتحاد العصر أو تقارب العصرین و عدم المبالاه کثیرا بإجماع الغیر و الخروج عنه للدلیل.

و کذا دعوی الاجماع مع وجود المخالف.

فإن ما ذکرنا فی مبنی الاجماع من أصح المحامل لهذه الامور المنافیه لبناء دعوی الاجماع علی تتبع الفتاوی فی خصوص المسأله.

و ذکر المحقق السبزواری فی الذخیره، بعد بیان تعسر العلم بالاجماع: (أن مرادهم بالاجماعات المنقوله، فی کثیر من المسائل بل فی أکثرها، لا یکون محمولا علی معناه الظاهر، بل إما یرجع إلی إجتهاد من الناقل مؤد بحسب القرائن و الامارات التی إعتبرها إلی أن المعصوم، علیه السلام ، موافق فی هذا الحکم، أو مرادهم الشهره أو إتفاق أصحاب الکتب المشهوره، أو غیر ذلک من المعانی المحتمله).

ثم قال بعد کلام له: (والذی ظهر لی من تتبع کلام المتأخرین أنهم کانوا ینظرون إلی کتب الفتاوی الموجوده عندهم فی حال التألیف، فإذا رأوا إتفاقهم علی حکم قالو إنه إجماعی.

ثم إذا إطلعوا علی تصنیف آخر خالف مؤلفه الحکم المذکور، رجعوا عن الدعوی المذکوره.

و یرشد إلی هذا کثیر من القرائن التی لا یناسب هذا المقام تفصیلها)، إنتهی.

***** [۹۵] *****

و حاصل الکلام، من أول ما

ذكرنـا إلى هنـا، أن الناقـل للاجماع إن أحتمل فى حقه تتبع فتاوى من إدعى إتفاقهم حتى الامام الـذى هو داخل فى المجمعين، فلا إشكال فى حجيته و فى إلحاقه بالخبر الواحد، إذ لا يشترط فى حجيته معرفه الامام تفصيلا حين السماع منه.

لكن هذا الفرض مما يعلم بعدم وقوعه و أن المدعى للاجماع لا يدعيه على هذا الوجه.

و بعـد هـذا فـإن احتمـل فى حقه تتبع فتـاوى جميع المجمعين و المفروض أن الظـاهر من كلامه هو إتفاق الكل المسـتلزم عاده لموافقه قول الامام عليه السلام ، فالظاهر حجيه خبره للمنقول إليه، سواء جعلنا المناط فى حجيته تعلق خبره بنفس الكاشف الذى هو من الامور المحسوسه المسـتلزمه ضـروره لامر حدسـى و هو قول الامـام، أو جعلنـا المنـاط تعلق خبره بالمنكشف و هو قول الامام، لما عرفت من أن الخبر الحدسى المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عاده، كالخبر الحسى فى وجوب القبول.

و قد تقدم الوجهان فى كلام السيد الكاظمى فى شرح الوافيه.

لكنك قد عرفت سابقا القطع بإنتفاء هذا الاحتمال، خصوصا إذا أراد الناقل إتفاق علماء جميع الاعصار.

نعم لو فرضـنا قله العلمـاء فى عصـر بحيث يحـاط بهم، أمكن دعوى إتفاقهم عن حس، لكن هـذا غير مسـتلزم عاده لموافقته قول الامام، عليه السلام.

نعم يكشف عن موافقته، بناء على طريقه الشيخ المتقدمه التى لم تثبت عندنا و عند الاكثر.

ثم إذا علم عدم إسـتناد دعوى إتفاق العلماء المتشتتين فى الاقطار الذى يكشف عاده عن موافقه الامام عليه السلام إلاـ إلى الحـدس الناشـى عن أحـد الامور المتقـدمه التى مرجعهـا إلى حسن الظن أو الملازمات الاجتهاديه، فلا عبره بنقله، لان الاخبار بقول الامام عليه السلام حدسى غير مستند إلى حس

ملزوم له عاده، ليكون نظير الاخبار بالعداله المستنده إلى الآثار الحسيه و الاخبار بالاتفاق أيضا حدسى.

نعم يبقى هنا شئ و هو أن هذا المقدار من النسبه المحتمل إستناد الناقل فيها إلى الحس يكون خبره حجه فيها، لان ظاهر الحكايه محمول على الوجدان إلا إذا قام هناك صارف و المعلوم من الصارف هو عدم إستناد الناقل إلى الوجدان و الحس فى نسبه الفتوى إلى جميع من إدعى إجماعهم.

و أما إستناد نسبه الفتوى إلى جميع أرباب الكتب المصنفه فى الفتاوى إلى الوجدان فى كتبهم بعد التتبع، فأمر محتمل لا يمنعه عاده و لا عقل.

و ما تقدم من المحقق السبزوارى، من إبتناء دعوى الاجماع على ملاحظه الكتب الموجوده عنده

***** [۹۶] *****

حال التأليف، فليس عليه شاهد، بل الشاهد على خلافه.

و على تقدير فهو ظن لا يقدح فى العمل بظاهر النسبه، فإن نسبه الامر الحسى إلى شخص ظاهر فى إحساس الغير إياه من ذلك الشخص.

و حينئذ فنقل الاجماع غالبا إلا ما شذ حجه بالنسبه إلى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من أهل الفتاوى.

و لا يقدح فى ذلك أنا نجد الخلاف فى كثير من موارد دعوى الاجماع، إذ من المحتمل إراده الناقل ما عدا المخالف، فتتبع كتب من عداه و نسب الفتوى إليهم، بل لعله إطلع على رجوع من نجده مخالفا.

فلا حاجه إلى حمل كلامه على من عدا المخالف.

و هذا المضمون المخبر به عن حس و إن لم يكن مستلزما بنفسه عاده لموافقه قول الامام، عليه السلام ، إلا أنه قد يستلزمه بإنضمام أمارات أخر يحصلها المتتبع أو بإنضمام أقوال المتأخرين من دعوى الاجماع.

مثلا، إذا ادعى الشيخ، قدس سره ، الإجماع على إعتبار طهاره مسجد الجبهه، فلا أقل من إحتمال أن

يكون دعواه مستنده إلى وجدان الحكم فى الكتب المعده للفتوى و إن كان بإيراد الروايات التى يفتى المؤلف بمضمونها.

فيكون خبره المتضمن لافتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجه فى المسأله.

فيكون كما لو وجدنا الفتاوى فى كتبهم، بل سمعناها منهم.

و فتواهم و إن لم تكن بنفسها مستلزمه، عاده، لموافقه الامام، عليه السلام ، إلا أنا إذا ضممنا إليها فتوى من تأخر عن الشيخ من أهل الفتوى و ضم إلى ذلك أمارات أخر، فربما حصل من المجموع القطع بالحكم، لاستحاله تخلف هذه جميعها عن قول الامام، عليه السلام.

و بعض هذا المجموع - و هو إتفاق أهل الفتاوى المأثوره عنهم - و إن لم يثبت لنا بالوجدان، إلا أن المخبر قد أخبر به عن حس، فيكون حجه كالمحسوس لنا.

و كما أن مجموع ما يستلزم عاده لصدور الحكم عن الامام، عليه السلام ، إذا أخبر به العادل عن حس قبل منه و عمل بمقتضاه، فكذا إذا أخبر العادل ببعضه عن حس.

و توضيحه، بالمثال الخارجى، أن نقول: إن خبر مائه عادل أو ألف مخبر بشئ مع شده إحتياطهم فى مقام الاخبار يستلزم عاده ثبوت المخبر به فى الخارج، فإذا أخبرنا عادل بأنه قد أخبر الف عادل بموت زيد و حضور دفنه، فيكون خبره بإخبار الجماعه بموت زيد حجه، فيثبت به لازمه العادى و هو موت زيد.

و كذلك إذا أخبر العادل بإخبار بعض هؤلاء و حصلنا إخبار الباقى بالسماع منهم.

***** [۹۷] *****

نعم لو كانت الفتاوى المنقوله إجمالا بلفظ الاجماع على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان مما لا يكون بنفسها أو بضميمه أمارات أخر مستلزمه عاده للقطع بقول الامام عليه السلام و إن كانت قد تفيده، لم يكن معنى لحجيه خبر الواحد فى

نقلها تعبدا، لان معنى التعبد بخبر الواحد فى شئ ترتيب لوازمه الثابته له و لو بضميمه أمور أخر.

فلو أخبر العادل باخبار عشرين بموت زيد و فرضنا أن إخبارهم قد يوجب العلم و قد لا يوجب، لم يكن خبره حجه بالنسبه إلى موت زيد، إذ لا يلزم من إخبار عشرين بموت زيد موته.

و بالجمله، فمعنى حجيه خبر العادل وجوب ترتيب ما يدل عليه المخبر به مطابقه، أو تضمنا، أو إلتزاما عقليا أو عاديا أو شرعيا، دون ما يقارنه أحيانا.

ثم إن ما ذكرنا لا يختص بنقل الاجماع، بل يجرى فى نقل الاتفاق و شبهه و يجرى فى نقل الشهره و نقل الفتاوى عن أربابها تفصيلا.

ثم إنه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل و ما حصله المنقول إليه بالوجدان من الامارات و الاقوال القطع بصدور الحكم الواقعى عن الامام، عليه السلام ، لكن حصل منه القطع به وجود دليل ظنى معتبر بحيث لو نقل إلينا لاعتقدناه تاما من جهه الدلاله و فقد المعارض، كان هذا المقدار أيضا كافيا فى إثبات المسأله الفقهيه، بل قد يكون نفس الفتاوى التى نقلها الناقل للاجماع إجمالا مستلزما لوجود دليل معتبر، فيستقل الاجماع المنقول بالحجيه بعد إثبات حجيه خبر العادل فى المحسوسات، إلا إذا منعنا – كما تقدم سابقا – عن إستلزام إتفاق أرباب الفتاوى عاده لوجود دليل لو نقل إلينا لوجدناه تاما و إن كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك، إلا أن ذلك شئ قد يتفق و لا يوجب ثبوت الملازمه العاديه التى هى المناط فى الانتقال من المخبر به إليه.

ألا ترى أن إخبار عشره بشئ قد يوجب العلم به، لكن لا ملازمه عاديه بينهما، بخلاف إخبار ألف

عادل محتاط فى الاخبار.

و بالجمله، يوجد فى الخبر مرتبه تستلزم عاده تحقق المخبر به، لكن ما يوجب العلم أحيانا قد لا يوجبه و فى الحقيقه ليس هو بنفسه الموجب فى مقام حصول العلم و إلا لم يتخلف.

* * *

ثم إنه قد نبه على ما ذكرنا من فائده نقل الاجماع بعض المحققين فى كلام طويل له.

و ما ذكرنا و إن كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه، لكن الاولى نقل عبارته بعينها.

فلعل الناظر يحصل منه غير ما حصلنا، فإنا قد مررنا على العباره مرورا.

و لا يبعد أن يكون قد إختفى علينا بعض ما له

***** [٩٨] *****

دخل فى مطلبه.

قال قدس سره فى كشف القناع و فى رسالته التى صنفها فى المواسعه و المضايقه ما هذا لفظه: (و ليعلم أن المحقق فى ذلك هو أن الاجماع، الذى نقل بلفظه المستعمل فى معناه المصطلح أو بسائر الالفاظ على كثرتها، إذا لم يكن مبتنيا على دخول المعصوم بعينه أو ما فى حكمه فى المجمعين، فهو إنما يكون حجه على غير الناقل بإعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم أو عن الدليل القاطع أو مطلق الدليل المعتد به و حصول الانكشاف للمنقول إليه و التمسك به بعد البناء على قبوله، لا ـ بإعتبار ما إنكشف منه لناقله بحسب إدعائه.

فهنا مقامان:

الاول حجيته بالاعتبار الاول و هى مبتنيه من جهتى الثبوت و الاثبات على مقدمات: الاولى: دلاله اللفظ على السبب.

و هذه لابد من إعتبارها و هى متحققه ظاهرا فى الالفاظ المتداوله بينهم ما لم يصرف عنها صارف.

و قد يشتبه الحال إذا كان النقل بلفظ الاجماع فى مقام الاستدلال، لكن من المعلوم أن مبناه و مبنى غيره ليس على الكشف الذى يدعيه جهال الصوفيه و

لا على الوجه الاخير الذى إن وجد فى الاحكام ففى غايه الندره، مع أنه على تقدير بناء الناقل عليه و ثبوته واقعا كاف فى الحجيه.

فإذا إنتفى الامران تعين سائر الاسباب المقرره و أظهرها غالبا عند الاطلاق حصول الاطلاع بطريق القطع أو الظن المعتد به على إتفاق الكل فى نفس الحكم.

و لذا صرح جماعه منهم بإتحاد معنى الاجماع عند الفريقين و جعلوه مقابلا للشهره.

و ربما بالغوا فى أمرها بأنها كادت تكون إجماعا و نحو ذلک.

و ربما قالوا: إن كان هذا مذهب فلان فالمسأله إجماعيه و إذا لوحظت القرائن الخارجيه من جهه العباره و المسأله و النقله و اختلف الحال فى ذلک.

فيؤخذ بما هو المتيقن أو الظاهر.

و كيف كان، فحيث دل اللفظ و لو بمعونه القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر كان معتبرا و إلا فلا.

الثانيه: حجيه نقل السبب المذكور و جواز التعويل عليه.

و ذلک لانه ليس إلا

كنقل فتاوى العلماء و أقوالهم و عباراتهم الداله عليها لمقلديهم و غيرهم و روايه ما عدا قول المعصوم و نحوه من سائر ما تضمنه الاخبار، كالاسؤله التى تعرف منها أجوبته و الاقول و الافعال التى يعرف منها تقريره و نحوها مما تعلق بها و ما نقل عن سائر الرواه المذكورين فى الاسانيد و غيرها و كنقل الشهره و إتفاق سائر أولى الآراء و المذاهب و ذوى الفتوى أو جماعه منهم و غير ذلک.

و قد جرت طريقه السلف و الخلف من جيمع الفرق على قبول أخبار الآحاد فى كل ذلک، مما كان النقل فيه على وجه الاجمال أو التفصيل و ما تعلق بالشرعيات أو غيرها، حتى أنهم كثيرا ما ينقلون شيئا مما ذكر معتمدين على نقل غيرهم من دون تصريح

بالنقل عنه و الاستناد إليه لحصول الوثوق به و إن لم يصل إلى مرتبه العلم.

فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه أيضا، لاشتراك الجميع فى كونها نقل قول غير معلوم من غير معصوم و حصول الوثوق بالناقل، كما هو المفروض.

و ليس شئ من ذلک الوصول حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد مع أن هذا الوهم فاسد من أصله، كما قرر فى محله - و لا من الامور المتجدده التى لم يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد فى زمان النبى صلى الله عليه و آله و الائمه عليهم السلام و الصحابه و لا مما يندر اختصاص معرفته ببعض دون بعض، مع أن هذا لا يمنع من التعويل على نقل العارف به، لما ذكر.

و يدل عليه مع ذلک ما دل على حجيه خبر الثقه العدل بقول مطلق و ما اقتضى كفايه الظن فيما لا غنى عن معرفته و لا طريق إليه غيره غالبا.

إذ من المعلوم شده الحاجه إلى معرفه أقوال علماء الفريقين و أراء سائر أرباب العلوم لمقاصد شتى لا محيص عنها، كمعرفه المجمع عليه و المشهور و الشاذ من الاخبار و الاقوال و الموافق للعامه أو أكثرهم و المخالف لهم و الثقه و الاوثق و الاورع و الافقه و كمعرفه اللغات و شواهدها المنثوره و المنظومه و قواعد العربيه التى عليها يبتنى إستنباط المطالب الشرعيه و فهم معانى الاقارير و الوصايا و سائر العقود و الايقاعات المشتبه و غير ذلک مما لا يخفى على المتأمل.

و لا طريق إلى ما اشتبه من جميع ذلک غالبا سوى النقل الغير الموجب للعلم و الرجوع إلى الكتب المصححه ظاهرا و سائر الامارات الظنيه.

فيلزم جواز العمل بها

و التعويل

عليها فيما ذكر.

فيكون خبر الواحد الثقه حجه معتمدا عليها فيما نحن فيه و لا سيما إذا كان الناقل من الافاضل الاعلام و الاجلاء الكرام، كما هو الغالب، بل هو أولى بالقبول و الاعتماد من أخبار الآحاد فى نفس الاحكام و لذا بنى على المسامحه فيه من وجوه شتى بما لم يتسامح فيها، كما لا يخفى.

الثالثه: حصول إستكشاف الحجه المعتبره من ذلك السبب.

و وجهه أن السبب المنقول بعد حجيته كالمحصل فيما يستكشف منه و الاعتماد عليه و قبوله و إن كان من الادله الظنيه بإعتبار ظنيه أصله.

و لذا كانت النتيجه فى الشكل الاول تابعه فى الضروريه و النظريه و العلميه و الظنيه و غيرها لاخس مقدمتيه مع بداهه إنتاجه.

فينبغى حينئذ أن يراعى حال الناقل حين نقله من جهه ضبطه و تورعه فى النقل و بضاعته فى العلم و مبلغ نظره و وقوفه على الكتب و الاقول و إستقصائه لما تشتت منها و وصوله إلى وقائعها، فإن أحوال العلماء مختلف فيها إختلافا فاحشا.

و كذلك حال الكتب المنقول فيها الاجماع، فرب كتاب لغير متتبع موضوع على مزيد التتبع و التدقيق.

و رب كتاب لمتتبع موضوع على المسامحه و قله التحقيق.

و مثله الحال فى آحاد المسائل، فإنها تختلف أيضا فى ذلك.

و كذا حال لفظه بحسب وضوح دلالته على السبب و خفائها و حال ما يدل عليه من جهه متعلقه و زمان نقله لاختلاف الحكم بذلك، كما هو ظاهر.

و يراعى أيضا وقوع دعوى الاجماع فى مقام ذكر الاقوال أو الاحتجاج، فإن بينهما تفاوتا من بعض الجهات.

و ربما كان الاولى بالاعتماد بناء على إعتبار السبب، كما لا يخفى فإذا وقع إلتباس فيما يقتضيه و يتناوله كلام الناقل بعد ملاحظه ما ذكر أخذ

بما هو المتيقن أو الظاهر.

ثم ليلحظ مع ذلک ما يمکن معرفته من الاقوال على وجه العلم و اليقين، إذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول على سبيل الاجمال دون المعلوم على التفصيل.

مع أنه لو کان المنقول معلوما لما اکتفى به فى الاستکشاف عن ملاحظه سائر الاقوال التى لها دخل فيه، فکيف إذا لم يکن کذلک.

و يلحظ أيضا سائر ما له تعلق فى الاستکشاف بحسب ما يعتمد من تلک الاسباب، کما هو مقتضى الاجتهاد، سواء کان من الامور المعلومه أو المظنونه، و

***** [۱۰۱] *****

من الاقوال المتقدمه على النقل أو المتأخره أو المقارنه.

و ربما يستغنى المتتبع بما ذکر عن الرجوع إلى کلام ناقل الاجماع لاستظهاره عدم مزيه عليه فى التتبع و النظر.

و ربما کان الامر بالعکس و أنه إن تفرد بشئ کان نادارا لا يعتد به.

فعليه أن يستفرغ و سعه و يتبع نظره و تتبعه، سواء تأخر عن الناقل أم عاصره و سواء أدى فکره إلى الموافقه له أو المخالفه، کما هو الشأن فى معرفه سائر الادله و غيرها مما تعلق بالمسأله.

فليس الاجماع إلا کأحدها.

فالمقتضى للرجوع إلى النقل هو مظنه وصول الناقل إلى ما لم يصل هو إليه من جهه السبب أو إحتمال ذلک، فيعتمد عليه فى هذا خاصه بحسب ما استظهر من حاله و نقله و زمانه و يصلح کلامه مؤيدا فيما عداه مع الموافقه لکشفه عن توافق النسخ و تقويته للنظر.

فإذا لوحظ جميع ما ذکر و عرف الموافق و المخالف إن وجد، فليفرض المظنون منه کالمعلوم، لثبوت حجيته بالدليل العملى و لو بوسائط. ثم لينظر. فإن حصل من ذلک إستکشاف معتبر کان حجه ظنيه حيث کان متوقفا على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب أو کان المنکشف

غير الدليل القاطع و إلا فلا.

و إذا تعـدد ناقل الاجماع أو النقل، فإن توافق الجميع لوحظ كل ما علم على ما فصل و أخذ بالحاصل و إن تخالف لوحظ جميع ما ذكر و أخذ فيما إختلف فيه النقل بالارجح بحسب حال الناقل و زمانه و وجود المعاضد و عدمه و قلته و كثرته.

ثم ليعمل بما هو المحصل و يحكم على تقدير حجيته بأنه دليل ظنى واحد و إن توافق النقل و تعدد الناقل.

و ليس ما ذكرناه مختصا بنقل الاجماع المتضمن لنقل الاقوال إجمالا، بل يجرى فى نقلها تفصيلا أيضا.

و كذلك فى نقل سائر الاشياء التى يبتنى عليها معرفه الاحكام و الحكم فيما إذا وجد المنقول موافقا لما وجد أو مخالفا مشترك بين الجميع، كما هو ظاهر.

و قـد إتضـح بمـا بينـاه وجه مـا جرت عليه طريقه معظم الاصـحاب مع عـدم الاسـتدلال بالاجمـاع المنقول على وجه الاعتمـاد و الاستقلال غالبا، ورده بعدم

***** [۱۰۲] *****

الثبوت أو بوجدان الخلاف و نحوهما.

فإنه المتجه على ما قلنا و لا سيما فيما شاع فيه النزاع و الجدال إذ عرفت فيه الاقوال، أو كان من الفروع النادره التى لا يستقيم فيها دعوى الاجماع، لقله المتعرض لها إلا على بعض الوجوه التى لا يعتـد بها، أو كان الناقل ممن لا يعتـد بنقله، لمعاصـرته أو قصور باعه أو غيرهما مما يأتى بيانه.

فالاحتياج إليه مختص بقليل من المسائل بالنسبه إلى قليل من العلماء و نادر من النقله الافاضل) إنتهى كلامه، رفع مقامه.

لكنك خبير بأن هذه الفائده للاجماع المنقول كالمعدومه، لان القدر الثابت من الاتفاق باخبار الناقل المستند إلى حسه ليس مما يستلزم عاده موافقه الامام، عليه السلام و إن كان هذا الاتفاق لو ثبت لنا أمكن

أن يحصل العلم بصدور مضمونه.

لكن ليس عله تامه لـذلك، بل هو نظير إخبار عـدد معين فى كونه قـد يوجب العلم بصـدق خبرهم و قد لا يوجب و ليس أيضـا مما يستلزم عاده وجود الدليل المعتبر حتى بالنسبه إلينا، لان إستناد كل بعض منهم إلى ما لا نراه دليلا، ليس أمرا مخالفا للعاده.

ألا ترى أنه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسه البئر، بعضهم قد إستند إلى دلاله الاخبار الظاهره فى ذلك مع عدم الظفر بمـا يعارضـها و بعضـهم قـد ظفر بالمعـارض و لم يعمـل به، لقصور سـنده أو لكونه من الآحـاد عنـده أو لقصور دلالـته أو لمعارضته، لاخبار النجاسه و ترجيحها عليه بضرب من الترجيح.

فإذا ترجح فى نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهاره فلا يضره إتفاق القدماء على النجاسه المستند إلى الامور المختلفه المذكوره.

و بالجمله، فالانصاف - بعد التأمل و ترك المسامحه بإبراز المظنون بصوره القطع، كما هو متعارف محصـلى عصرنا - أن إتفاق من يمكن تحصـيل فتـاواهم على أمر، كما لا يسـتلزم عاده موافقه الامام، عليه السـلام ، كـذلك لا يسـتلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهه أو من جهات شتى.

فلم يبق فى المقـام إلاـ أن يحصل المجتهـد أمارات أخر من أقوال باقى العلماء و غيرها ليضـيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصل له و المنقول إليه الذى فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به تعبدا القطع فى مرحله الظاهر باللازم.

و هو قول الامام أو وجود دليل معتبر الـذى هو أيضا يرجع إلى حكم الامام بهذا الحكم الظاهرى المضـمون لذلك الدليل، لكنه أيضا مبنى على كون مجموع المنقول من

الاقوال و المحصل من الامارات ملزوما عاديا لقول الامام، عليه السلام ،

أو وجود الدليل المعتبر.

و إلا فلا معنى لتنزيل المنقول منزله المحصل بأدله حجيه خبر الواحد، كما عرفت سابقا.

و من ذلك ظهر أن ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلا فى مسأله حجيه الاجماع المنقول و لا قولا بحجيته فى الجمله من حيث أنه إجماع منقول و إنما يرجع محصله إلى أن الحاكى للاجماع يصدق فيما يخبره عن حس.

فإن فرض كون ما يخبره عن حسه ملازما، بنفسه أو بضميمه أمارات أخر، لصدور الحكم الواقعى أو مدلول الدليل المعتبر عند الكل، كانت حكايته حجه، لعموم أدله حجيه الخبر فى المحسوسات و إلا فلا.

و هذا يقول به كل من يقول بحجيه الخبر الواحد فى الجمله.

و قد إعترف بجريانه فى نقل الشهره و فتاوى آحاد العلماء.

* * *

و من جيمع ما ذكرنا يظهر الكلام فى المتواتر المنقول و أن نقل التواتر فى خبر لا يثبت حجيته و لو قلنا بحجيه خبر الواحد، لان التواتر صفه فى الخبر تحصل باخبار جماعه تفيد العلم للسامع و يختلف عدده بإختلاف خصوصيات المقامات و ليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم فى نفس الامر عاده تحقق المخبر به.

فإذا أخبر بالتواتر فقد اخبر باخبار جماعه أفاد له العلم بالواقع.

و قبول هذا الخبر لا يجدى شيئا، لان المفروض أن تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعه الثابت بخبر العادل.

نعم لو أخبر باخبار جماعه يستلزم عاده تحقق المخبر به - بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لاخبار الجماعه.

كأن أخبر مثلا باخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد و حضور جنازته - كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقق الملزوم و هو إخبار الجماعه، فيثبت اللازم و هو تحقق موت زيد.

إلا أن لازم من يعتمد

على الاجماع المنقول و إن كان إخبار الناقل مستندا إلى حدس غير مستند إلى المبادى المحسوسه المستلزمه للمخبر به هو القول بحجيه التواتر المنقول.

لكن ليعلم أن معنى قبول نقل التواتر، مثل الاخبار بتواتر موت زيد مثلا، يتصور على وجهين.

الاول:

الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره، أعنى موت زيد.

نظير حجيه الاجماع المنقول بالنسبه إلى المسأله المدعى عليها الاجماع.

و هذا هو الذى ذكرنا أن الشرط فى قبول خبر الواحد فيه كون ما أخبر به مستلزما عاده لوقوع متعلقه.

الثانى: الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليترتب على ذلك الخبر آثار المتواتر و أحكامه الشرعيه.

كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كل خبر متواتر.

***** [۱۰۴] *****

ثم أحكام التواتر، منها: ما ثبت لما تواتر فى الجمله و لو عند غير هذا الشخص و منها: ما ثبت لما تواتر بالنسبه إلى هذا الشخص.

و لا ينبغى الاشكال فى أن مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على الوجه الاول و أول وجهى الثانى، كما لا ينبغى الاشكال فى عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس الشخص.

و من هنا يعلم أن الحكم بوجوب القراءه فى الصلاه إن كان منوطا بكون المقروء قرآنا واقعيا قرأه النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، فلا إشكال فى جواز الاعتماد على إخبار الشهيد، قدس سره ، بتواتر القراء ات الثلاث، أعنى قراءه أبى جعفر و أخويه [يعقوب و خلف].

لكن بالشرط المتقدم و هو كون ما أخبر به الشهيد من التواتر ملزوما عاده لتحقق القرآنيه.

و كذا لا إشكال فى الاعتماد من دون شرط، إن كان الحكم منوطا بالقرآن المتواتر فى الجمله، فإنه قد ثبت تواتر تلك القراء ات عند الشهيد باخباره.

و إن كان الحكم معلقا على القرآن المتواتر عند القارى

أو مجتهده، فلا يجدى إخبار الشهيد بتواتر تلك القراء ات.

و إلى أحد الاولين نظر حكم المحقق و الشهيد الثانيين بجواز القراءه بتلك القراء ات مستندا إلى أن الشهيد و العلامه، قدس سره ما، قد إدعيا تواترها و أن هذا لا يقصر عن نقل الاجماع و إلى الثالث نظر صاحب المدارك و شيخه المقدس الاردبيلى قدس سره ما، حيث إعترضا على المحقق و الشهيد بأن هذا رجوع عن إشتراط التواتر فى القراءه.

و لا يخلو نظرهما عن نظر، فتدبر و الحمد لله و صلى الله على محمد و آله و لعنه الله على أعدائهم أجمعين.

***** [۱۰۵] *****

و من جمله الظنون التى توهم حجيتها بالخصوص الشـهره فى الفتوى الحاصله بفتوى جل الفقهاء المعروفين، سواء كان فى مقابلها فتوى غيرهم بخلاف، أم لم يعرف الخلاف و الوفاق من غيرهم.

ثم إن المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهره من حيث الحجيه فى الجمله، بل المقصود إبطال توهم كونها من الظنون الخاصه و إلا فالقول بحجيتها من حيث إفاده المظنه بناء على دليل الانسداد غير بعيد.

ثم إن منشأ توهم كونها من الظنون الخاصه أمران: أحدهما: ما يظهر من بعض، من أن أدله حجيه خبر الواحد تدل على حجيته بمفهوم الموافقه، لانه ربما يحصل منها الظن الاقوى من الحاصل من خبر العادل.

و هذا خيال ضعيف تخيله بعض فى بعض رسائله و وقع نظيره من الشهيد الثانى فى المسالك، حيث وجه حجيه الشياع الظنى بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهاده العدلين.

و وجه الضعف: أن الاولويه الظنيه أوهن بمراتب من الشهره، فكيف يتمسك بها فى حجيتها، مع أن الاولويه ممنوعه رأسا، للظن بل العلم بأن المناط و العله فى حجيه الاصل ليس مجرد إفاده الظن.

و أضعف من ذلك تسميه هذه الاولويه فى كلام ذلك البعض مفهوم الموافقه، مع أنه ما كان إستفاده حكم الفرع من الدليل اللفظى الدال على حكم الاصل،

مثل قوله تعالى: (ولا تقل لهما أف).

الامر الثانى: دلاله مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله على ذلک.

ففى الاولى: (قال زراره: قلت: جعلت فداک، يأتى عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال: خذ بما إشتهر بين أصحابک و دع الشاذ النادر.

***** [۱۰۶] *****

قلت: يا سيدى! إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم.

قال: خذ بما يقوله أعدلهما)، الخبر.

بناء على أن المراد بالموصول مطلق المشهور، روايه كان أو فتوى، أو أن إناطه الحكم بالاشتهار تدل على إعتبار الشهره فى نفسها و إن لم تكن فى الروايه.

و فى المقبوله، بعد فرض السائل تساوى الراويين فى العداله، قال عليه السلام :

يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِى ذَلِکَ الَّذِى حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِکَ فَيُؤْخَذُ بِهِ [مِنْ حُكْمِنَا] وَ يُتْرَکُ الشَّاذُّ الَّذِى لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِکَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَهٌ أَمْرٌ بَيِّنٌ رُشْدُهُ فَيُتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيِّنٌ غَيُّهُ فَيُجْتَنَبُ وَ أَمْرٌ مُشْكِلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم حَلَالٌ بَيِّنٌ وَ حَرَامٌ بَيِّنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِکَ فَمَنْ تَرَکَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَکَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثِّقَاتُ عَنْكُمْ ... إلى آخر الروايه.

بناء على أن المراد بالمجمع عليه فى الموضعين هو المشهور، بقرينه إطلاق المشهور عليه فى قوله: (و يترک الشاذ الذى ليس بمشهور).

فيكون فى التعليل بقوله: (فإن المجمع عليه)، إلخ، دلاله على أن المشهور مطلقا مما يجب العمل به و إن كان مورد التعليل الشهره فى الروايه.

و مما يؤيد إراده الشهره من

الاجماع أن المراد لو كان الاجماع الحقيقى لم يكن ريب فى بطلان خلافه، مع أن الامام عليه السلام جعل مقابله مما فيه الريب.

و لكن فى الاستدلال بالروايتين ما لا يخفى من الوهن: أما الاولى، فيرد عليها مضافا إلى ضعفها، حتى أنه ردها من ليس دأبه الخدشه فى سند الروايات، كالمحدث البحرانى - أن المراد بالموصول هو خصوص الروايه المشهوره من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور.

ألا ترى أنك لو سئلت عن أن أى المسجدين أحب إليك، فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر.

لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبيه كل مكان يكون الاجتماع فيه

***** [۱۰۷] *****

أكثر بيتا كان أو خانا أو سوقا.

و كذا لو أجبت عن سؤال المرجح لاحد الرمانين فقلت: ما كان أكبر.

و الحاصل: أن دعوى العموم فى المقام بغير الروايه مما لا يظن بأدنى التفات، مع أن الشهره الفتوائيه مما لا يقبل أن يكون فى طرفى المسأله.

فقوله: (يا سيدى! إنهما معا مشهوران مأثوران)، أوضح شاهد على أن المراد بالشهره الشهره فى الروايه الحاصله بكون الروايه مما اتفق الكل على روايته أو تدوينه.

و هذا مما يمكن إتصاف الروايتين المتعارضين به.

و من هنا يعلم الجواب عن التمسک بالمقبوله و أنه لا تنافى بين إطلاق المجمع عليه على المشهور و بالعكس حتى تصرف أحدهما عن ظاهره بقرينه الاخر، فإن إطلاق المشهور فى مقابل الاجماع إنما هو إطلاق حادث مختص بالاصوليين و إلا فالمشهور هو الواضح المعروف.

و منه: شهر فلان سيفه و سيف شاهر.

فالمراد أنه يؤخذ بالروايه التى يعرفها جميع أصحابک و لا ينكرها أحد منهم و يترک ما لا يعرفه إلا الشاذ و لا يعرفها الباقى.

فالشاذ مشارک للمشهور فى معرفه الروايه المشهوره و المشهور لا يشارک الشاذ فى

معرفه الروایه الشاذه.

و لهذا کانت الروایه المشهوره من قبیل بین الرشد و الشاذ من قبیل المشکل الذی یرد علمه إلی أهله و إلا فلا معنی للاستشهاد بحدیث التثلیث.

و مما یضحکم الثکلی فی هذا المقام توجیه قوله: (هما معا مشهوران)، بإمکان إنعقاد الشهره فی عصر علی فتوی و فی عصر آخر علی خلافها، کما قد یتفق بین القدماء و المتأخرین، فتدبر.

***** [۱۰۸] *****

ومن جمله الظنون الخارجه بالخصوص عن أصاله حرمه العمل بغیر العلم خبر الواحد فی الجمله عند المشهور بل کاد أن یکون إجماعا.

[توضیح]

إعلم أن إثبات الحکم الشرعی بالاخبار المرویه عن الحجج، علیهم السلام ، موقوف علی مقدمات ثلاث:

۱ - الاولی کون الکلام صادرا عن الحجه.

۲ - الثانیه کون صدوره لبیان حکم الله، لا علی وجه آخر من تقیه و غیرها.

۳ - الثالثه ثبوت دلالتها علی الحکم المدعی.

و هذا یتوقف أولا علی تعیین أوضاع ألفاظ الروایه و ثانیا علی تعیین المراد منها و أن المراد مقتضی وضعها أو غیره.

فهذه أمور أربعه.

و قد أشرنا إلی کون الجهه الثانیه من (المقدمه الثالثه) من الظنون الخاصه و هو المعبر عنه بالظهور اللفظی و إلی أن الجهه الاولی منها مما لم یثبت کون الظن الحاصل فیها بقول اللغوی من الظنون الخاصه و إن لم نستبعد الحجیه أخیرا.

و أما (المقدمه الثانیه)، فهی أیضا ثابته بأصاله عدم صدور الروایه لغیر داعی بیان الحکم الواقعی.

و هی حجه، لرجوعها إلی القاعده المجمع علیها بین العلماء و العقلاء من حمل کلام المتکلم علی کونه صادرا لبیان مطلوبه الواقعی، لا لبیان خلاف مقصوده من تقیه أو خوف و لذا لا یسمع دعواه ممن یدعیه إذا لم یکن کلامه محفوفا بأماراته.

أما (المقدمه الاولی)، فهی التی عقد لها مسأله حجیه أخبار الآحاد.

فمرجع هذه المسأله إلی أن السنه، أعنی قول الحجه أو فعله أو تقریره، هل تثبت بخبر الواحد

أم لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر و القرينه.

و من هنا يتضح دخولها فى مسائل أصول الفقه الباحثه عن أحوال الادله.

و لا حاجه إلى تجشم دعوى أن البحث عن دليليه الدليل بحث عن أحوال الدليل.

***** [۱۰۹] *****

ثم اعلم أن أصل وجوب العمل بالاخبار المدونه فى الكتب المعروفه مما أجمع عليه فى هذه الاعصار، بل لا يبعد كونه ضرورى المذهب.

و إنما الخلاف فى مقامين:

(۱) - أحدهما:

كونها مقطوعه الصدور أو غير مقطوعه.

فقد ذهب شرذمه من متأخرى الاخباريين، فيما نسب إليهم، إلى كونها قطعيه الصدور.

و هذا قول لا فائده فى بيانه و الجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم و إلا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه.

و قد كتبنا فى سالف الزمان فى رد القول رساله تعرضنا فيها لجميع ما ذكروه و بيان ضعفها بحسب ما أدى إليه فهمى القاصر.

(۲) - الثانى:

أنها مع عدم قطعيه صدورها معتبره بالخصوص أم لا.

فالمحكى عن السيد و القاضى و إبن زهره و الطبرسى و إبن إدريس، قدس الله أسرارهم، المنع.

و ربما نسب إلى المفيد، قدس سره ، حيث حكى عنه فى المعارج أنه قال: (إن خبر الواحد القاطع للعذر، هو الذى يقترن إليه دليل يفضى بالنظر إلى العلم و ربما يكون ذلك إجماعا أو شاهدا من عقل).

و ربما ينسب إلى الشيخ، كما سيجئ عند نقل كلامه و كذا إلى المحقق، بل إلى إبن بابويه، بل فى الوافيه: (أنه لم يجد القول بالحجيه صريحا ممن تقدم على العلامه) و هو عجيب.

و أما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون، من جهه أن المعتبر منها كل ما فى الكتب الاربعه، كما يحكى عن بعض الاخباريين أيضا و تبعهم

بعض المعاصرین من الاصولیین بعد إستثناء ما کان مخالفا للمشهور، أو أن المعتبر بعضها و أن المناط فی الاعتبار عمل الاصحاب کما یظهر من کلام المحقق، أو عداله الراوی أو و ثاقته أو مجرد الظن بصدور الروایه من غیر إعتبار صفه فی الراوی، أو غیر ذلک من الفصیلات فی الاخبار.

و المقصود هنا بیان إثبات حجیته بالخصوص فی الجمله فی مقابل السلب الکلی.

و لنذکر، أولا، ما یمکن أن یحتج به القائلون بالمنع، ثم نعقبه بذکر أدله الجواز فنقول:

***** [۱۱۰] *****

أما حجیه المانعین، فالادله الثلاثه

أما الکتاب

فالآیات الناهیه عن العمل بما وراء العلم و التعلیل المذکور فی آیه النباء، علی ما ذکره أمین الاسلام، من أن فیها دلاله علی عدم جواز العمل بخبر الواحد.

و أما السنه

فهی أخبار کثیره تدل علی المنع من العمل بالخبر الغیر المعلوم الصدور إلا إذا احتف بقرینه معتبره من کتاب او سنه معلومه: مثل ما رواه فی البحار عن بصائر الدرجات، عن محمد بن عیسی،

قَالَ:

(أَقْرَأَنِی دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ الْفَارِسِیُ کِتَابَهُ إِلَی أَبِی الْحَسَنِ الثَّالِثِ علیه السلام وَ جَوَابَهُ علیه السلام بِخَطِّهِ فکتب: نَسْأَلُکَ عَنِ الْعِلْمِ الْمَنْقُولِ إِلَیْنَا عَنْ آبَائِکَ وَ أَجْدَادِکَ صلوات الله علیهم أجمعین قَدِ اخْتَلَفُوا عَلَیْنَا فِیهِ کَیْفَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَی اخْتِلَافِهِ؟ ... فَکَتَبَ علیه السلام بخطه: مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالْزَمُوهُ وَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَیْنَا.)

و مثله عن مستطرفات السرائر.

و الاخبار الداله علی عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجد له شاهد من کتاب الله أو من السنه المعلومه، فتدل علی المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرد عن القرینه: مثل ما ورد فی غیر واحد من الاخبار أن النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، قال:

(مَا جَاءَکُمْ عَنِّی مما لَا یُوَافِقُ الْقُرْآنَ فَلَمْ أَقُلْهُ.).

و قول أبی جعفر و أبی عبدالله علیهما السلام:

(لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله و سنه نبيه صلى الله عليه و آله).

***** [١١١] *****

و قوله عليه السلام :

(وَ إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِداً أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَ إِلَّا فَقِفُوا عِنْدَهُ ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُمْ)

و روايه إبن أبى يعفور قال:

(سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرْوِيهِ مَنْ نَثِقُ بِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا نَثِقُ بِهِ)

قال: إذا ورد

علیکم حـدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب الله أو من قول رسول الله صـلی الله علیه و آله فخذوا به و إلا فالذی جاء کم به أولی به) و قوله علیه السلام لمحمد بن مسلم:

(ما جاء کم من روایه من بر أو فاجر یوافق کتاب الله فخذ به و ما جاء کم من روایه بر أو فاجر یخالف کتاب الله فلا تأخذ به).

و قوله علیه السلام : (ما جاء کم من حدیث لا یصدقه کتاب الله فهو باطل).

و قول أبی جعفر علیه السـلام : (مـا جاء کم عنا فإن وجـدتموه موافقا للقرآن فخـذوا به و إن لم تجـدوه موافقا فردوه و إن اشـتبه الامر عندکم فقفوا عنده وردوه إلینا حتی نشرح من ذلک ما شرح لنا).

و قول الصادق علیه السلام :

(کُلُّ شَیْ ءٍ مَرْدُودٌ إِلَی الْکِتَابِ وَ السُّنَّهِ وَ کُلُّ حَدِیثٍ لَا یُوَافِقُ کِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ .

و صـحیحه هشام بن الحکم عن ابی عبدالله علیه السلام : (ولا تقبلوا علینا حدیثا إلا ما وافق الکتاب و السنه أو تجدون معه شاهدا من أحادیثنا المتقـدمه، فإن المغیره بن سـعید – لعنه الله دس – فی کتب أصـحاب أبی أحادیث لم یحدث بها أبی. فاتقوا الله و لا تقبلوا علینا ما خالف قول ربنا و سنه نبینا).

و الاخبار الوارده فی طرح الاخبار المخالفه للکتاب و السنه و لو مع عدم المعارض متواتره جدا.

وجه الاسـتدلال بهـا: أن من الواضـحات أن الاخبـار الوارده عنهم، صـلوات الله علیهم فی مخالفه ظواهر الکتاب و السـنه فی غایه الکثره.

و المراد من المخـالفه للکتـاب فی تلک الاخبار الناهیه عن الاخـذ بمخالفه الکتاب و السـنه لیست هی المخالفه علی وجه التباین الکلی بحیث یتعذر

أو يتعسر الجمع، إذ لا يصدر من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب و السنه كليه، إذا لا يصدقهم أحد فى ذلك.

فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن إلا نظير ما كان يرد من الائمه، صلوات الله عليهم، فى مخالفه ظواهر الكتاب و السنه.

فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب و السنه إلا عرض

ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم و أنه إن وجد له قرينه و شاهد معتمد فهو و إلا فليتوقف فيه، لعدم إفادته العلم بنفسه و عدم إعتضاده بقرينه معتبره.

ثم إن عدم ذكر الاجماع و دليل العقل من جمله قرائن الخبر فى هذه الروايات، كما فعله الشيخ فى العده، لان مرجعهما إلى الكتاب و السنه، كما يظهر بالتأمل.

و يشير إلى ما ذكرنا، من أن المقصود من عرض الخبر على الكتاب و السنه هو فى غير معلوم الصدور، تعليل العرض فى بعض الاخبار به وجود الاخبار المكذوبه فى أخبار الاماميه.

و أما الاجماع

فقد إدعاه السيد المرتضى، قدس سره ، فى مواضع من كلامه و جعله فى بعضها بمنزله القياس فى كون ترك العمل به معروفا من مذهب الشيعه.

و قد إعترف بذلك الشيخ، على ما يأتى فى كلامه، إلا أنه أول معقد الاجماع بإراده الاخبار التى يرويها المخالفون.

و هو ظاهر المحكى عن الطبرسى فى مجمع البيان، قال: (لا يجوز العمل بالظن عند الاماميه إلا فى شهاده العدلين و قيم المتلفات و أروش الجنايات)، إنتهى.

و الجواب: أما عن الآيات فبأنها، بعد تسليم دلالتها، عمومات مخصصه بما سيجئ من الادله.

و أما [الجواب] عن الاخبار فعن الروايه الاولى فبأنها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد.

و أما أخبار العرض

على الكتـاب، فهى و إن كـانت متواتره بـالمعنى إلاـ أنهـا بين طائفتين، إحـداهما ما دل على طرح الخبر الـذى يخالف الكتاب و الثانيه ما دل على طرح الخبر الذى لا يوافق الكتاب.

أما الطائفه الاولى، فلا تدل على المنع عن الخبر الذى لا يوجد مضمونه فى الكتاب و السنه.

فإن قلت: ما من واقعه إلا و يمكن إستفاده حكمها من عمومات الكتاب المقتصر فى تخصيصها على السنه القطعيه.

مثل قوله تعالى: (خلق لكم ما فى الارض جميعا).

و قوله تعالى: (إنما حرم عليكم الميته)، إلخ.

و (كلوا مما غنمتم حلالا طيبا) و (يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم

العسر) و نحو ذلك فالاخبار المخصصه لها كلها و كثير من عمومات السنه القطعيه مخالفه للكتاب و السنه.

قلت: أولاـ إنه لا يعـد مخالفه ظاهر العموم، خصوصا مثل هـذه العمومات، مخالفه و إلا لعـدت الاخبار الصادره يقينا عن الائمه، عليهم السلام م المخالفه لعمومات الكتاب و السنه مخالفه للكتاب و السنه.

غايه الامر ثبوت الاخذ بها مع مخالفت ها بكتاب الله و سنه نبيه، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، فتخرج عن عموم أخبار العرض.

مع أن الناظر فى أخبار العرض على الكتاب و السنه يقطع بأنها تأبى عن التخصيص.

و كيف يرتكب التخصـيص فى قوله عليه السـلام : (كل حـديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف) و قوله: (ما أتاكم من حديث لا يوافق كتـاب الله فهو باطـل) و قوله عليه السـلام : (لاـ تقبلوا علينـا خلاـف القرآن، فإنا إن حـدثنا حـدثنا بموافقه القرآن و موافقه السنه) و قد صح عن النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، أنه قال: (ما خالف كتاب الله فليس من حديثى، أو، لم أقله)، مع

أن أكثر عمومات الكتاب قد خصص بقول النبی صلی الله علیه و آله.

و مما یدل، علی أن المخالفه لتلک العمومات لا تعد مخالفه، لما دل من الاخبار علی بیان حکم ما لا یوجد حکمه فی الکتاب و السنه النبویه، إذ بناء علی تلک العمومات لا یوجد واقعه لا یوجد حکمها فیهما.

فمن تلک الاخبار: ما عن البصائر و الاحتجاج و غیرهما مرسله عن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم أنه قال: (ما وجدتم فی کتاب الله فالعمل به لازم و لا عذر لکم فی ترکه و ما لم یکن فی کتاب الله تعالی و کانت فیه سنه منی فلا عذر لکم فی ترک سنتی و ما لم یکن فیه سنه منی.

فما قال أصحابی فقولوا به، فإنما مثل أصحابی فیکم کمثل النجوم، بأیها أخذ اهتدی و بأی أقاویل أصحابی أخذتم إهتدیتم و إختلاف أصحابی رحمه لکم.

قیل: یا رسول الله و من أصحابک قال: أهل بیتی)، الخبر.

فإنه صریح فی أنه قد یرد من الائمه، علیهم السلام ، ما لا یوجد فی الکتاب و السنه.

و منها: ما ورد فی تعارض الروایتین من رد ما لا یوجد فی الکتاب و السنه إلی الائمه، علیهم السلام ، مثل ما رواه فی العیون عن أبی الولید، عن سعد بن محمد بن عبدالله المسمعی، عن

المیثمی.

و فیها: (ما ورد علیکم من خبرین مختلفین فاعرضوهما علی کتاب الله - إلی أن قال: - و ما لم یکن فی الکتاب فاعرضوه علی سنن رسول الله صلی الله علیه و آله - إلی أن قال - و ما لم تجدوه فی شئ من هذه فردوه إلینا علمه، فنحن أولی بذلک)، الخبر.

و الحاصل:

أن القرائن الداله على أن المراد بمخالفه الكتاب ليس مجرد مخالفه عمومه أو إطلاقه كثيره تظره لمن له أدنى تتبع.

و من هنا ضعف التأمل فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الاخبار، بل منعه لاجلها، كما عن الشيخ فى العده، أو لما ذكره المحقق من أن الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد الاجماع على إستعماله فيما لا يوجد فيه دلاله و مع الدلاله القرآنيه يسقط وجوب العمل به.

و ثانيا، أنا نتكلم فى الاحكام التى لم يرد فيها عموم من القرآن و السنه، ككثير من أحكام المعاملات، بل العبادات التى لم ترد فيها إلا آيات مجمله أو مطلقه من الكتاب.

إذ لو سلمنا أن تخصيص العموم يعد مخالفه، أما تقييد المطلق فلا يعد فى العرف مخالفه، بل هو مفسر خصوصا على المختار من عدم كون المطلق مجازاعند التقييد.

فإن قلت: فعلى أى شئ تحمل تلك الاخبار الكثيره الآمره بطرح مخالف الكتاب؟ فإن حملها على طرح مكا يباين الكتاب كليه حمل على فرد نادر بل معدوم، فلا ينبغى لاجله هذا الاهتمام الذى عرفته فى الاخبار.

قلت: هذه الاخبار على قسمين: منها: ما يدل على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب و السنه عنهم، عليهم السلام و أن المخالف لهما باطل و أنه ليس بحديثهم.

و منها: ما يدل على عدم جواز تصديق الخبر المحكى عنهم، عليهم السلام ، إذا خالف الكتاب و السنه.

أما الطائفه الاولى، فالاقرب حملها على الاخبار الوارده فى أصول الدين، مثل مسائل الغلو و الجبر و التفويض التى ورد فيها الآيات و الاخبار النبويه.

و هذه الاخبار غير موجوده فى كتبنا الجوامع، لانها أخذت عن الاصول بعد تهذيبها من تلك الاخبار.

***** [۱۱۵] *****

و أما الثانيه، فيمكن حملها على ما ذكر فى

الاولى و يمكن حملها على صوره تعارض الخبرين كما يشهد به مورد بعضها و يمكن حملها على خبر غير الثقه، لما سيجئ من الادله على إعتبار خبر الثقه.

هذا كله فى الطائفه الداله على طرح الاخبار المخالفه للكتاب و السنه.

و أما الطائفه الآمره بطرح ما لا يوافق الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب و السنه.

فالجواب عنها - بعد ما عرفت من القطع بصدور الاخبار الغير الموافقه لما يوجد فى الكتاب منهم، عليهم السلام ، كما دل عليه روايتا الاحتجاج و العيون المتقدمتان المعتضدتان بغيرهما من الاخبار - انها محموله على ما تقدم فى الطائفه الآمره بطرح الاخبار المخالفه للكتاب و السنه و أن ما دل منها على بطلان ما لم يوافق و كونه زخرفا محمول على الاخبار الوارده فى أصول الدين، مع إحتمال كون ذلك من أخبارهم الموافقه للكتاب و السنه على الباطن الذى يعلمونه منها و لهذا كانوا يستشهدون كثيرا بآيات لا نفهم دلالتها و ما دل على عدم جواز تصديق الخبر الذى لا يوجد عليه شاهد من كتاب الله على خبر غير الثقه أو صوره التعارض، كما هو ظار غير و احد من الاخبار العلاجيه.

ثم إن الاخبار المذكوره على فرض تسليم دلالتها و إن كانت كثيره إلا أنها لا تقاوم الادله الاتيه، فإنها موجبه للقطع بحجيه خبر الثقه، فلا بد من مخالفه الظاهر فى هذه الاخبار.

و أما الجواب عن الاجماع: الذى إدعاه السيد و الطبرسى، قدس سره ما، فبأنه لم يتحقق لنا هذا الاجماع.

و الاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد، مع معارضته بما سيجئ من دعوى الشيخ المعتضده بدعوى جماعه أخرى الاجماع عليه حجيه خبر الواحد فى الجمله و تحقق الشهره

على خلافها بين القدماء و المتأخرين.

و أما نسبه بعض العامه، كالحاجبى و العضدى، عدم الحجيه إلى الرافضه، فمستنده إلى ما رأوا من السيد من دعوى الاجماع بل ضروره المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعه.

***** [۱۱۶] *****

و أما المجوزون، فقد إستدلوا على حجيته بالادله الاربعه

أما الكتاب، فقد ذكروا منه آيات إدعوا دلالتها

منها: قوله تعالى فى سوره الحجرات: (يا أيها الذين آمنوا إن جاء كم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهاله فتصبحوا على ما فعلتم نادمين).

و المحكى فى وجه الاستدلال بها وجهان: أحدهما: أنه سبحانه علق وجوب التثبت على مجئ الفاسق فينتفى عند إنتفائه عملا بمفهوم الشرط.

و اذا لم يجب التثبت عند مجئ غير الفاسق، فاما أن يجب القبول و هو المطلوب، أو الرد و هو باطل، لانه يقتضى كون العادل أسوء حالا من الفاسق و فساده بين.

الثانى: أنه تعالى أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق.

و قد إجتمع فيه وصفان، ذاتى و هو كونه خبر واحد و عرضى و هو كونه خبر فاسق.

و مقتضى التثبت هو الثانى، للمناسبه و الاقتران، فإن الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الاول للعليه و إلا لوجب الاستناد إليه.

إذ التعليل بالذاتى الصالح للعليه أولى من التعليل بالعرضى، لحصوله قبل حصول العرضى، فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضى.

و إذا لم يجب التثبت عند إخبار العدل، فإما أن يجب القبول و هو المطلوب، أو الرد، فيكون حاله أسوء من حال الفاسق و هو محال.

أقول: الظاهر أن أخذهم للمقدمه الاخيره – و هى أنه إذا لم يجب التثبت وجب القبول، لان الرد مستلزم لكون العادل أسوء حالا من الفاسق – مبنى عى ما يتراء ى من ظهور الامر بالتبين فى الوجوب النفسى، فيكون هنا أمور ثلاثه، الفحص عن الصدق و الكذب و الرد من دون تبين

و القبول

***** [۱۱۷] *****

كذلك. لكنك خبير بأن الامر بالتبين هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطى و أن التبين شرط للعمل بخبر الفاسق دونالعادل.

فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين، فيتم المطلوب من دون ضم مقدمه خارجيه و هى كون العادل أسوء حالا من الفاسق.

و الدليل على كون الامر التبين للوجوب الشرطى لا النفسى - مضافا إلى أنه المتبادر عرفا فى أمثال المقام و إلى أن الاجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسى للتبين فى خبر الفاسق و إنما أوجبه من أوجبه عند إراده العمل به، لا مطلقا - هو أن التعليل فى الايه بقوله تعالى: (أن تصيبوا)، لا يصلح أن يكون تعليلا للوجوب النفسى، لان حاصله يرجع إلى أنه: (لئلا تصيبوا قوما بجهاله بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد تبين الخلاف).

و من المعلوم أن هذا لا يصلح إلا عله لحرمه العمل بدون التبين.

فهذا هو المعلول و مفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين.

مع أن فى الاسوئيه المذكوره فى كلام الجماعه، بناء على كون وجوب التبين نفسيا، ما لا يخفى، لان الايه على هذا ساكته عن حكم العمل بخبر الواحد قبل التبين و بعده، فيجوز إشتراك الفاسق و العادل فى عدم جواز العمل قبل التبين، كما أنهما يشتركان قطعا فى جواز العمل بعد التبين و العلم بالصدق، لان العمل حينئذ بمقتضى التبين لا بإعتبار الخبر.

فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض بخبره و التفتيش عنه دون العادل لا يستلزم كون العادل أسوء حال، بل مستلزم لمزيه كامله للعادل على الفاسق، فتأمل.

* * *

و كيف كان، فقد أورد على الآيه إيرادات كثيره ربما تبلغ إلى نيف و عشرين، إلا أن كثيرا منها قابله للدفع، فلنذكر، أولا ما لا يمكن

الذب عنه، ثم نتبعه بذكر بعض ما أورد من الايرادات القابله للدفع.

أما ما لا ـ يمكن الذب عنه فايرادان أحدهما: أن الاستدلال إن كان راجعا إلى إعتبار مفهوم الوصف أعنى الفسق، ففيه: أن المحقق فى محله عدم إعتبار المفهوم فى الوصف، خصوصا فى الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق، كما

***** [١١٨] *****

فيما نحن فيه، فإنه أشبه بمفهوم اللقب.

و لعل هذا مراد من أجاب عن الآيه، كالسيدين و أمين الاسلام و المحقق و العلامه و غيرهم، بأن هذا الاستدلال مبنى على دلايل الخطاب و لانقول به.

و إن كان بإعتبار مفهوم الشرط، كما يظهر من المعالم و المحكى عن جماعه، ففيه: أن مفهوم الشرط عدم مجئ الفاسق بالنبأ و عدم التبين هنا لاجل عدم ما يتبين.

فالجمله الشرطيه هنا مسوقه لبيان تحقق الموضوع، كما فى قول القائل: إن رزقت ولدا فاختنه و إن ركب زيد فخذ ركابه و إن قدم من السفر فاستقبله و إن تزوجت فلا تضيع حقك زوجتك و إذا قرأت الدرس فاحفظه.

قال الله سبحانه: و (إذا قرء القرآن فاستمعوا له و أنصتوا)، و: (إذا حييتم بتحيه فحيوا بأحسن منها أو ردوها)، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

و مما ذكرنا ظهر فساد ما يقال: تاره إن عدم مجئ الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنبأ فلا يجب تبينه فيثبت المطلوب و أخرى إن جعل مدلول الايه هو عدم وجوب التبين فى خبر الفاسق لاجل عدمه، يوجب حمل السالبه على المنتفيه بإنتفاء الموضوع و هو خلاف الظاهر.

وجه الفساد:

أن الحكم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجئ الفاسق به كان المفهوم بحسب الدلاله العرفيه أو العقليه إنتفاء الحكم المذكور فى المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند إنتفاء الشرط المذكور فيه.

ففرض

مجئ العادل بنبأ عند عدم الشرط - و هو مجئ الفاسق بالنبأ - لا يوجب إنتفاء التبين عن خبر العادل الذى جاء به، لانه لم يكن مثبتا فى المنطوق حتى ينفى فى المفهوم.

فالمفهوم فى الايه أمثالها ليس قابلا لغير السالبه بإنتفاء الموضوع و ليس هنا قضيه لفظيه سالبه دار الامر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود أو لانتفاء الموضوع.

الثانى: ما أورده، فى محكى العده و الذريعه و الغنيه و مجمع البيان و المعارج و غيرها، من أنا لو سلمنا دلاله المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: إن مقتضى عموم التعليل وجوب التبين فى كل خبر لا يؤمن الوقوع فى الندم من العمل به و إن كان المخبر عادلا، فيعارض المفهوم و الترجيح مع ظهور التعليل.

لا يقال إن النسبه بينهما و إن كان عموما من وجه، فتعارضان فى ماده الاجتماع و هى خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن يجب تقديم عموم المفهوم و إدخال ماده الاجتماع فيه، إذ لو خرج عنه و انحصر مورده فى خبر العادل المفيد للعلم كان لغوا، لان خبر الفاسق المفيد للعلم أيضا واجب

***** [۱۱۹] *****

العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق و المفهوم معا، فيكون المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل.

لانا نقول: ما ذكره أخيرا من أن المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل مسلم، إلا أنا ندعى التعارض بين ظهور عموم التعليل فى عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمى و ظهور الجمله الشرطيه أو الوصفيه فى ثبوت المفهوم.

فطرح المفهوم و الحكم بخلو الجمله الشرطيه عن المفهوم أولى من إرتكاب التخصيص فى التعليل.

و إليه أشار فى محكى العده بقوله: (لا نمنع ترك دليل الخطاب

لدليل و التعليل دليل).

و ليس فى ذلک منافاه لما هو الحق و عليه الاکثر، من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفه، لاختصاص ذلک أولا بالمخصص المنفصل.

و لو سلم جريانه فى الکلام الواحد منعناه فى العله و المعلول، فإن الظاهر عند العرف أن المعلول يتبع العله فى العموم و الخصوص. فالعله تاره تخصص مورد المعلول و إن کان عاما بحسب اللفظ.

کما فى قول القائل: (لا تأکل الرمان لانه حامض)، فيخصصه بالافراد الحامضه.

فيکون عدم التقييد فى الرمان لغلبه الحموضه فيه.

و قد توجب عموم المعلول و إن کان بحسب الدلاله اللفظيه خاصا، کما فى قولن القائل: (لا تشرب الادويه التى يصفها لک النسوان، أو إذا وصفت لک إمرأه دواء فلا تشربه، لانک لا تأمن ضرره).

فيدل على أن الحکم عام فى کل دواء لا يؤمن ضرره من أى واصف کان و يکون تخصيص النسوان بالذکر من بين الجهال لنکته خاصه أو عامه لاحظها المتکلم.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فلعل النکته فيه التنبيه على فسق الوليد، کما نبه عليه فى المعارج.

و هذا الايراد مبنى على أن المراد بالتبين هو التبين العلمى کما هو متقضى إشتقاقه.

و يمکن أن يقال: إن المراد منه ما يعم الظهور العرفى الحاصل من الاطمينان الذى هو مقابل الجهاله.

و هذا و إن کان يدفع الايراد المذکور عن المفهوم - من حيث رجوع الفرق بين الفاسق و العادل فى وجوب التبين إلى أن العادل الواقعى يحصل منه غالبا الاطمينان المذکور بخلاف

الفاسق، فلهذا وجب فيه تحصيل الاطمينان من الخارج - لکنک خبير بأن الاستدلال بالمفهوم على حجيه الخبر العادل المفيد للاطمينان غير محتاج إليه، إذ المنطوق على هذا التقرير يدل على حجيه کل ما يفيد الاطمينان،

كما لا يخفى، فيثبت إعتبار مرتبه خاصه من مطلق الظن.

ثم إن المحكى عن بعض منع دلاله التعليل على عدم جواز الاقدام على ما هو مخالف للواقع: بأن المراد بالجهاله السفهاه و فعل ما لا يجوز فعله، لا مقابل العلم، بدليل قوله تعالى: (فتصبحوا على ما فعلتم نادمين).

و لو كان المراد الغلط فى الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهاده و الفتوى.

و فيه، مضافا إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهاله: أن الاقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهه قطعا، إذ العاقل بل جماعه من العقلاء لا يقدمون على الامور من دون وثوق بخبر المخبر بها فالايه تدل على المنع عن العمل بغير العلم، لعله هى كونه فى معرض المخالفه للواقع.

و أما جواز الاعتماد على الفتوى و الشهاده، فلا يجوز القياس بها، لما تقدم فى توجيه كلام إبن قبه، من أن الاقدام على ما فيه مخالفه الواقع أحيانا: قد يحسن لاجل الاضطرار إليه و عدم وجود الاقرب إلى الواقع منه، كما فى الفتوى و قد يكون لاجل مصلحه تزيد على مصلحه إدراك الواقع، فراجع.

فالاولى لمن يريد التفصى عن هذا الايراد التشبث بما ذكرنا، من أن المراد بالتبين تحصيل الاطمينان و بالجهاله الشك أو الظن الابتدائى الزائل بعد الدقه و التأمل، فتأمل.

ففيها إرشاد إلى عدم جواز مقايسه الفاسق بغيره و إن حصل منه الاطمينان، لان الاطمينان الحاصل من الفاسق يزول بالالتفات إلى فسقه و عدم مبالاته بالمعصيه و إن كان متحرزا عن الكذب.

و منه: يظهر الجواب عما ربما يقال من: أن العاقل لا يقبل الخبر من دون إطمينان بمضمونه، عادلا كان المخبر أو فاسقا. فلا وجه للامر بتحصيل الاطمينان فى الفاسق.

و أما ما أورد على الايه بما هوقابل

للذب عنه فكثير منها: معارضه مفهوم الايه بالايات الناهيه عن العمل بغير العلم و النسبه عموم من وجه، فالمرجع إلى أصاله عدم الحجيه.

و فيه: أن المراد بالنبأ فى المنطوق ما لا يعلم صدقه و لا كذبه.

فالمفهوم أخص مطلقا من تلك الايات فيتعين تخصيصها، بناء على ما تقرر، من أن ظهور الجمله الشرطيه فى المفهوم أقوى من ظهور العام فى العموم.

و أما منع ذلک فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل و ظهور المفهوم، فلما

***** [۱۲۱] *****

عرفت من منع ظهور الجمله الشرطيه المعلله بالتعليل الجارى فى صورتى وجود الشرط و إنتفائه فى إفاده الانتفاء عند الانتفاء، فراجع.

و ربما يتوهم:

أن للايات الناهيه جهه خصوص، إما من جهه إختصاصها بصوره التمكن من العلم و إما من جهه اختصاصها بغير البينه العادله و أمثالها مما خرج عن تلک الايات قطعا.

و يندفع:

۱) - الاول، بعد منع الاختصاص، بأنه يكفى المستدل كون الخبر حجه بالخصوص عند الانسداد.

۲) – و الثانى بأن خروج ما خرج من أدله حرمه العمل بالظن لا يوجب جهه عموم فى المفهوم، لان المفهوم أيضا دليل خاص، مثل الخاص الذى خصص أدله حرمه العمل بالظن، فلا يجوز تخصيص العام بأحدهما أولا ثم ملاحظه النسبه بين العام بعد ذلک التخصيص و بين الخاص الاخير.

فإذا ورد:

(أكرم العلماء)، ثم قام الدليل على عدم وجوب إكرام جماعه من فساقهم، ثم ورد دليل ثالث على عدم وجوب إكرام مطلق الفساق منهم، فلا مجال لتوهم تخصيص العام بالخاص الاول أولا، ثم جعل النسبه بينه و بين الخاص الثانى عموما من وجه و هذا أمر واضح نبهنا عليه فى (باب التعارض).

و منها: أن مفهوم الايه لو دل على حجيه خبر العادل لدل على حجيه الاجماع

الـذى أخبر به السـيد المرتضـى و أتباعه، قـدست أسـرارهم، من عـدم حجيه خبر العادل، لانهم عدول أخبروا بحكم الامام، عليه السلام ، بعدم حجيه الخبر.

و فساد هـذا الايراد أوضح من أن يبين، إذ بعد الغض عما ذكرنا سابقا فى عدم شـمول ايه النبأ للاجماع المنقول و بعد الغض عن أن إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ، قدس سره ، نقول: إنه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الايه.

(١) - أما أولا، فلان دخوله يسلتزم خروجه، لانه خبر العادل فيستحيل دخوله.

و دعوى أنه لاـ يعم نفسه مـدفوعه بأنه و إن لا يعم نفسه، لقصور دلاله اللفظ عليه، إلا أنه يعلم أن الحكم ثابت لهـذا الفرد أيضا، للعلم بعدم خصوصيه مخرجه له عن الحكم.

و لذا لو سألنا السيد عن أنه إذا ثبت إجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه، فيقول: لا.

(٢) - و أما ثانيا، فلو سلمنا جواز دخوله، لكن نقول إنه وقع الاجماع على خروجه من النافين بحجيه الخبر و من المثبتين، فتأمل.

(٣) - و أما ثالثا، فلدوران الامر بين دخوله و خروج ما عداه و بين العكس و لا ريب أن العكس

متعين، لا مجرد قبح إنتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لان المقصود من الكلام حينئذ ينحصر فى بيان عدم حجيه خبر العادل.

و لا ريب أن التعبير عن هذا المقصود بما يدل على عموم حجيه خبر العادل قبيح فى الغايه و فضيح إلى النهايه.

كمـا يعلم من قول القائـل: (صـدق زيـدا فى جميع ما يخبرك)، فأخبرك زيـد بألف من الاخبار، ثم أخبر بكـذب جميعها، فأراد القائل من قوله: (صدق، إلخ) خصوص هذا الخبر.

و قد أجاب بعض من لا تحصيل له: بأن الاجماع المنقول مظنون الاعتبار

و ظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار.

و منها: أن الايه لا تشمل الاخبار مع الواسطه لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطه، فلا يعم الروايات المأثوره عن الائمه، عليهم السلام ، لاشتمالها على و سائط.

و ضعف هذا الايراد على ظاهره واضح، لان كل واسطه من الوسائط إنما يخبر خبرا بلا واسطه، فإن الشيخ، قدس سره ، إذا قال: (حدثنى المفيد، قال: حدثنى الصدوق، قال: حدثنى أبى، قال: حدثنى الصفار، قال: كتبت إلى العسكرى، عليه السلام ، بكذا)، فإن هناك أخبارا متعدده بتعدد الوسائط.

فخبر الشيخ قوله (حدثنى المفيد، إلخ) و هذا خبر بلا واسطه يجب تصديقه.

فإذا حكم بصدقه و ثبت شرعا أن المفيد حدث الشيخ بقوله (حدثنى الصدوق)، فهذا الاخبار - أعنى قول المفيد الثابت بخبر الشيخ: (حدثنى الصدوق) أيضا خبر عادل و هو المفيد، فنحكم بصدقه و أن الصدوق حدثه.

فيكون كما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله (حدثنى أبى) و الصدوق عادل فيصدق فى خبره.

فيكون كما لو سمعنا أباه يحدث بقول: (حدثنى الصفار)، فنصدقه لانه عادل، فيثبت خبر الصفار أنه كتب إليه العسكرى، عليه السلام.

و إذا كان الصفار عادلا وجب تصديقه و الحكم بأن العسكرى، عليه السلام ، كتب إليه ذلك القول، كما لو شاهدنا الامام عليه السلام يكتب إليه، فيكون المكتوب حجه، فيثبت بخبر كل لاحق أخبار سابقه.

و لهذا يعتبر العداله فى جميع الطبقات، لان كل واسطه مخبر بخبر مستقل هذا.

و لكن قد يشكل الامر: بأن - الايه انما تدل على وجوب تصديق كل مخبر و معنى وجوب تصديقه ليس الا ترتيب الاثار الشرعيه المترتبه على صدقه عليه، فاذا قال المخبر: ان زيدا عدل، فمعنى وجوب تصديقه وجوب ترتيب الاثار الشرعيه المترتبه على عداله زيد من جواز

الاقتـداء به و قبول شـهادته و اذا قـال المخبر: أخبرنى عمرو أن زيـدا عـادل، فمعنى تصـديق المخبر على ما عرفت وجوب ترتيب الاثار الشـرعيه المترتبه على اخبار عمرو بعـداله زيد و من الاثار الشـرعيه المترتبه على اخبار عمرو بعداله زيد اذا كان عادلا و ان كان هو وجوب تصـديقه فى عداله زيد الا ان هذا الحكم الشـرعى لاخبار عمرو انما حدث بهذه الايه و ليس من الاثار الشـرعيه الثابته للمخبر به مع قطع النظر عن الايه حتى يحكم بمقتضى الايه بترتيبه على اخبار عمرو به.

و الحاصـل أن الايه تـدل على ترتيب الاثار الشـرعيه الثابته للمخبر به الواقعى على اخبار العادل و من المعلوم أن المراد من الاثار غير هـذا الاـثر الشـرعى الثـابت بنفس الاـيه، فاللاـزم على هـذا دلاـله الاـيه على ترتيب جميع آثار المخبر به على الخبر، الا الاثر الشرعى الثابت بهذه الايه للمخبر به اذا كان خبرا.

و بعبـاره: اخرى: الايه لاتـدل على وجوب قبول الخبر الـذى لم يثبت موضوع الخبريه له الا بـدلاله الايه على وجوب قبول الخبر، لان الحكم لايشمل الفرد الذى يصير موضوعا له بواسطه ثبوته لفرد آخر.

و من هنا يتجه أن يقال ان أدله قبول الشـهاده لاتشمل الشهاده على الشهاده، لان الاصل لايدخل فى موضوع الشاهد الا بعد قبول شهاده الفرع.

- ما يحكيه الشـيخ عن المفيـد صار خبرا للمفيد بحكم وجوب التصديق، فكيف يصـير موضوعا لوجوب التصديق الذى لم يثبت موضوع الخبريه إلا به.

و لكن يضعف هذا الاشكال، أولا، بإنتقاضه بورود مثله فى نظيره الثابت بالاجماع، كالاقرار بالاقرار، فتأمل و إخبار العادل بعداله مخبر، فإن الايه تشمل الاخبار بالعداله بغير إشكال و عدم قبول الشهاده على الشهاده لو سلم ليس من

هذه الجهه.

- و ثانيا، بالحل: و هو أن الممتنع هو توقف فرديه بعض أفراد العام على اثبات الحكم لبعضها الاخر، كما فى قول القائل: كل خبرى صادق أو كاذب، أما توقف العلم ببعض الافراد و انكشاف فرديته على ثبوت الحكم لبعضها الاخر كما فيما نحن فيه، فلا مانع منه.

***** [۱۲۳] *****

- و ثانيا، بأن عدم قابليه اللفظ العام لان يدخل فيه الموضوع الذى لا يتحقق و لا يوجد إلا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر، لا يوجب التوقف فى الحكم إذا علم المناط الملحوظ فى الحكم العام و أن المتكلم لم يلاحظ موضوعا دون آخر.

فيثبت الحكم لذلك الموضوع الموجود بعد تحقق الحكم و إن لم يكن كلام المتكلم قابلا لاراده ذلك الموضوع الغير الثابت إلا بعد الحكم العام.

فاخبار عمرو بعداله زيد فيما لو قال المخبر: أخبرنى عمرو بأن زيدا عادل و إن لم يكن داخلا فى موضوع ذلك الحكم العام و إلا لزم تأخر الموضوع عن الحكم الا أنه معلوم أن هذا الخروج مستند ألى قصور العباره و عدم قابليتها لشموله، لا للفرق بينه و بين غيره فى نظر المتكلم حتى يتأمل فى شمول حكم العام له، بل لا قصور فى العباره بعد ما فهم منها أن هذا المحمول وصف لازم لطبيعه الموضوع و لا ينفك عن مصاديقه.

فهو مثل ما لو أخبر زيد بعض عبيد المولى بأنه قال: لا تعمل باخبار زيد، فإنه لا يجوز أن يعمل به و لو إتكالا على دليل عام يدل على الجواز و يقول إن هذا العام لا يشمل نفسه، لان عدم شموله له ليس إلا لقصور اللفظ و عدم قابليته للشمول، لا لتفاوت بينه و بين غيره من

إخبار زيد فى نظر المولى.

و قد تقدم فى الايراد الثانى من هذه الايرادات ما يوضح لك، فراجع.

و منها: أن العمل بالمفهوم فى الاحكام الشرعيه غير ممكن، لوجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل فى الاحكام الشرعيه، فيجب تنزيل الايه على الاخبار فى الموضوعات الخارجيه، فإنها هى التى لا يجب التفحص فيها عن المعارض و يجعل المراد من القبول فيها هو القبول فى الجمله، فلا ينافى إعتبار إنضمام عدل آخر إليه.

فلا يقال: إن قبول خبر الواحد فى الموضوعات الخارجيه مطلقا يستلزم قبوله فى الاحكام بالاجماع المركب و الاولويه.

و فيه: أن وجوب التفحص عن المعارض غير وجوب التبين فى الخبر، فإن الاول يؤكد حجيه خبر العادل و لا ينافيها، لان مرجع التفحص عن المعارض إلى الفحص عما أوجب الشارع العمل به، كما أوجب العمل بهذا.

و التبين المنافى للحجيه هو التوقف عن العمل و إلتماس دليل آخر، فيكون ذلك الدليل هو المتبع و لو كان أصلا من الاصول. فإذا يئس عن المعارض عمل بهذا الخبر و إذا وجده أخذ بالارجح منهما و إذا يئس عن التبين توقف عن العمل و رجع إلى ما يقتضيه الاصول العمليه.

فخبر الفاسق و إن إشترك مع خبر العادل فى عدم جواز العمل بمجرد المجئ إلا أنه بعد اليأس عن وجود المنافى يعمل بالثانى دون الاول.

و مع وجدان المنافى يوخذ به فى الاول و يؤخذ بالارجح فى الثانى، فتتبع الادله فى الاول لتحصيل المقتضى الشرعى للحكم الى تضمنه خبر الفاسق و فى الثانى لطلب المانع عما اقتضاه الدليل الموجود.

***** [۱۲۴] *****

و منها: أن مفهوم الايه غير معلول به فى الموضوعات الخارجيه التى منها مورد الايه و هو إخبار الوليد بإرتداد طائفه.

و من المعلوم أنه لا

یكفی فیه خبر العادل الواحد، بل لا أقل من إعتبار العدلین، فلا بد من طرح المفهوم، لعدم جواز إخراج المورد.

و فیه: أن غایه الامر لزوم تقید المفهوم بالنسبه إلی الموضوعات بما إذا تعدد المخبر العادل.

فكل واحد من خبری العدلین فی البینه لا یجب التبین فیه.

و أما لزوم إخراج المورد فممنوع، لان المورد داخل فی منطوق الایه لا مفهومها و جعل أصل خبر الارتداد موردا للحكم بوجوب التبین إذا كان المخبر به فاسقا و لعدمه إذا كان المخبر به عادلا، لا یلزم منه إلا تقیید الحكم فی طرف المفهوم و إخراج بعض أفراده و هذا لیس من إخراج المورد المستهجن فی شئ.

و منها: ما عن غایه البادی، من أن المفهوم یدل علی عدم وجوب التبین و هو لا یستلزم العمل، لجواز وجوب التوقف.

و كأن هذا الایراد مبنی علی ما تقدم فساده من إراده وجوب التبین نفسیا و قد عرفت ضعفه و أن المراد وجوب التبین لاجل العمل عند إرادته و لیس التوقف حینئذ واسطه.

و منها: أن المسأله أصولیه، فلا یكتفی فیها بالظن.

و فیه: أن الظهور اللفظی لا بأس بالتمسك به فی أصول الفقه و الاصول التی لا یتمسك لها بالظن مطلقا هو أصول الدین لا أصول الفقه و الظن الذی لا یتمسك به فی الاصول مطلقا هو مطلق الظن، لا الظن الخاص.

و منها: أن المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعه الله و لو بالصغائر.

فكل من كان كذلك أو احتمل فی حقه ذلك وجب التبین فی خبره و غیره ممن یفید قوله العلم، لانحصاره فی المعصوم و من هو دونه.

فیكون فی تعلیق الحكم بالفسق إشاره إلی أن مطلق خبر المخبر غیر المعصوم لا عبره به، لاحتمال فسقه،

لان المراد الفاسق الواقعى لا المعلوم.

فهذا وجه آخر لافاده الايه حرمه إتباع غير العلم، لا يحتاج معه إلى التمسک فى ذلک بتعليل الايه، كما تقدم فى الايراد الثانى من الايرادين الاولين.

و فيه: أن إراده مطلق الخارج عن طاعه الله من إطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفا، فالمراد به إما الكافر، كما هو الشائع إطلاقه فى الكتاب، حيث أنه يطلق غالبا فى مقابل المؤمن.

و أما الخارج

***** [۱۲۵] *****

عن طاعه الله بالمعاصى الكبيره الثابته تحريمها فى زمان نزول هذه الايه.

فالمرتكب للصغيره غير داخل تحت إطلاق الفاسق فى عرفنا المطابق للعرف السابق، مضافا إلى قوله تعالى: (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم).

مع أنه يمكن فرض الخلو عن الصغيره و الكبيره. كما إذا علم منه التوبه من الذنب السابق.

و به يندفع الايراد المذكور، حتى على مذهب من يجعل كل ذنب كبيره.

و أما إحتمال فسقه بهذا الخبر لكذبه فيه فهو غير قادح، لان ظاهر قوله: (إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ)، تحقق الفسق قبل النبأ، لا به، فالمفهوم يدل على قبول خبر من ليس فاسقا مع قطع النظر عن هذا النبأ و احتمال فسقه به.

هذه جمله مما أوردوه على ظاهر الايه و قد عرفت أن الوارد منها إيرادان و العمده الايراد الاول الذى أورده جماعه من القدماء و المتأخرين.

ثم إنه استدل بمفهوم الايه على حجيه خبر العادل، كذلك قد يستدل بمنطوقها على حجيه خبر غير العادل إذا حصل الظن بصدقه، بناء على أن المراد بالتبين ما يعم تحصيل الظن.

فإذا حصل من الخارج ظن بصدق خبر الفاسق كفى فى العمل به.

و من التبين الظنى تحصيل شهره العلماء على العمل بالخبر او على مضمونه أو على روايته.

و من هنا تمسک بعض بمنطوق

الایه علی حجیه الخبر الضعیف المنجبر بالشهره.

و فی حکم الشهره أماره أخری غیر معتبره.

و لو عمم التبین للتبین الاجمالی - و هو تحصیل الظن بصدق مخبره - دخل خبر الفاسق المتحرز عن الکذب، فیدخل الموثق و شبهه بل الحسن أیضا.

و علی ما ذکر فیثبت من آیه النبأ، منطوقا و مفهوما، حجیه الاقسام الاربعه للخبر الصحیح و الحسن و الموثق و الضعیف المحفوف بقرینه ظنیه و لکن فیه من الاشکال ما لا یخفی، لان التبین ظاهر فی العلمی.

کیف و لو کان المراد مجرد الظن لکان الامر به فی خبر الفاسق لغوا، إذ العاقل لا یعمل بخبر إلا بعد رجحان صدقه علی کذبه، إلا أن یدفع اللغویه بما ذکرنا سابقا، من أن المقصود التنبیه و الارشاد علی أن الفاسق لا ینبغی أن

یعتمد علیه و أنه لا یؤمن من کذبه و إن کان المظنون صدقه.

و کیف کان، فماده التبین و لفظ الجهاله و ظاهر التعلیل کلها آبیه من إراده مجرد الظن.

نعم یمکن دعوی صدقه علی الاطمینان الخارج عن التحیر و التزلزل بحیث لا یعد فی العرف العمل به تعریضا للوقوع فی الندم. فحینئذ لا یبعد إنجبار خبر الفاسق به.

لکن لو قلنا بظهور المنطوق فی ذلک کان دالا علی حجیه الظن الاطمینانی المذکور و إن لم یکن معه خبر فاسق نظرا إلی أن الظاهر من الایه أن خبر الفاسق وجوده کعدمه و أنه لا بد من تبین الامر من الخارج و العمل علی ما یقتضیه التبین الخارجی.

نعم ربما یکون نفس الخبر من الامارات التی یحصل من مجموعها التبین.

فالمقصود الحذر عن الوقوع فی مخالفه الواقع.

فکلما حصل الامن منه جاز العمل، فلا فرق حینئذ بین خبر الفاسق المعتضد بالشهره

إذا حصل الاطمينان بصدقه و بين الشهره المجرده إذا حصل الاطمينان بصدق مضمونها.

و الحاصل: أن الايه تدل على أن العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخليه لوجود خبر الفاسق و عدمه، سواء قلنا بأن المراد منه العلم أو الاطمينان أو مطلق الظن.

حتى أن من قال بأن خبر الفاسق يكفى فيه مجرد الظن بمضمونه بحسن أو توثيق أو غيرهما من صفات الراوى، فلازمه القول بدلاله الايه على حجيه مطلق الظن بالحكم الشرعى و إن لم يكن معه خبر أصلا، فافهم و اغتنم و استقم، هذا.

و لكن لا يخفى أن حمل التبين على تحصيل مطلق الظن أو الاطمينان يوجب خروج مورد المنطوق و هو الاخبار بالارتداد.

و من جمله الايات: قوله تعالى فى سوره البراءه: (فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ).

دلت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون إعتبار إفاده خبرهم العلم لتواتر أو قرينه، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد. أما وجوب الحذر، فمن وجهين.

***** [۱۲۷] *****

(۱) - أحدهما: أن لفظه (لعل) بعد إنسلاخها عن معنى الترجى ظاهره فى كون مدخولها محبوبا للمتكلم.

و إذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه، إما لما ذكره فى المعالم، من أنه لا معنى لندب الحذر، إذ مع قيام المقتضى يجب و مع عدمه لا يحسن و إما لان رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالاجماع المركب، لان كل من أجازه فقد أوجبه.

(۲) - الثانى: أن ظاهر الايه وجوب الانذار، لوقوعه غايه للنفر الواجب بمقتضى كلمه (لو لا)، فإذا وجب الانذار أفاد وجوب الحذر لوجهين.

(۲ - ۱) - أحدهما وقوعه غايه للواجب، فإن الغايه المترتبه على فعل الواجب مما لا

یرضی الآمر بإنتفائه، سواء کان من الافعال المتعلقه للتکلیف أم لا- کما فی قولک: (تب لعلک تفلح و أسلم لعلک تدخل الجنه) و قوله تعالی: (لعله یتذکر).

(۲ - ۲) - الثانی أنه إذا وجب الانذار ثبت وجوب القبول و إلا لغی الانذار.

و نظیر ذلک ما تمسک به فی المسالک علی وجوب قبول قول المرأه و تصدیقها فی العده، من قوله تعالی: (ولا یحل لهن أن یکتمن ما خلق الله فی أرحامهن)، فاستدل بتحریم الکتمان و وجوب الاظهار علیهن علی قبول قولهن بالنسبه إلی ما فی الارحام.

فإن قلت: المراد بالنفر النفر إلی الجهاد، کما یظهر من صدر الایه و هو قوله تعالی: (وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّهً) و من المعلوم أن النفر إلی الجهاد لیس للتفقه و الانذار، نعم ربما یترتبان علیه، بناء علی ما قیل، من أن المراد حصول البصیره فی الدین من مشاهده آیات الله و ظهور أولیائه علی أعدائه وسائل ما یتفق فی حرب المسلمین مع الکفار من آیات عظمه الله و حکمته، فیخبروا بذلک عند رجوعهم إلی الفرقه المتخلفه الباقیه فی المدینه.

فالتفقه و الانذار من قبیل الفائده لا الغایه حتی تجب بوجوب ذیها.

قلت:

(۱) - أولا، إنه لیس فی صدر الایه دلاله علی أن المراد النفر إلی الجهاد و ذکر الایه فی آیات الجهاد لا یدل علی ذلک.

(۲) - و ثانیا، لو سلم أن المراد النفر إلی الجهاد، لکن لا یتعین أن یکون النفر من کل قوم طائفه لاجل مجرد الجهاد، بل لو کان لمحض الجهاد لم یتعین أن ینفر من کل قوم طائفه، فیمکن أن یکون التفقه غایه لایجاب النفر علی کل طائفه من کل قوم، لا لایجاب أصل النفر.

*****

(۳) - و ثالثا، إنه فسر الايه بأن المراد نهی المؤمنین عن نفر جمیعهم إلی الجهاد، کما یظهر من قوله: (وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً) و أمر بعضهم بأن یتخلفوا عند النبی، صلی الله علیه و آله و لا یخلوه وحده، فیتعلموا مسائل حلالهم و حرامهم حتی ینذروا قومهم النافرین إذا رجعوا إلیهم.

و الحاصل: أن ظهور الایه فی وجوب التفقه و الانذار مما لا ینکر، فلا محیص عن حمل الایه علیه و إن لزم مخالفه الظاهر فی سیاق الایه أو بعض ألفاظها.

* * *

و مما یدل علی ظهور الایه فی وجوب التفقه و الانذار إستشهاد الامام بها علی وجوبه فی أخبار کثیره.

منها: ما عن الفضل بن شاذان فی علله عن الرضا، علیه السلام ، فی حدیث، قال: (إنما أمروا بالحج لعله الوفاده إلی الله و طلب الزیاده و الخروج عن کل ما اقترف العبد - إلی أن قال: - و لاجل ما فیه من التفقه و نقل اخبار الائمه، علیهم السلام ، إلی کل صفح و ناحیه.

کما قال الله عز و جل: فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفه، الایه).

و منها: ما ذکره فی دیباجه المعالم، من روایه علی بن حمزه، قال: سمعت أبا عبدالله علیه السلام یقول: تفقهوا فی الدین، فإن من لم یتفقه منکم فی الدین فهو أعرابی، إن الله عز و جل یقول: لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ).

و منها: ما رواه فی الکافی، فی باب ما یجب علی الناس عند مضی.

الامام، علیه السلام ، عن صحیحه یعقوب بن شعیب: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام :

إِذَا حَدَثَ عَلَی الْإِمَامِ حَدَثٌ کَیْفَ یَصْنَعُ النَّاسُ؟

قَالَ:

... هُمْ فِی عُذْرٍ

مَا دَامُوا فِی الطَّلَبِ وَ هَؤُلَاءِ الَّذِینَ یَنْتَظِرُونَهُمْ فِی عُذْرٍ حَتَّی یَرْجِعَ إِلَیْهِمْ أَصْحَابُهُمْ.

و منها: صحیحه عبدالاعلی قال: (سألت أبا عبدالله، علیه السلام ، عن قول العامه إن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، قال: مَنْ مَاتَ وَ لَیْسَ لَهُ إِمَامٌ مَاتَ مِیتَهً جَاهِلِیَّه.

قال: حق والله.

قُلْتُ فَإِنَّ إِمَاماً هَلَکَ وَ رَجُلٌ بِخُرَاسَانَ لَا یَعْلَمُ مَنْ وَصِیُّهُ لَمْ یَسَعْهُ ذَلِکَ؟

قَالَ:

لَا یَسَعُهُ إِنَّ الْإِمَامَ إِذَا مات وَقَعَتْ حُجَّهُ [وَصِیِّهِ] عَلَی مَنْ هُوَ مَعَهُ فِی الْبَلَدِ وَ حَقُّ النَّفْرِ عَلَی مَنْ لَیْسَ بِحَضْرَتِهِ إِذَا بَلَغَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ – فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طائِفَهٌ [لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ]

***** [۱۲۹] *****

و منها: صحیحه محمد بن مسلم عن أبی عبدالله علیه السلام و فیها:

قُلْتُ أَ فَیَسَعُ النَّاسَ إِذَا مَاتَ الْعَالِمُ أَلَّا یَعْرِفُوا الَّذِی بَعْدَهُ؟

فَقَالَ أَمَّا أَهْلُ هَذِهِ الْبَلْدَهِ فَلَا – یَعْنِی اهل الْمَدِینَه – وَ أَمَّا غَیْرُهَا مِنَ الْبُلْدَانِ فَبِقَدْرِ مَسِیرِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عز و جل یَقُولُ وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّهً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طائِفَهٌ

و منها: صحیحه البزنطی المرویه فی قرب الاسناد عن أبی الحسن الرضا علیه السلام.

و منها: روایه عبدالمؤمن الانصاری الوارده فی جواب من سأل عن قوله صلی الله علیه و آله : اخْتِلَافُ أُمَّتِی رَحْمَهٌ.

قال: إذا کان إختلافهم رحمه فإتفاقهم عذاب! لیس هذا یراد، إنما یراد الاختلاف فی طلب العلم، علی ما قال الله عز و جل: فلو لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طائِفَهٌ)، الحدیث منقول بالمعنی و لا یحضرنی ألفاظه.

و جمیع هذا هو السر فی إستدلال أصحابنا بالایه الشریفه علی وجوب تحصیل العلم و کونه کفائیا.

هذا غایه ما قیل أو یقال

فی توجیه الاستدلال بالایه الشریفه.

* * *

(۱) - الاول:

أنه لا- یستفاد من الکلام إلا- مطلوبیه الحذر عقیب الانذار بما یتفقهون فی الجمله، لکن لیس فیها إطلاق وجوب الحذر، بل یمکن أن یتوقف وجوبه علی حصول العلم، فالمعنی: لعله یحصل لهم العلم فیحذروا.

فالایه مسوقه لبیان مطلوبیه الانذار بما یتفقهون و مطلوبیه العمل من المنذرین بما أنذروا.

و هذا لا ینافی إعتبار العلم فی العمل.

و لهذا صح ذلک فیما یطلب فیه العلم.

فلیس فی هذه الایه تخصیص للادله الناهیه عن العمل بما لم یعلم.

و لذا إستشهد الامام، فیما سمعت من الاخبار المتقدمه، علی وجوب النفر فی معرفه الامام، علیه السلام و إنذار النافرین للمتخلفین، مع أن الامامه لا تثبت إلا بالعلم.

(۲) - الثانی:

أن التفقه الواجب لیس إلا معرفه الامور الواقعیه من الدین، فالانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور المتفقه فیها. فالحذر لا یجب إلا عقیب الانذار بها. فإذا لم یعرف المنذر - بالفتح - أن الانذار هل وقع بالامور الدینیه الواقعیه أو بغیرها خطاء أو تعمدا من المنذر - بالکسر - لم یجب الحذر حینئذ.

فانحصر وجوب الحذر فیما إذا علم المنذر صدق المنذر فی إنذاره بالاحکام الواقعیه. فهو نظیر

قول القائل: أخبر فلانا بأوامری، لعله یمتثلها.

فهذه الایه نظیر ما ورد من الامر بنقل الروایات، فإن المقصود من هذا الکلام لیس إلا وجوب العمل بالامور الواقعیه، لا وجوب تصدیقه فیما یحکی و لو لم یعلم مطابقته للواقع.

و لا یعد هذا ضابطا لوجوب العمل بالخبر الظنی الصادر من المخاطب فی الامر الکذائی.

و نظیره جمیع ما ورد من بیان الحق للناس و وجوب تبلیغه إلیهم، فإن المقصود منه إهتداء الناس إلی الحق الواقعی، لا- إنشاء

حكم ظاهری لهم بقبول کل ما

يخبرون به و إن لم يعلم مطابقته للواقع.

ثم الفرق بين هـذا الايراد و سابقه: أن هذا الايراد مبنى على أن الايه ناطقه بإختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الامور الواقعيه المستلزم لعدم وجوبه إلا بعد إحراز كون الانذار متعلقا بالحكم الواقعى.

و أما الايراد السابق فهو مبنى على سكوت الايه عن التعرض لكون الحذر واجبا على الاطلاق أو بشرط حصول العلم.

(٣) - الثالث:

لو سلمنا دلاله الايه على وجوب الحـذر مطلقا عنـد إنـذار المنـذر و لو لم يفـد العلم، لكن لا تدل على وجوب العمل بالخبر من حيث أنه خبر، لان الانذار هو الابلاغ مع التخويف.

فإنشاء التخويف مأخوذ فيه و الحـذر هو التخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعى إلى العمل بمقتضاه فعلا و من المعلوم أن التخويف لاـ يجب إلاـ على الوعـاظ فى مقام الايعاد على الامور التى يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب و الحرمه، كما يوعد على شرب الخمر و فعل الزنا و ترك الصلاه، أو على المرشدين فى مقام إرشاد الجهال.

فالتخوف لا يجب إلا على المتعظ و المسترشد.

و من المعلوم أن تصديق الحاكى فيما يحكيه من لفظ الخبر الذى هو محل الكلام خارج عن الامرين.

توضـيح ذلك أن المنذر إما أن ينذر و يخوف على وجه الافتاء و نقل ما هو مدلول الخبر بإجتهاده و إما أن ينذر و يخوف بلفظ الخبر حاكيا له عن الحجه.

(١) - فالاول:

كأن يقول: يا أيها الناس! إتقوا الله فى شرب العصير، فإن شربه يوجب المؤاخذه.

و الثانى: كأن يقول: فى مقام التخويف قال الامام عليه السلام : من شرب العصير فكأنما شرب الخمر.

أما الانذار على الوجه الاول، فلا يجب الحذر عقيبه إلا على المقلدين لهذا المفتى.

(٢) - و أما الثانى، فله جهتان:

إحداهما جهه تخويف و إيعاد و الثانيه جهه حكايه قول الامام عليه السلام.

و من المعلوم أن الجهه الاولى ترجع إلى الاجتهاد فى معنى الحكايه، فهى ليست حجه إلا على من هو مقلد له، إذ هو الذى يجب عليه التخوف عند تخويفه.

***** [۱۳۱] *****

و أما الجهه الثانيه فهى التى تنفع المجتهد الآخر الذى يسمع منه هذه الحكايه، لكن وظيفته مجرد تصديقه فى صدور هذا الكلم عن الامام عليه السلام.

و أما أن مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف أو الكراهه، فهو ما ليس فهم المنذر حجه فيه بالنسبه إلى هذا المجتهد.

فالايه الداله على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصه بمن يجب عليه اتباع المنذر فى مضمون الحكايه و هو المقلد له، للاجماع على أنه لا يجب على المجتهد التخوف عند إنذار غيره.

إنما الكلام فى أنه هل يجب عليه تصديق غيره فى الالفاظ الاصوات التى يحكيها عن المعصوم عليه السلام أم لا و الايه لا تدل على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوف عند التخويف.

فالحق: أن الاستدلال بالايه على وجوب الاجتهاد كفايه و وجوب التقليد على العوام أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر.

و ذكر شيخنا البهائى، قدس سره ، فى أول أربعينه: (أن الاستدلال بالنبوى المشهور:

(مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِى أَرْبَعِينَ حَدِيثاً، بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَهِ فَقِيهاً عالما)، على حجيه الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الايه).

و كان فيه إشاره إلى ضعف الاستدلال بها، لان الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جدا، كما سيجئ إن شاء الله عند ذكر الاخبار.

و لكن ظاهر الروايه المتقدمه عن علل الفضل يدفع هذا الايراد، لكنها من الآحاد، فلا ينفع فى صرف الايه من ظاهرها فى مسأله حجيه الآحاد مع

إمكـان منع دلالتهـا على المـدعى، لان الغالب تعـدد من يخرج إلى الحـج من كل صـقع، بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله الواقعى، عن الامام، عليه السلام و حينئذ فيجب الحذر عقيب إنذارهم. فإطلاق الروايه منزل على الغالب).

و من جمله الايـات التى اسـتدل بهـا جماعه، تبعا للشـيخ فى العـده على حجيه الخبر، قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَ الْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّاهُ لِلنّاسِ فِي الْكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللاّعِنُونَ ، الايه.

و التقريب فيه: نظير ما بيناه فى آيه النفر، من أن حرمه الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الاظهار.

***** [۱۳۲] *****

و يرد عليهـا: ما ذكرنا من الايرادين الاولين فى آيه النفر، من سـكوتها و عـدم التعرض فيها لوجوب القبول و إن لم يحصل العلم عقيب الاظهـار أو إختصـاص وجوب القبول المسـتفاد منهـا بالامـر الـذى يحرم كتمـانه و يجب إظهاره، فإن من أمر غيره بإظهار الحق للناس ليس مقصوده إلا عمل الناس بالحق و لا يريـد بمثل هـذا الخطاب تأسـيس حجيه قول المظهر تعبـدا و وجوب العمل بقوله و إن لم يطابق الحق.

و يشهد لما ذكرنا: أن مورد الايه كتمان اليهود لعلامات النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، بعد ما بين الله لهم ذلک فى التوراه و معلوم أن آيات النبوه لا يكتفى فيها بالظن.

نعم لو وجب الاظهار على من لا يفيـد قوله العلم غالبا أمكن جعل ذلک دليلا على أن المقصود العمل بقوله و إن لم يفـد العلم، لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.

و من هنا يمكن الاستدلال بما تقدم - من آيه تحريم كتمان ما فى الارحام على النساء - على وجوب تصديقهن و

بآيه وجوب إقامه الشهاده على وجوب قبولها بعد الاقامه، مع إمكان كون وجوب الاظهار لاجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرين.

و من جمله الآيات التى استدل بها بعض المعاصرين قوله تعالى: (َ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ .

بناء على أن وجوب السؤال يستلزم و جوب قبول الجواب و إلا لغى وجوب السؤال.

و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه و يقع جوابا له، لان خصوصيه المسبوقيه بالسؤال لا دخل فيه قطعا.

فإذا سئل الراوى الذى هو من أهل العلم عما سمعه عن الامام، عليه السلام ، فى خصوص الواقعه، فأجاب بانى سمعته يقول كذا، وجب القبول، بحكم الايه.

فيجب قبول قوله إبتداء: (إنى سمعت الامام عليه السلام يقول كذا)، لان حجيه قوله هو الذى أوجب السؤال عنه، لا أن وجوب السؤال أوجب قبول قوله، كما لا يخفى.

و يرد عليه: أن الاستدلال إن كان بظاهر الايه، فظاهرها بمقتضى السياق إراده علماء أهل الكتاب، كما عن إبن عباس و مجاهد و الحسن و قتاده.

فإن المذكور فى سوره النحل: (وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجالاً نُوحى إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّناتِ وَ الزُّبُرِ) و فى سوره الانبياء: (وَ ما أَرْسَلْنا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجالاً نُوحى إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا

تَعْلَمُونَ) و إن كان مع قطع النظر عن سياقها.

ففيه:

(١) - أولا،

أنه ورد فى الاخبار المتسفيضه أن أهل الذكر هم الائمه، عليه السلم.

و قد عقد فى أصول الكافى بابا لذلك و قد أرسله فى المجمع عن على عليه السلام.

و رد بعض مشايخنا هذه الاخبار بضعف السند، بناء على إشتراك بعض الروات فى بعضها و ضعف بعضها فى

الباقى و فيه نظر، لان روايتين منها صحيحتان و هما روايتا محمد بن مسلم و الوشاء، فلاحظ و روايه أبى بكر الحضرمى حسنه أو موثقه. نعم ثلاث روايات أخر منها لا تخلو من ضعف و لا تقدح قطعا.

(۲) - و ثانيا:

أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم، لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدا، كما يقال فى العرف: سل إن كنت جاهلا.

و يؤيده أن الايه وارده فى أصول الدين و علامات النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، التى لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعا.

(۳) - و ثالثا:

لو سلم حمله على إراده وجوب السؤال للتعبد بالجواب، لا لحصول العلم منه، قلنا: إن المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم و لو بسماع روايه من الامام، عليه السلام و إلا لدل على حجيه قول كل عالم بشئ و لو من طريق السمع و البصر، مع أنه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من أحس شيئا بسمعه أو بصره.

و المتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناء على إراده التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم عالمون به و يعدون من أهل العلم فى مثله.

فينحصر مدلول الايه فى التقليد و لذا تمسک به جماعه على وجوب التقليد على العامى.

و بما ذكرنا يندفع ما يتوهم من (أنا نفرض الراوى من أهل العلم.

فإذا وجب قبول روايته وجب قبول روايه من ليس من أهل العلم بالاجماع المركب).

حاصل وجه الاندفاع: أن سؤال أهل العلم عن الالفاظ التى سمعها من الامام، عليه السلام و التعبد بقوله فيها ليس سؤالا من أهل العلم من حيث هم أهل العلم.

ألا ترى أنه لو قال: سل الفقهاء إذا لم تعلم، أو الاطباء، لا يحتمل

أن يكون قد أراد ما يشمل المسموعات و المبصرات الخارجيه من قيام زيد و تكلم عمرو و غير ذلك.

***** [۱۳۴] *****

و من جمله الايات، قوله تعالى فى سوره البرائه: (وَ مِنْهُمُ الَّذينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنينَ).

مدح الله – عز و جل – رسوله، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، بتصديقه للمؤمنين، بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره.

فإذا كان التصديق حسنا يكون واجبا.

و يزيد فى تقريب الاستدلال وضوحا ما رواه فى فروع الكافى، فى الحسن بابراهيم بن هاشم، أنه كان لاسماعيل بن أبى عبدالله دنانير و أراد رجل من قريش أن يخرج بها إلى اليمن.

فقال له أبو عبدالله عليه السلام :

أَ مَا بَلَغَكَ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ؟

قال: سمعت الناس يقولون.

فَقَالَ يَا بُنَيَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ

يَقُولُ يُصَدِّقُ لِلَّهِ وَ يُصَدِّقُ لِلْمُؤْمِنِينَ فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَكَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدِّقْهُم

و يرد عليه:

(۱) – أولاـ أن المراد بالاذن سريع التصديق و الاعتقاد بكل ما يسمع، لا من يعمل تعبدا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه. فمدحه، عليه السلام ، بذلك، لحسن ظنه بالمؤمنين و عدم إتهامهم.

(۲) – و ثانيا: أن المراد من التصديق فى الايه ليس جعل المخبر به واقعا و ترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس.

إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو إرتداده، فقلته النبى أو جلده، لم يكن فى سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه، بل كان محض الشر له، خصوصا مع عدم صدور الفعل منه فى الواقع.

نعم يكون خيرا للمخبر من حيث متابعه قوله

و إن كان منافقا موذيا للنبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، على ما يقتضيه الخطاب فى (لكم).

فثبوت الخبر لكـل من المخبر و المخبر عنه لاـ يكون إلاـ إذا صـدق المخبر بمعنى إظهار القبول عنه و عـدم تكـذيبه و طرح قوله رأسا مع العمل فى نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبه إلى المخبر عنه.

فإن كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه فى الظاهر، لكن يكون على حذر منه فى الباطن، كما كان هو مقتضى المصلحه فى حكايه إسماعيل المتقدمه.

و يؤيد هذا المعنى: ما عن تفسير العياشى عن الصادق، عليه السلام ، من أنه يصدق المؤمنين،

لانه صلى الله عليه و آله كان رؤوفا رحيما بالمؤمنين.

فـإن تعليل التصـديق بالرأفه و الرحمه على كافه المؤمنين ينافى إراده قبول قول أحـدهم على الاخر بحيث يرتب عليه آثاره و إن أنكر المخبر عنه وقوعه، إذ مع الانكار لا بـد عن تكـذيب أحـدهما و هو منماف لكونه أذن خير و رؤوفا رحيما لجميع المؤمنين. فتعين إراده التصديق بالمعنى الذى ذكرنا.

و يؤيـد أيضـا: مـا عن القمى، رحمه الله، فى سـبب نزول الاـيه: (أنه نم منافق على النبى، صَـلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَـلَّم، فأخبره الله ذلك، فأحضـره النبى صَـلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَـلَّم و سأله، فحلف: أنه لم يكن شئ مما ينم عليه، فقبل منه النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم.

فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم و يقول: إنه يقبل كل ما يسمع.

أخبره الله إنى أنم عليه و أنقل أخباره، فقبل. فأخبرته أنى لم أفعل، فقبل.

فرده الله – تعالى – بقوله لنبيه صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

(قل أذن خير لكم).

و من المعلوم:

أن تصديقه، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقا.

و هذا التفسير صريح فى أن المراد من المؤمنين المقرون بالايمان من غير إعتقاد، فيكون الايمان لهم على حسب إيمانهم و يشهد بتغاير معنى الايمان فى الموضعين، مضافا إلى تكرار لفظه، تعديته فى الاول بالباء و فى الثانى باللام، فافهم.

و أما توجيه الروايه فيحتاج إلى بيان معنى التصديق، فنقول: إن المسلم إذا أخبر بشئ فلتصديقه معنيان.

(١) - أحدهما:

ما يقتضيه أدله تنزيل فعل المسلم على الصحيح و الاحسن، فإن الاخبار، من حيث أنه فعل من أفعال المكلفين، صحيحه ما كان مباحا و فاسده ما كان نقيضه، كالكذب و الغيبه و نحوهما، فحمل الاخبار على الصادق حمل على أحسنه.

(٢) - و الثانى:

هو حمل إخباره، من حيث أنه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع و عدمها، على كونه مطابقا للواقع بترتيب آثار الواقع عليه.

و الحاصل أن المعنى الثانى هو الذى يراد من العمل بخبر العادل.

و أما المعنى الاول، فهو الذى يقتضيه أدله حمل فعل المسلم على الصحيح و الاحسن.

و هو ظاهر الاخبار الوارده فى: أن من حق المؤمن على المؤمن أن يصدقه و لا يتهمه، خصوصا مثل قوله عليه السلام :

***** [١٣۶] *****

يَا مُحَمَّدُ كَذِّبْ سَمْعَكَ وَ بَصَرَكَ عَنْ أَخِيكَ -فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً وَ قَالَ لَكَ قَوْلًا فَصَدِّقْهُ وَ كَذِّبْهُمْ الخبر).

فإن تكذيب القسامه، مع كونهم أيضا مؤمنين، لا يراد منه إلا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم.

لا ما يقابل تصديق المشهود عليه، فإنه ترجيح بلا مرجح، بل ترجيح المرجوح.

نعم خرج من ذلك مواضع وجوب قبول شهاده المؤمن على

المؤمن و إن أنكر المشهود عليه.

و أنت إذا تـأملت هـذه الروايه و لاحظتها مع الروايه المتقـدمه فى حكايه إسـماعيل، لم يكن لك بـد من حمل التصـديق على ما ذكرنا.

و إن أبيت إلاـ عن ظهور خبر إسـماعيل فى وجوب التصـديق بمعنى ترتيب آثـار الواقع، فنقول: إن الاسـتعانه بها على دلاله الايه خروج عن الاستدلال بالكتاب إلى السنه و المقصود هو الاول.

غايه الامر كون هذه الروايه فى عداد الروايات الاتيه إن شاء الله تعالى.

ثم إن هذه الايات على تقدير تسليم دلاله كل واحد منها على حجيه الخبر إنما تدل، بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل و غيره بمنطوق آيه النبأ، على حجيه خبر العادل الواقعى أو من أخبر عدل واقعى بعدالته.

بـل يمكن إنصـراف المفهـوم بحكـم الغلبه إلى صـوره إفـاده خـبر العـادل الظن الاطمينـانى بالصـدق، كمـا هو الغـالب مع القطع بالعداله.

فيصـير حاصـل مـدلول الايـات إعتبـار خبر العادل الواقعى بشـرط إفادته الظن الاطمينانى و الوثوق، بل هـذا أيضا منصـرف سائر الآيات و إن لم يكن إنصرافا موجبا لظهور عدم إراده غيره، حتى يعارض المنطوق.

***** [۱۳۷] *****

و أما السنه فطوائف من الاخبار

منها: ما ورد فى الخبرين المتعارضين من الاخذ بالاعدل و الاصدق و المشهور و التخيير عند التساوى.

مثل مقبوله عمر بن حنظله، حيث يقول: (الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فى الحديث).

و موردهـا و إن كـان فى الحـاكمين إلاـ أن ملاـحظه جميع الروايه تشـهد بـأن المراد بيان المرجـح للروايتين اللتين إسـتند إليهما الحاكمان.

و مثل روايه عوالى اللئالى المرويه عن العلامه المرفوعه إلى زراره: قَالَ:

... يَأْتِى عَنْكُمُ الْخَبَرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ

قَالَ:

يَا زُرَارَهُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِکَ وَ دَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ

قُلْتُ: فإِنَّهُمَا مَعاً مَشْهُورَانِ

قَالَ:

خُذْ [بِقَوْلِ] أَعْدَلِهِمَا عِنْدَكَ وَ أَوْثَقِهِمَا

فِی نَفْسِکَ

و مثل روایه إبن أبی الجهم عن الرضا، علیه السلام ، قلت:

یَجِیئُنَا الرَّجُلَانِ وَ کِلَاهُمَا ثِقَهٌ بِحَدِیثَیْنِ مُخْتَلِفَیْنِ فَلَا نَعْلَمُ أَیُّهُمَا الْحَقُّ

فَقَالَ إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوَسَّعٌ عَلَیْکَ بِأَیِّهِمَا أَخَذْت

و روایه الحارث بن المغیره عن الصادق، علیه السلام ، قال:

(إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِکَ الْحَدِیثَ وَ کُلُّهُمْ ثِقَهٌ فَمُوَسَّعٌ عَلَیْکَ حَتَّی تَرَی الْقَائِمَ) و غیرها من الاخبار.

***** [۱۳۸] *****

و الظاهر: أن دلالتها علی إعتبار الخبر الغیر المقطوع الصدور واضحه.

إلا أنه لا إطلاق لها، لان السؤال عن الخبرین اللـذین فرض السائل کلا منهما حجه یتعین العمل بها لولا المعارض، کما یشـهد به السؤال بلفظ (أی) الداله علی السؤال عن المعین مع العلم بالمبهم.

فهو کما إذا سـئل عن تعارض الشـهود أو أئمه الصلاه، فأجاب ببیان المرجح، فإنه لا یدل إلا علی أن المفروض تعارض من کان منهم مفروض القبول لولا المعارض.

نعم روایه إبن المغیره تدل علی إعتبار خبر کل ثقه.

و بعد ملاحظه ذکر الاوثقیه و الاعدلیه فی المقبوله و المرفوعه یصیر الحاصل من المجموع إعتبار خبر الثقه، بل العادل.

لکن الانصاف: أن ظاهر مساق الروایه أن الغرض من العداله حصول الوثاقه، فیکون العبره بها.

و منها: ما دل علی إرجاع آحاد الرواه إلی آحاد أصحابهم، علیهم السلام ، بحیث یظهر منه عدم الفرق بین الفتوی و الروایه.

مثل إرجاعه، علیه السلام ، إلی زراره، بقوله علیه السلام :

(إِذَا أَرَدْتَ حَدِیثَنَا فَعَلَیْکَ بِهَذَا الْجَالِسِ) (مشیرا إلی زراره).

و قوله، علیه السـلام ، فی روایه أخری: (و أمـا ما رواه زراره عن أبی، علیه السـلام ، فلا یجوز رده) و قوله، علیه السـلام لابن أبی یعفور - بعد السؤال عمن یرجع إلیه إذا إحتاج أو سئل عن مسأله: (فما یمنعک عن الثقفی؟ -

یعنی محمد بن مسلم - فإنه سمع من ابی أحادیث و کاعنده وجیها).

و قوله، علیه السلام ، فیما عن الکشی لسلمه بن أبی حبیبه:

(ائْتِ أَبَانَ بْنَ تَغْلِبَ فَإِنَّهُ قَدْ سَمِعَ مِنِّی حَدِیثاً کَثِیراً، فَمَا رَوَی لَکَ عَنِّی فَارْوِ عَنِّی.).

و قوله، علیه السلام ، لشعیب العقرقوفی بعد السؤال عمن یرجع إلیه: (عَلَیْکَ بِالْأَسَدِیِّ یَعْنِی أَبَا بَصِیر).

و قوله علیه السلام ، لعلی إبن المسیب بعد السؤال عمن یأخذ عنه معالم الدین:

***** [۱۳۹] *****

(علیک بزَکَرِیَّا بْنِ آدَمَ [الْقُمِّیِّ] الْمَأْمُونِ عَلَی الدِّینِ وَ الدُّنْی).

و قوله علیه السلام ، لما قال له عبدالعزیز بن المهتدی: (ربما أحتاج و لست ألقاک فی کل وقت، أفیونس بن عبدالرحمن ثقه آخذ عنه معالم دینی؟ قال: نعم) و ظاهر هذه الروایه أن قبول قول الثقه کان أمرا مفروغا عنه عند الراوی.

فسأل عن وثاقه یونس، لیترتب علیه أخذ المعالم منه.

و یؤیده فی إناطه وجوب القبول بالوثاقه ما ورد فی العمری و إبنه اللذین هما من النواب و السفراء.

ففی الکافی فی باب النهی عن التسمیه: (عن الحمیری عن أحمد بن إسحاق.

قال: سألت أبا الحسن، علیه السلام و قُلْتُ له: مَنْ أُعَامِلُ أَوْ عَمَّنْ آخُذُ وَ قَوْلَ مَنْ أَقْبَلُ؟

فَقَالَ علیه السلام لَهُ - الْعَمْرِیُّ ثِقَتِی فَمَا أَدَّی إِلَیْکَ عَنِّی فَعَنِّی یُؤَدِّی وَ مَا قَالَ لَکَ عَنِّی فَعَنِّی یَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ أَطِعْ فَإِنَّهُ الثِّقَهُ الْمَأْمُونُ).

و أخبرنا أحمد بن إسحق أنه سأل أبا محمد، علیه السلام ، عن مثل ذلک، فقال له:

(الْعَمْرِیُّ وَ ابْنُهُ ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّیَا إِلَیْکَ فَعَنِّی یُؤَدِّیَانِ وَ مَا قَالا لَکَ فَعَنِّی یَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطِعْهُمَا فَإِنَّهُمَا الثِّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ الخبر).

و هذه الطائفه أیضا مشترکه مع الطائفه الاولی فی الدلاله علی إعتبار خبر الثقه المأمون.

و

منهـا: مـا دل على وجـوب الرجـوع إلى الرواه و الثقـات و العلمـاء على وجـه يظهر منـه عـدم الفرق بين فتـواهم بالنسـبه إلى أهل الاستفتاء و روايتهم بالنسبه إلى أهل العمل بالروايه.

مثل قول الحجه - عجل الله فرجه - لاسـحاق بن يعقوب، على ما فى كتاب الغيبه للشـيخ و إكمال الـدين، للصـدوق و الاحتجاج للطبرسى:

وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَهُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاهِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِی عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّهُ اللَّهِ عليهم).

فإنه لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع فى حكم الوقائع إلى الرواه، أعنى الاستفتاء

***** [۱۴۰] *****

منهم، إلا أن التعليل بأنهم حجته، عليه السلام ، يدل على وجوب قبول خبرهم.

و مثل الروايه المحكيه عن العده من قوله عليه السلام :

(إِذَا نَزَلَتْ بِكُمْ حَادِثَهٌ لَا تَجِدُونَ حُكْمَهَا فِيمَا رَوَوْا عَنَّا فَانْظُرُوا إِلَى مَا رَوَوْهُ عَنْ عَلِیٍّ ع).

دل على الاخذ بروايات الشيعه و روايات العامه مع عدم وجود المعارض من روايه الخاصه.

و مثـل ما فى الاحتجاج عن تفسـير العسـكرى، عليه السـلام ، - فى قوله تعالى: (وَ مِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتابَ)، الايه - من أنه قال رجل للصادق عليه السلام :

(فَـإِذَا كَـانَ هَؤُلَـاءِ الْقَوْمُ مِنَ الْيَهُودِ و النصارى لَا يَعْرِفُونَ الْكِتَابَ إِلَّا بِمَا يَسْـمَعُونَهُ مِنْ عُلَمَائِهِمْ لَا سَبِيلَ لَهُمْ إِلَى غَيْرِهِ فَكَيْفَ ذَمَّهُمْ بِتَقْلِيدِهِمْ وَ الْقَبُولِ مِنْ عُلَمَائِهِمْ؟ وَ هَلْ عَوَامُّ الْيَهُودِ إِلَّا كَعَوَامِّنَا يُقَلِّدُونَ عُلَمَاءَهُمْ؟

فَقَالَ عليه السلام بَيْنَ عَوَامِّنَا وَ عُلَمَائِنَا وَ عَوَامِّ الْيَهُودِ وَ عُلَمَائِهِمْ فَرْقٌ مِنْ جِهَهٍ وَ تَسْوِيَهٌ مِنْ جِهَهٍ أَمَّا مِنْ حَيْثُ اسْتَوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ ذَمَّ عَوَامَّنَا بِتَقْلِيدِهِمْ عُلَمَاءَهُمْ كَمَا ذَمَّ عَوَامَّهُمْ وَ أَمَّا مِنْ حَيْثُ افْتَرَقُوا فَلَا

قَالَ بَيِّنْ لِی يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ ع إِنَّ عَوَامَّ الْيَهُودِ كَانُوا قَدْ عَرَفُوا

عُلَمَاءَهُمْ بِالْكَذِبِ الصريح وَ بِأَكْلِ الْحَرَامِ وَ الرِّشَاءِ وَ بِتَغْيِيرِ الْأَحْكَام عَنْ وَاجِبِهَا بِالشَّفَاعَاتِ وَ النسابات وَ الْمُصَانَعَاتِ وَ عَرَفُوهُمْ بِالتَّعَصُّبِ الشَّدِيدِ الَّذِى يُفَارِقُونَ بِهِ أَدْيَانَهُمْ وَ أَنَّهُمْ إِذَا تَعَصَّبُوا أَزَالُوا حُقُوقَ مَنْ تَعَصَّبُوا عَلَيْهِ وَ أَعْطَوْا مَا لَا يَسْتَحِقُّهُ مَنْ تَعَصَّبُوا لَهُ مِنْ أَمْوَالِ غَيْرِهِمْ وَ ظَلَمُوهُمْ مِنْ أَجْلِهِمْ وَ عَرَفُوهُمْ يُقَارِفُونَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ اضْطُرُّوا بِمَعَارِفِ قُلُوبِهِمْ إِلَى أَنَّ مَنْ فَعَلَ مَا يَفْعَلُونَهُ فَهُوَ فَاسِقٌ لَا يَجُوزُ أَنْ يُصَدَّقَ عَلَى اللَّهِ وَ لَا عَلَى الْوَسَائِطِ بَيْنَ الْخَلْقِ وَ بَيْنَ اللَّهِ

فَلِذَلِكَ ذَمَّهُمْ لَمَّا قَلَّدُوا مَنْ قَدْ عَرَفُوهُ وَ مَنْ قَدْ عَلِمُوا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ قَبُولُ خَبَرِهِ وَ لَا تَصْدِيقُهُ وَ لَا الْعَمَلُ بِمَا يُؤَدِّيهِ إِلَيْهِمْ عَمَّنْ لَمْ يُشَاهِدُوهُ وَ وَجَبَ عَلَيْهِمُ النَّظَرُ بِأَنْفُسِهِمْ فِي أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم إِذْ كَانَتْ دَلَائِلُهُ أَوْضَحَ مِنْ

***** [۱۴۱] *****

أَنْ تَخْفَى وَ أَشْهَرَ مِنْ أَنْ لَا تَظْهَرَ لَهُمْ

وَ كَذَلِكَ عَوَامُّ أُمَّتِنَا إِذَا عَرَفُوا مِنْ فُقَهَائِهِمُ الْفِسْقَ الظَّاهِرَ وَ الْعَصَبِيَّةَ الشَّدِيدَةَ وَ التَّكَالُبَ عَلَى حُطَامِ الدُّنْيَا وَ حَرَامِهَا وَ إِهْلَاكَ مَنْ يَتَعَصَّبُونَ عَلَيْهِ وَ إِنْ كَانَ لِإِصْلَاحِ أَمْرِهِ مُسْتَحِقّاً وَ التَّرَفْرُفَ بِالْبِرِّ وَ الْإِحْسَانِ عَلَى مَنْ تَعَصَّبُوا لَهُ وَ إِنْ كَانَ لِلْإِذْلَالِ وَ الْإِهَانَهِ مُسْتَحِقّاً

فَمَنْ قَلَّدَ مِنْ عَوَامِّنَا مِثْلَ هَؤُلَاءِ الْفُقَهَاءِ فَهُمْ مِثْلُ الْيَهُودِ الَّذِينَ ذَمَّهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِالتَّقْلِيدِ لِفَسَقَهِ فُقَهَائِهِمْ

فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِناً لِنَفْسِهِ حَافِظاً لِدِينِهِ مُخَالِفاً عَلَى هَوَاهُ مُطِيعاً لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ وَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْضَ فُقَهَاءِ الشِّيعَهِ لَا جَمِيعَهُمْ

فَأَمَّا مَنْ رَكِبَ مِنَ الْقَبَائِحِ وَ الْفَوَاحِشِ مَرَاكِبَ فَسَقَهِ فُقَهَاءِ الْعَامَّهِ فَلَا تَقْبَلُوا مِنْهُمْ عَنَّا شَيْئاً وَ لَا كَرَامَهَ وَ إِنَّمَا كَثُرَ التَّخْلِيطُ فِيمَا يُتَحَمَّلُ عَنَّا أَهْلَ

الْمَيْتِ لِذَلِكَ لِأَنَّ الْفَسَقَهَ يَتَحَمَّلُونَ عَنَّا فَيُحَرِّفُونَهُ بِأَسْرِهِ لِجَهْلِهِمْ وَ يَضَعُونَ الْأَشْيَاءَ عَلَى غَيْرِ وُجُوهِهَا لِقِلَّهِ مَعْرِفَتِهِمْ وَ آخَرِينَ يَتَعَمَّدُونَ الْكَذِبَ عَلَيْنَا لِيَجُرُّوا مِنْ عَرَضِ الدُّنْيَا مَا هُوَ زَادُهُمْ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ

وَ مِنْهُمْ قَوْمٌ نُصَّابٌ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى الْقَدَحِ فِينَا فَيَتَعَلَّمُونَ بَعْضَ عُلُومِنَا الصَّحِيحَهِ فَيَتَوَجَّهُونَ بِهِ عِنْدَ شِيعَتِنَا وَ يَنْتَقِصُونَ بِنَا عِنْدَ أعدائنا ثُمَّ يُضِيفُونَ إِلَيْهِ أَضْعَافَهُ وَ أَضْعَافَ أَضْعَافِهِ مِنَ الْأَكَاذِيبِ عَلَيْنَا الَّتِي نَحْنُ بُرَآءُ مِنْهَا فَيَقْبَلُهُ الْمُسْتَسْلِمُونَ مِنْ شِيعَتِنَا عَلَى أَنَّهُ مِنْ عُلُومِنَا فَضَلُّوا

وَ أولئك وَ هُمْ أَضَرُّ عَلَى ضُعَفَاءِ شِيعَتِنَا مِنْ جَيْشِ يَزِيدَ عَلَيْهِ اللَّعْنَهُ عَلَى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عليهماالسلام)، إنتهى.

دل هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب و إن كان ظاهره إعتبار العداله بل ما فوقها.

لكن المستفاد من مجموعه أن المناط فى التصديق هو التحرز من الكذب، فافهم.

و مثل ما عن أبى الحسن، عليه السلام ، فيما كتبه جوابا عن السؤال عمن نعتمد عليه فى الدين، قال: (اعتمدا فى دينكما على كل مسن فى حبنا كثير القدم فى أمرنا).

***** [۱۴۲] *****

و قوله عليه السلام ، فى روايه أخرى:

(لَا تَأْخُذَنَّ مَعَالِمَ دِينِكَ عَنْ غَيْرِ شِيعَتِنَا فَإِنَّكَ إِنْ تَعَدَّيْتَهُمْ أَخَذْتَ دِينَكَ عَنِ الْخَائِنِينَ الَّذِينَ خَانُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ خَانُوا أَمَانَاتِهِمْ إِنَّهُمُ اؤْتُمِنُوا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَلَا فَحَرَّفُوهُ وَ بَدَّلُوهُ)، الحديث.

و ظاهرهما و إن كان الفتوى، إلا أن الانصاف شمولهما للروايه بعد التأمل، كما تقدم فى سابقتهما.

و مثل ما فى كتاب الغيبه، بسنده الصحيح إلى عبدالله الكوفى خادم الشيخ أبى القاسم الحسين بن روح، حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمعانى.

فقال الشيخ: (أقول فيها ما قاله العسكرى، عليه السلام ، فى كتب

بنی فضال، حیث قالوا له: ما نصنع بکتبهم و بیوتنا منها ملاء؟ قال: خذوا ما رووا و ذروا ما رأو).

فإنه دل بمورده علی جواز الاخذ بکتب بنی فضال و بعدم الفصل علی کتب غیرهم من الثقات و روایاتهم.

و لهذا إن الشیخ الجلیل المذکور الذی لا یظن به القول فی الدین بغیر السماع من الامام علیه السلام : قال: (أقول فی کتب الشلمغانی ما قاله العسکری، علیه السلام ، فی کتب بنی فضال). مع أن هذا الکلام بظاهره قیاس باطل.

و مثل ما ورد مستفیضا فی المحاسن و غیره: (حدیث واحد فی حلال و حرام تأخذه من صادق خیر لک من الدنیا و ما فیها من ذهب و فضه.

و فی بعضها: یأخذ صادق عن صادق).

و مثل ما فی الوسائل عن الکشی، من أنه ورد توقیع علی القاسم بن العلی.

و فیه: (إنه لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنا ثقاتنا قد علموا أنا نفاوضهم سرنا و نحمله إلیهم).

و مثل مرفوعه الکنانی عن الصادق، علیه السلام ، فی تفسیر قوله تعالی: (و من یتق الله یجعل له مخرجا و یرزقه من حیث لا یحتسب).

قال:

(هَؤُلَاءِ قَوْمٌ مِنْ شِیعَتِنَا ضُعَفَاءُ لَیسَ عِنْدَهُمْ مَا یَتَحَمَّلُونَ بِهِ إِلَیْنَا فَیَسْمَعُونَ حَدِیثَنَا وَ یَقْتَبِسُونَ مِنْ عِلْمِنَا فَیَرْحَلُ قَوْمٌ فَوْقَهُمْ وَ یُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ وَ یُتْعِبُونَ أَبْدَانَهُمْ حَتَّی یَدْخُلُوا عَلَیْنَا فَیَسْمَعُوا حَدِیثَنَا فَیَنْقُلُوهُ إِلَیْهِمْ فَیَعِیَهُ هَؤُلَاءِ وَ یُضِیعَهُ هَؤُلَاءِ فَأُولَئِکَ

الَّذِینَ یَجْعَلُ اللَّهُ عَزَّ ذِکْرُهُ لَهُمْ مَخْرَجاً وَ یَرْزُقُهُمْ مِنْ حَیْثُ لَا یَحْتَسِبُونَ).

دل علی جواز العمل بالخبر و إن نقله من یضیعه و لا یعمل به.

و منها: الاخبار الکثیره التی یظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد و إن کان فی دلاله کل

واحد علی ذلک نظر.

مثل النبوی المستفیض بل المتواتر: (إنه من حفظ علی أمتی أربعین حدیثا بعثه الله فقیها عالما یوم القیامه).

قال شیخنا البهائی، قدس سره ، فی أول أربعینه: (إن دلاله هذا الخبر علی حجیه خبر الواحد لا یقصر عن دلاله آیه النفر).

و مثل الاخبار الکثیره الوارده فی الترغیب فی الروایه و الحث علیها و إبلاغ ما فی کتب الشیعه، مثل ما ورد فی شأن الکتب التی دفنوها لشده التقیه.

فقال علیه السلام : (حدثوا بها فإنها حق) و مثل ما ورد فی مذاکره الحدیث و الامر بکتابته.

مثل قوله للراوی: (اکتب و بث علمک فی بنی عمک، فإنه یأتی زمان هرج، لا یأنسون إلا بکتبهم).

و ما ورد فی ترخیص النقل بالمعنی.

و ما ورد مستفیضا، بل متواترا، من قولهم علیهم السلام : (إعرفوا منازل الرجال منا بقدر روایتهم عنا).

و ما ورد من قولهم علیهم السلام : (لکل رجل منا من یکذب علیه).

و قوله صلی الله علیه و آله : (ستکثر بعدی القاله و إن من کذب علی فلیتبوء مقعده من النار).

و قول أبی عبدالله علیه السلام :

(إِنَّا أَهْلُ بَیْتٍ صَادِقُونَ لَا نَخْلُو مِنْ کَذَّابٍ یَکْذِبُ عَلَیْنَا).

و قوله علیه السلام : (إن الناس أولعوا الکذب علینا، کأن الله إفترض علیهم و لا یرید منهم غیره).

و قوله علیه السلام : (لکل منا من یکذب علیه) فإن بناء المسلمین لو کان علی الاقتصار علی المتواترات لم یکثر القاله و الکذابه و الاحتفاف

***** [۱۴۴] *****

بالقرینه القطعیه فی غایه القله.

إلی غیر ذلک من الاخبار التی یستفاد من مجموعها رضاء الائمه، علیهم السلام ، بالعمل بالخبر و إن لم یفد القطع.

و قد إدعی فی الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقه، إلا أن القدر

المتيقن منهـا هو خبر الثقه الـذى يضـعف فيه إحتمـال الكـذب على وجه لاـ يعتنى به العقلاـء و يقبحون التوقف فيه لاجـل ذلك الاحتمال.

كما دلا عليه ألفاظ الثقه و المأمون و الصادق و غيرها الوارده فى الاخبار المتقدمه و هى ايضا منصرف إطلاق غيرها.

و أما العـداله، فأكثر الاخبار المتقدمه خاليه عنها، بل فى كثير منها التصـريح بخلافه، مثل روايه العقده الآمره بالاخذ بما رووه عن على، عليه السلام و الوارده فى كتب بنى فضال و مرفوعه الكنانى و تاليها.

نعم فى غير واحـد منها حصـر المعتمـد فى أخـذ معالم الدين فى الشـيعه، لكنه محمول على غير الثقه أو على أخذ الفتوى، جمعا بينها و بين ما هو أكثر منها.

و فى روايه بنى فضال شـهاده على هـذا الجمع، مع أن التعليل للنهى فى ذيل الروايه بأنهم ممن خانوا الله و رسوله يدل على إنتفاء النهى عنـد إنتفاء الخيانه المكشوف عنه بالوثاقه، فإن الغير الامامى الثقه، مثل إبن فضال و إبن بكير، ليسوا خائنين فى نقل الروايه و سيأتى توضيحه عند ذكر الاجماع إن شاء الله.

***** [۱۴۵] *****

و أما الاجماع، فتقريره من وجوه

و أما الاجماع، فتقريره من وجوه: أحدها الاجماع على حجيه خبر الواحد فى مقابل السـيد و أتباعه و طريق تحصيله أحد وجهين، على سبيل منع الخلو.

أحـدهما: تتبع أقوال العلمـاء من زماننـا إلى زمـان الشـيخين، فيحصـل من ذلـك القطع بالاتفـاق الكاشف عن رضاء الامام، عليه السلام ، بالحكم أو عن وجود نص معتبر فى المسأله.

و لاـ يعتنى بخلاـف السـيد و أتبـاعه، إما لكونهم معلومى النسب، كما ذكر الشـيخ فى العـده و إما للاطلاع على أن ذلك لشـبهه حصلت لهم، كما ذكره العلامه فى النهايه و يمكن أن يستفاد من العده أيضا و

إما لعدم إعتبار إتفاق الكل فى الاجماع على طريق المتأخرين المبنى على الحدس.

و الثانى: تتبع الاجماعات المنقوله فى ذلک: فمنها: ما حکى عن الشيخ، قدس سره ، فى العده فى هذا المقام حيث قال: (و أما ما اخترته من المذهب، فهو أن خبر الواحد إذا کان و اردا من طريق أصحابنا القائلين بالامامه - و کان ذلک مرويا عن النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، أو عن أحد الائمه، عليهم السلام و کان ممن لا يطعن فى روايته و يکون سديدا فى نقله و لم يکن هناک قرينه تدل على صحه ما تضمنه الخبر.

لانه إذا کان هناک قرينه تدل على صحه ذلک، کان الاعتبار بالقرينه و کان ذلک موجبا للعلم، کما تقدمت القرائن - جاز العمل به.

و الذى يدل على ذلک إجماع الفرقه المحقه، فأنى وجدتها مجمعه على العمل بهذه الاخبار التى رووها فى تصانيفهم و دونوها فى أصولهم، لا يتناکرون ذلک و لا يتدافعون، حتى أن واحدا منهم إذا أفتى بشئ لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟

فإذا أحالهم على کتاب معروف أو أصل مشهور و کان راويه ثقه لا ينکر حديثه، سکتوا و سلموا الامر و قبلوا قوله.

هذه عادتهم و سجيتهم من عهد النبى، صلى الله عليه و آله و من بعده من الائمه، صلوات الله عليهم، إلى زمان جعفر بن محمد، عليه السلام ، الذى إنتشر عنه العلم و کثرت الروايه من جهته.

فلولا أن العمل بهذه الاخبار کان جائزا لما أجمعوا على ذلک، لان إجماعهم فيه معصوم و لا يجوز عليه الغلط و السهو.

و الذى يکشف عن ذلک: أنه لما کان العمل بالقياس محظورا عندهم فى الشريعه لم

یعملوا به أصلا.

و إذا شذ واحد منهم و عمل به فی بعض المسائل و إستعمله علی وجه المحاجه لخصمه و إن لم یکن إعتقاده، ردوا قوله و أنکروا علیه و تبرأوا من قوله حتی أنهم یترکون تصانیف من وصفناه و روایاته لما کان عاملا بالقیاس.

فلو کان العمل بالخبر الواحد جری بذلک المجری لوجب فیه أیضا مثل ذلک و قد علمنا خلافه.

فإن قیل: کیف تدعون إجماع الفرقه المحقه علی العمل بخبر الواحد و المعلوم من حالها أنها لا تری العمل بخبر الواحد، کما أن من المعلوم أنها لا تری العمل بالقیاس.

فإن جاز إدعاء أحدهما جاز إدعاء الاخر.

قیل له: المعلوم من حالها الذی لا ینکر أنهم لا یرون العمل بخبر الواحد الذی یرویه مخالفوهم فی الاعتقاد و یختصون بطریقه، فأما ما کان رواته منهم و طریقه أصحابهم، فقد بینا أن المعلوم خلاف ذلک و بینا الفرق بین ذلک و بین القیاس و أنه لو کان معلوما حظر العمل بالخبر الواحد لجری مجری العلم بحظر القیاس و قد علم خلاف ذلک.

فإن قیل: إ لیس شیوخکم لا یزالون یناظرون خصومهم فی أن خبر الواحد لا یعمل به و یدفعونهم عن صحه ذلک، حتی أن منهم من یقول: لا یجوز ذلک عقلا و منهم من یقول: لا یجوز ذلک سمعا، لان الشرع لم یرد به.

و ما رأینا أحدا تکلم فی جواز ذلک و لا صنف فیه کتابا و لا أملی فیه مسأله، فکیف أنتم تدعون خلاف ذلک؟ قیل له: من أشرت إلیهم من المنکرین لاخبار الآحاد، إنما تکلموا من خالفهم

***** [۱۴۷] *****

فی الاعتقاد و دفعوهم من وجوب العمل بما یروونه من الاخبار المتضمنه للاحکام التی یروون خلافها.

و ذلک صحیح علی

ما قدمناه و لم نجدهم إختلفوا فى ما بينهم و أنكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه إلا فى مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها.

فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم، لمكان الادله الموجبه للعلم و الاخبار المتواتره بخلافه.

على أن الذين أشير إليهم فى السؤال أقوالهم متميزه بين اقوال الطائفه المحقه و قد علمنا أنه لم يكونوا أئمه معصومين.

و كل قول قد علم قائله و عرف نسبه و تميز من أقاويل سائر الفرقه المحقه لم يعتد بذلك القول، لان قول الطائفه إنما كان حجه من حيث كان فيهم معصوم.

فإذا كان القول من غير معصوم علم أن قول المعصوم داخل فى باقى الاقوال و وجب المصير إليه على ما بينته فى الاجماع)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ثم أورد على نفسه: بأن العقل إذا جوز التعبد بخبر الواحد و الشرع ورد به، فما الذى يحملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفه المحقه و بين ما يرويه أصحاب الحديث من العامه.

ثم أجابا عن ذلك: بأن خبر الواحد إذا كان دليلا شرعيا فينبغى أن يستعمل بحسب ما قررته الشريعه و الشارع يرى العمل بخبر طائفه خاصه فليس لنا التعدى إلى غيرها. على أن العداله شرط فى الخبر بلا خلاف و من خالف الحق لم يثبت عدالته، بل ثبت فسقه.

ثم أورد على نفسه: بأن العمل بخبر الواحد يوجب كون الحق من جهتين عند تعارض خبرين.

ثم أجاب: أولا بالنقض بلزوم ذلك عند من منع العمل بخبر الواحد إذا كان هناك خبران متعارضان، فإنه يقول مع عدم الترجيح بالتخيير، فإذا اختار كلا منهما إنسان لزم كون الحق فى جهتين.

و أيد ذلك: بأنه قد سئل الصادق، عليه السلام ، عن إختلاف أصحابه فى المواقيت

و غيرها، فقال عليه السلام : (أنا خالفت بينهم).

قال بعد ذلك:

***** [۱۴۸] *****

فإن قيل: كيف تعملون بهذه الاخبار و نحن نعلم أن رواتها، كما رووها، رووا أيضا أخبار الجبر و التفريض و غير ذلك من الغلو و التناسخ و غير ذلك من المناكير، فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه أمثال هؤلاء.

قلنا لهم:

ليس كل الثقات نقل حديث الجبر و التشبيه و لو صح أنه نقل لم يدل على أنه كان معتقدا لما تضمنه الخبر.

و لا يمتنع أن يكون إنما رواه ليعلم أنه لم يشذ عنه شئ من الروايات، لا لانه معتقد ذلك.

و نحن لم نعتمد على مجرد نقلهم، بل إعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم و ارتفاع النزاع فيما بينهم.

و أما مجرد الروايه فلا حجيه فيه على حال.

فان قيل: كيف تعولون على هذه الروايات و أكثر رواتها المجبره و المشبهه و المقلده و الغلاه و الواقفيه و الفطحيه و غير هؤلاء، من فرق الشيعه المخالفه للاعتقاد الصحيح و من شرط خبر الواحد أن يكون روايه عدلا عند من أوجب العمل به و إن عولت على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم علموا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم.

و ذلك يدل على جواز العمل بأخبار الكفار و الفساق.

قيل لهم:

لسنا نقول إن جميع أخبار الآحاد يجوز العمل بها، بل لها شرائط نذكرها فيما بعد و نشير ههنا إلى جمله من القول فيه.

فأما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهم و أما ما يرويه قوم من المقلده فالصحيح الذى أعتقده أن المقلد للحق و إن كان مخطئا فى الاصل معفو عنه و لا أحكم فيه بحكم الفساق و لا يلزم على هذا ترك ما نقلوه.

على أن من أشار

إليهم لا نسلم أنهم كلهم مقلده، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجمله، كما يقوله جماعه أهل العدل فى كثير من أهل الاسواق و العامه.

و ليس من حيث يتعذر عليهم إيراد الحجج ينبغى أن يكونوا غير عالمين، لان إيراد الحجج و المناظره صناعه ليس يقف حصول المعرفه على حصولها.

كما قلنا فى أصحاب الجمله.

و ليس لاحد أن يقول: هؤلاء ليسوا من أصحاب الجمله، لانهم إذا سئلوا عن التوحيد أو العدل أو صفات الائمه أو صحه النبوه. قالوا روينا كذا و يروون فى ذلك كله الاخبار و ليس هذا طريق أصحاب الجمله.

و ذلك أنه ليس يمتنع أن يكون هؤلاء أصحاب الجمله و قد حصل لهم المعارف بالله. غير أنهم لما تعذر

عليهم إيراد الحجج فى ذلك، أحالوا على ما كان سهلا عليهم و ليس يلزمهم أن يعلموا أن ذلك لا يصح أن يكون دليلا إلا بعد أن يتقدم منهم المعرفه بالله و إنما الواجب عليهم أن يكونوا عالمين.

و هم عالمون على الجمله، كما قررنا فما يتفرع عليه من الخطأ لا يوجب التكفير و لا التضليل.

و أما الفرق الذين أشار إليهم، من الواقفيه و الفطحيه و غير ذلك فعن ذلك جوابان).

ثم ذكر الجوابين - و حاصل أحدهما كفايه الوثاقه فى العمل بالخبر.

و لهذا قبل خبر إبن بكير و بنى فضال و بنى سماعه و حاصل الثانى أنا لانعمل برواياتهم إلا إذا إنضم إليها روايه غيرهم.

و مثل الجواب الاخير ذكر فى روايه الغلاه و من هو متهم فى نقله.

و ذكر الجوابين أيضا فى روايات المجبره و المشبهه، بعد منع كونهم مجبره و مشبهه، لان روايتهم لاخبار الجبر و التشبيه لا تدل على ذهابهم إليه.

ثم قال:

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الاخبار لمجردها، بل إنما علموا بها لقرائن إقترنت بها دلتهم على صحتها و لاجلها عملوا بها و لو تجردت لما عملوا بها و إذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها.

قيل لهم:

القرائن التى تقترن بالخبر و تدل على صحته أشياء مخصوصه نذكرها فيما بعد من الكتاب و السنه و الاجماع و التواتر و نحن نعلم أنه ليس فى جميع المسائل التى إستعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك، لانها أكثر من أن تحصى، لوجودها فى كتبهم و تصانيفهم و فتاواهم و ليس فى جميعها يمكن الاستدلال بالقرائن، لعدم ذكر ذلك فى صريحه و فحواه أو دليله و معناه و لا فى السنه المتواتره، لعدم ذكر ذلك فى أكثر الاحكام، بل وجودها فى مسائل معدوده و لا فى إجماع، لوجود الاختلاف فى ذلك. فعلم أن دعوى القرائن فى جميع ذلك دعوى محاله.

و من ادعى القرائن فى جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا و بينه، بل كان معولا على ما يعلم ضروره خلافه و مدعيا لما يعلم من نفسه ضده و نقيضه.

و من قال عند ذلك: إنى متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل، يلزمه أن يترك أكثر الاخبار و أكثر الاحكام و لا يحكم فيها بشئ ورد الشرع به.

و هذا يرغب أهل العلم عنه و من صار إليه لا يحسن مكالمته، لانه يكون معولا على ما يعلم

ضروره من الشرع خلافه)، إنتهى.

ثم أخذ فى الاستدلال ثانيا على جواز العمل بهذه الاخبار: بأنا وجدنا أصحابنا مختلفين فى المسائل الكثيره فى جميع أبواب الفقه و كل منهم يستدل ببعض هذه الاخبار و لم

يعهد من أحد منهم تفسيق صاحبه و قطع الموده عنه، فدل ذلك على جوازه عندهم.

ثم استدل ثالثا على ذلك: بأن الطائفه وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الاخبار و بيان أحوالهم من حيث العداله و الفسق و الموافقه فى المذهب و المخالفه و بيان من يعتمد على حديثه و من لا يعتمد و إستثنوا الرجال من جمله ما رووه فى التصانيف و هذه عادتهم من قديم الوقت إلى حديثه. فلولا جواز العمل بروايه من سلم عن الطعن لم يكن فائده لذلك كله). إنتهى المقصود من كلامه، زاد الله فى علو مقامه).

و قد أتى فى الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه، حتى أنه أشار فى جمله كلامه إلى دليل الانسداد و أنه لو إقتصر على الادله العلميه و عمل بأصل البراءه فى غيرها لزم ما علم ضروره من الشرع خلافه.

فشكر الله سعيه.

ثم إن من العجب أن غير واحد من المتأخرين تبعوا صاحب المعالم فى دعوى عدم دلاله كلام الشيخ على حجيه الاخبار المجرده عن القرينه، قال فى المعالم، على ما حكى عنه: (و الانصاف أنه لم يتضح من حال الشيخ و أمثاله مخالفتهم للسيد، قدس سره ، إذ كانت أخبار الاصحاب يومئذ قريبه العهد بزمان لقاء المعصوم، عليه السلام و إستفاده الاحكام منه و كانت القرائن المعاضده لها متيسره، كما اشار إليه السيد، قدس سره و لم يعلم أنه اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه.

و تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه، قال فى المعارج: (ذهب شيخنا أبوجعفر، قدس سره ، إلى العمل بخبر الواحد العدل من رواه أصحابنا.

لكن لفظه و إن كان مطلقا فعند التحقيق يتبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقا،

بل بهذه الاخبار التی رویت عن الائمه، علیهم السلام و دونها الاصحاب، لا أن کل خبر یرویه

***** [۱۵۱] *****

عدل إمامی یجب العمل به. هذا هو الذی تبین لی من کلامه و یدعی إجماع الاصحاب علی العمل بهذه الاخبار.

حتی لو رواها غیر الامامی و کان الخبر سلیما عن المعارض و اشتهر نقله فی هذه الکتب الدائره بین الاصحاب عمل به)، إنتهی.

قال، بعد نقل هذا عن المحقق: (وما فهمه المحقق من کلام الشیخ هو الذی ینبغی أن یعتمد علیه، لا ما نسبه العلامه إلیه)، إنتهی کلام صاحب المعالم.

و أنت خبیر بأن ما ذکره فی وجه الجمع، من تیسر القرائن و عدم إعتمادهم علی الخبر المجرد، قد صرح الشیخ فی عبارته المتقدمه ببداهه بطلانه، حیث قال: (إن دعوی القرائن فی جمیع ذلک دعوی محاله، فأن المدعی لها معول علی ما یعلم ضروره خلافه و یعلم من نفسه ضده و نقیضه).

و الظاهر بل المعلوم أنه، قدس سره ، لم یکن عنده کتاب العده.

و قال المحدث الاسترابادی فی محکی الفوائد المدنیه: (إن الشیخ، قدس سره ، لا یجیز العمل إلا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم و ذلک هو مراد المرتضی، قدس سره ، فصارت المناقشه لفظیه، لا کما توهمه العلامه و من تبعه).

إنتهی کلامه.

و قال بعض من تأخر عنه من الاخباریین فی رسالته، بعدما استحسن ما ذکره صاحب المعالم:

(و لقد أحسن النظر و فهم طریقه الشیخ و السید، قدس سره ما، من کلام المحقق، قدس سره ، کما هو حقه.

و الذی یظهر منه أنه لم یر عده الاصول للشیخ و إنما فهم ذلک مما نقله المحقق، قدس سره و لو رآها لصدع بالحق أکثر من هذا و کم له من تحقیق

أبان من غفلات المتأخرين، كوالده و غيره و فيما ذكره كفايه لمن طلب الحق و عرفه.

و قد تقدم كلام الشيخ و هو صريح فيما فهمه المحقق، قدس سره و موافق لما يقوله السيد، قدس سره ، فليراجع.

و الذى أوقع العلامه فى هذا الوهم ما ذكره الشيخ فى العده، من أنه يجوز العمل بخبر العدل الامامى و لم يتأمل بقيه الكلام، كما تأمله المحقق، ليعلم أنه إنما يجوز العمل بهذه الاخبار التى روتها الاصحاب و اجتمعوا على جواز العمل بها.

و ذلك مما يوجب العلم بصحتها، لا ان كل خبر يرويه عدم إمامى يجب العمل

***** [۱۵۲] *****

به و إلا فكيف يظن بأكابر الفرقه الناجيه و أصحاب الائمه، صلوات الله عليهم - مع قدرتهم على أخذ اصول الدين و فروعه منهم - عليهم السلام - بطريق اليقين: أن يعولوا فيهما على أخبار الآحاد المجرده.

مع أن مذهب العلامه و غيره أنه لا بد فى أصول الدين من الدليل القطعى و أن المقلد فى ذلك خارج عن ربقه الاسلام.

و للعلامه و غيره كثير من هذا الغفلات لالفه أذهانهم بأصول العامه.

و من تتبع كتب القدماء و عرف أحوالهم، قطع بأن الاخباريين من أصحابنا لم يكونوا يعولون فى عقائدهم إلا على الاخبار المتواتره أو الآحاد المحفوفه بالقرائن المفيده للعلم.

و أما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء و الافتاء و الله الهادى)، إنتهى كلامه.

أقول: أما دعوى دلاله كلام الشيخ فى العده على عمله بالاخبار المحفوفه بالقرائن العلميه دون االمجرده عنها و أنه ليس مخالفا للسيد، قدس سره ما، فهو كمصادمه الضروره، فإن فى العباره المتقدمه من العده و غيرها مما لم نذكرها، مواضع تدل على مخالفه السيد، نعم يوافقه فى العمل بهذه

الاخبار المدونه.

إلاـ أن السيد يدعى تواترها له و احتفافها بالقرينه المفيده للعلم، كما صرح به فى محكى كلامه، فى جواب المسائل التبانيات، من: (أن أكثر أخبارنا المرويه فى كتبنا معلومه مقطوع على صحتها، إما بالتواتر أو بأماره و علامه تدل على صحتها و صدق رواتها، فهى موجبه للعلم مفيده للقطع و إن وجدناها فى الكتب مودعه بسند مخصوص من طريق الآحاد)، إنتهى.

و الشيخ يأبى عن إحتفافها بها، كما عرفت من كلامه السابق فى جواب ما أورده على نفسه، بقوله: (فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها، بل إنما عملوا بها لقرائن إقترنت بها دلتهم على صحتها)، إلى آخر ما ذكره.

و مجرد عمل السيد و الشيخ بخبر خاص - لدعوى الاول تواتره و الثانى كون خبر الواحد حجه - لا يلزم منه توافقهما فى مسأله حجيه خبر الواحد.

فإن الخلاف فيها يثمر فى خبر يدعى السيد تواتره و لا يراه الشيخ جامعا لشرائط الخبر المعتبر و فى خبر يراه الشيخ جامعا و لم يحصل تواتره للسيد، إذ ليس جميع ما دون فى الكتب متواترا عند السيد و لا جامعا لشرائط الحجيه عند الشيخ.

***** [۱۵۳] *****

ثم إن إجماع الاصحاب الذى إدعاه الشيخ على العمل بهذه الاخبار لا يصير قرينه لصحتها بحيث تفيد العلم حتى كون حصول الاجماع للشيخ قرينه عامه لجميع هذه الاخبار.

كيف و قد عرفت إنكاره للقرائن حتى لنفس المجمعين و لو فرض كون الاجماع على العمل قرينه، لكنه غير حاصل فى كل خبر بحيث يعلم أو يظن أن هذا الخبر بالخصوص و كذا ذاك و ذاك مما اجمع على العمل به، كما لا يخفى.

بل المراد الاجماع على الرجوع إليها

و العمل بها بعد حصول الوثوق من الراوى أو من القرائن.

و لذا إستثنى القميون كثيرا من رجال نوادر الحكمه، مع كونه من الكتب المشهوره المجمع على الرجوع إليها و استثنى إبن الوليد من روايات العبيدى ما يرويها عن يونس، مع كونها فى الكتب المشهوره.

و الحاصل أن معنى الاجماع على العمل بها عدم ردها من جهه كونها أخبار آحاد، لا الاجماع [على العمل] بكل خبر منها.

ثم إن ما ذكره - من تمكن أصحاب الائمه، عليهم السلام ، من أخذ الاصول و الفروع بطريق اليقين - دعوى ممنوعه واضحه المنع.

و أقل ما يشهد عليها ما علم بالعين و الاثر من إختلاف أصحابهم - صلوات الله عليهم - فى الاصول و الفروع و لذا شكى غير واحد من أصحاب الائمه، عليهم السلام ، إليهم إختلاف أصحابهم، فأجابوهم تاره بأنهم، عليهم السلام ، قد ألقوا الاختلاف بينهم حقنا لدمائهم، كما فى روايه حريز و زراره و أبى أيوب الخزاز و أخرى أجابوهم بأن ذلك من جهه الكذابين، كما فى روايه فيض بن المختار: (قال: قلت لابى عبدالله عليه السلام :

جَعَلَنِیَ اللَّهُ فِدَاکَ مَا هَذَا الِاخْتِلَافُ الَّذِی بَیْنَ شِیعَتِکُمْ؟

قَالَ:

وَ أَیُّ الِاخْتِلَافِ یَا فَیْضُ!

قلت لَهُ الْفَیْضُ إِنِّی لَأَجْلِسُ فِی حَلَقِهِمْ بِالْکُوفَهِ فَأَکَادُ أَنْ أَشُکَّ فِی اخْتِلَافِهِمْ فِی حَدِیثِهِمْ حَتَّی أَرْجِعَ إِلَی الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ فَیُوقِفُنِی مِنْ ذَلِکَ عَلَی مَا تَسْتَرِیحُ إِلَیْهِ نَفْسِی

فَقَالَ علیه السلام أَجَلْ هُوَ کَمَا ذَکَرْتَ یَا فَیْضُ إِنَّ النَّاسَ أُولِعُوا بِالْکَذِبِ عَلَیْنَا إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَیْهِمْ لَا یُرِیدُ مِنْهُمْ غَیْرَهُ وَ إِنِّی أُحَدِّثُ أَحَدَهُمْ بِالْحَدِیثِ فَلَا یَخْرُجُ مِنْ عِنْدِی حَتَّی یَتَأَوَّلَهُ عَلَی غَیْرِ تَأْوِیلِهِ وَ ذَلِکَ أَنَّهُمْ لَا یَطْلُبُونَ بِحَدِیثِنَا وَ بِحُبِّنَا مَا عِنْدَ اللَّهِ وَ إِنَّمَا یَطْلُبُونَ الدُّنْیَا

وَ كُلّ يُحِبُّ أَنْ يُدْعَى رَأْساً).

و قریب منها: روایه داود بن سرحان و إستثناء القمیین کثیرا من رجال نوادر الحکمه معروف،

***** [۱۵۴] *****

و قصه إبن أبی العوجاء أنه قال عند قتله: (قد دسست فی کتبکم أربعه آلاف حدیث) مذکوره فی الرجال.

و کذا ما ذکره یونس بن عبدالرحمن، من أنه أحادیث کثیره من أصحاب الصادقین، علیهما السلام ثم عرضها علی أبی الحسن الرضا، علیه السلام ، فانکر منها أحادیث کثیره، إلی غیر ذلک مما یشهد بخلاف ما ذکره.

و أما ما ذکره - من عدم الاخباریین فی عقائدهم إلا علی الاخبار المتواتره و الآحاد العلمیه - ففیه: أن الاظهر فی مذهب الاخباریین ما ذکره العلامه، من أن الاخباریین لم یعولوا فی أصول الدین و فروعه إلا علی أخبار الآحاد.

و لعلهم المعنیون مما ذکره الشیخ فی کلامه السابق فی المقلده، أنهم إذا سئلوا عن التوحید و صفات الائمه و النبوه، قالوا: روینا کذا و أنهم یروون فی ذلک الاخبار.

و کیف کان، فدعوی دلاله کلام الشیخ فی العده علی موافقه السید، فی غایه الفساد.

لکنها غیر بعیده ممن یدعی قطعیه صدور أخبار الکتب الاربعه، لانه إذا ادعی القطع لنفسه بصدور الاخبار التی أودعها الشیخ فی کتابیه، فکیف یرضی للشیخ و من تقدم علیه من المحدثین أن یعملوا بالاخبار المجرده عن القرینه.

و أما صاحب المعالم، قدس سره ، فعذره أنه لم یحضره عده الشیخ حین کتابه هذا الموضع، کما حکی عن بعض حواشیه و اعترف به هذا الرجل.

و أما المحقق، قدس سره ، فلیس فی کلامه المتقدم منع دلاله کلام الشیخ علی حجیه خبر الواحد المجرد مطلقا و إنما منع من دلالته علی الایجاب الکلی و هو أن کل خبر یرویه

عدل إمامی یعمل به و خص مدلوله بهذه الاخبار التی دونها الاصحاب و جعله موافقا لما إختاره فی المعتبر من التفصیل فی أخبار الآحاد المجرده بعد ذکر الاقوال فیها و هو: (أن ما قبله الاصحاب أو دلت القرائن علی صحته عمل به و ما أعرض الاصحاب عنه أو شذ یجب طرحه) إنتهی.

و الانصاف: أن ما فهمه العلامه من إطلاق قول الشیخ بحجیه خبر العدل الامامی أظهر مما فهمه المحقق من التقیید، لان الظاهر أن الشیخ إنما یتمسک بالاجماع علی العمل بالروایات المدونه فی کتب الاصحاب علی حجیه مطلق خبر العدل الامامی، بناء منه علی أن الوجه فی عملهم بها کونها أخبار عدول.

و کذا ما ادعاه من الاجماع علی العمل بروایات الطوائف الخاصه من غیر الامامیه و إلا فلم یأخذه فی عنوان مختاره و لم یشترط کون الخبر مما رواه الاصحاب و عملوا به،

***** [۱۵۵] *****

فراجع کلام الشیخ و تأمله و الله العالم و هو الهادی إلی الصواب.

ثم إنه لا یبعد وقوع مثل هذا التدافع بین دعوی السید و دعوی الشیخ، مع کونهما معاصرین خبیرین بمذهب الاصحاب فی العمل بخبر الواحد.

فکم من مسأله فرعیه وقع الاختلاف بینهما فی دعوی الاجماع فیها.

مع أن المسأله الفرعیه أولی بعدم خفاء مذهب الاصحاب فیها علیهما، لان المسائل الفرعیه معنونه فی الکتب مفتی بها غالبا بالخصوص.

نعم قد یتفق دعوی الاجماع بملاحظه قواعد الاصحاب و المسائل الاصولیه لم تکن معنونه فی کتبهم.

إنما المعلوم من حالهم أنهم عملوا بأخبار و طرحوا أخبارا.

فلعل وجه عملهم بما عملوا کونه متواترا أو محفوفا عندهم، بخلاف ما طرحوا، علی ما یدعیه السید، قدس سره ، علی ما صرح به فی کلامه المتقدم، من أن الاخبار المودعه فی

الکتب بطریق الآحاد متواتره أو محفوفه.

و نص فی مقام آخر علی أن معظم الاحکام یعلم بالضروره و الاخبار المعلومه.

و یحتمل کون الفارق بین ما عملوا و ما طرحوا مع إشتراکهما فی عدم التواتر و الاحتفاف فقد شرط العمل فی أحدهما دون الاخر علی ما یدعیه الشیخ، قدس سره ، علی ما صرح به فی کلامه المتقدم، من الجواب عن إحتمال کون عملهم بالاخبار لاقترانها بالقرائن.

نعم لا یناسب ما ذکرنا من الوجه تصریح السید بأنهم شددوا الانکار علی العامل بخبر الواحد.

و لعل الوجه فیه: ما اشار إلیه الشیخ فی کلامه المتقدم بقوله: (إنهم منعوا من الاخبار التی رواها المخالفون فی المسائل التی روی أصحاب خلافها).

و استبعد هذا صاحب المعالم فی حاشیه منه علی هامش المعالم، بعدما حکاه عن الشیخ: (بأن الاعتراف بانکار عمل الامامیه بأخبار الآحاد لا یعقل صرفه إلی روایات مخالفیهم، لان إشتراط العداله عندهم و إنتفاء ها فی غیرهم کاف فی الاضراب عنها، فلا وجه للمبالغه فی نفی العمل بخبر یروونه)، إنتهی.

و فیه: أنه یمکن أن یکون إظهار هذا المذهب للتجنن به فی مقام لا- یمکنهم التصریح بفسق الراوی، فاحتالوا فی ذلک بأنا لا نعمل إلا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر أو بالقرائن و لا دلیل عندنا علی العمل بالخبر الظنی و إن کان راویه غیر مطعون.

و فی عباره الشیخ المتقدمه إشاره

***** [۱۵۶] *****

إلی ذلک حیث خص إنکار الشیوخ للعمل بالخبر المجرد بصوره المناظره مع خصومهم.

و الحاصل: أن الاجماع الذی ادعاه السید، قدس سره ، قولی و ما إدعاه الشیخ، قدس سره ، إجماع عملی و الجمع بینهما یمکن بحمل عملهم علی ما احتف بالقرینه عندهم و بحمل قولهم علی ما ذکرنا من الاحتمال

فی دفع الروایات الوارده فیما لا یرضونه من المطالب.

و الحمل الثانی مخالف لظاهر القول و الحمل الاول لیس مخالفا لظاهر العمل، لان العمل مجمل من أجل الجهه التی وقع علیها.

إلا أن الانصاف: أن القرائن تشهد بفساد الحمل الاول، کما سیأتی.

فلا بد من حمل قول من حکی عنهم السید المنع، إما علی ما ذکرنا، من إراده دفع أخبار المخالفین التی لا یمکنهم ردها بفسق الراوی و إما علی ما ذکره الشیخ، من کونهم جماعه معلومی النسب لا یقدح مخالفتهم بالاجماع.

و یمکن الجمع بینهما بوجه آخر: و هو أن مراد السید، قدس سره ، من العلم الذی إدعاه فی صدق الاخبار هو مجرد الاطمینان، فإن المحکی عنه، قدس سره ، فی تعریف العلم أنه ما اقتضی سکون النفس.

و هو الذی ادعی بعض الاخباریین أن مرادنا بالعلم بصدور الاخبار هو هذا المعنی، لا الیقین الذی لا یقبل الاحتمال رأسا.

فمراد الشیخ من تجرد هذه الاخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الاربع التی ذکرها أولا ـ و هی موافقه الکتاب أو السنه أو الاجماع أو دلیل العقل.

و مراد السید من القرائن التی إدعی فی عبارته المتقدمه إحتفاف أکثر الاخبار بها هی الامور الموجبه للوثوق بالراوی أو بالروایه بمعنی سکون النفس بهما و رکونها إلیهما.

و حینئذ فیحمل إنکار الامامیه للعمل بخبر الواحد علی إنکارهم للعمل به تعبدا، أو لمجرد حصول رجحان بصدقه علی ما یقوله المخالفون.

و الانصاف: أنه لم یتضح من کلام الشیخ دعوی الاجماع علی أزید من الخبر الموجب لسکون النفس و لو بمجرد وثاقه الراوی و کونه سدیدا فی نقله لم یطعن فی روایته.

و لعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بین کلامی الشیخ و السید، قدس سره ما، خصوصا مع

ملاحظه تصريح السيد، قدس سره ، فى كلامه بأن أكثر الاخبار متواتره أو محفوفه و تصريح الشيخ، قدس سره ، فى كلامه المتقدم بإنكار ذلك.

و ممن نقل الاجماع على حجيه أخبار الآحاد:

السيد الجليل رضى الدين إبن طاووس، حيث قال فى جمله كلام له يطعن فيه على السيد، قدس سره ، : (ولا يكاد تعجبى ينقضى كيف إشتبه عليه أن الشيعه تعمل بأخبار الآحاد

***** [۱۵۷] *****

فى الامور الشرعيه و من إطلع على التواريخ و الاخبار و شاهد عمل ذوى الاعتبار، وجد المسلمين و المرتضى و علماء الشيعه الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهه عند العارفين، كما ذكر محمد بن الحسن الطوسى فى كتاب العده و غيره من المشغولين بتصفح أخبار الشيعه و غيرهم من المصنفين)، إنتهى.

و فيه دلاله على أن غير الشيخ من العلماء أيضا إدعى الاجماع على عمل الشيعه بأخبار الآحاد.

و ممن نقل الاجماع أيضا العلامه، رحمه الله، فى النهايه حيث قال: (إن الاخباريين منهم لم يعولوا فى أصول الدين و فروعه إلا على أخبار الآحاد و الاوصوليين منهم، كأبى جعفر الطوسى عمل بها و لم ينكره سوى المرتضى و أتباعه، لشبهه حصلت لهم)، إنتهى.

و ممن إدعاه أيضا المحدث المجلسى، قدس سره ، فى بعض رسائله، حيث إدعى تواتر الاخبار و عمل الشيعه فى جميع الاعصار على العمل بخبر الواحد.

ثم إن مراد العلامه، قدس سره ، من الاخباريين يمكن أن يكون مثل الصدوق و شيخه، قدس سره ما، حيث أثبتا السهو للنبى، صلى الله عليه و آله و الائمه، عليهم السلام ، لبعض أخبار الآحاد و زعما أن نفيه عنهم، عليهم السلام ، أول درجه فى الغلو و يكون ما تقدم فى كلام الشيخ من

المقلده الذين إذا سئلوا عن التوحيد و صفات النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم و الائمه علیهم السلام قالوا: روینا کذا و رووا فی ذلک الاخبار.

و قد نسب الشیخ، قدس سره ، فی هذا المقام من العده العمل بأخبار الآحاد فی أصول الدین إلی بعض غفله أصحاب الحدیث.

ثم إنه یمکن أن یکون الشبهه التی ادعی العلامه، قدس سره ، حصولها للسید و أتباعه هو زعم الاخبار التی عمل بها الاصحاب و دونوها فی کتبهم محفوفه عندهم بالقرائن، أو أن من قال من شیوخهم بعدم حجیه أخبار الآحاد أراد بها مطلق الاخبار، حتی الاخبار الوارده من طرق أصحابنا مع وثاقه الراوی، أو أن مخالفته لاصحابنا فی هذه المسأله لاجل شبهه حصلت له، فخالف المتفق علیه بین الاصحاب.

ثم إن دعوی الاجماع علی العمل بأخبار الآحاد و إن لم یطلع علیها صریحه فی کلام غیر الشیخ

***** [۱۵۸] *****

و إبن طاووس و العلامه و المجلسی، قدست أسرارهم، إلا أن هذه الدعوی منهم مقرونه بقرائن تدل علی صحتها و صدقها، فخرج عن الاجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرینه و یدخل فی المحفوف بالقرینه و بهذا الاعتبار یتمسک بها علی حجیه الاخبار.

بل السید، قدس سره ، قد إعترف فی بعض کلامه المحکی، کما یظهر منه، بعمل الطائفه بأخبار الآحاد، إلا أنه یدعی أنه لما کان من المعلوم عدم علمهم بالاخبار المجرده، کعدم علمهم بالقیاس، فلا بد من حمل موارد عملهم علی الاخبار المحفوفه.

قال فی الموصلیات، علی ما حکی عنه فی محکی السرائر: (إن قیل: ألیس شیوخ هذا الطائفه عولوا فی کتبهم فی الاحکام الشرعیه علی الاخبار التی رووها عن ثقاتهم و جعلوها العمده و الحجه فی الاحکام حتی

رووا عن ائمتهم، علیهم السلام ، فیما یجئ مختلفا من الاخبار عند عدم الترجیح أن یؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامه و هذا یناقض ما قدمتموه.

قلنا: لیس ینبغی أن یرجع عن الامور المعلومه المشهوره المقطوع علیها إلی ما هو مشتبه و ملتبس و مجمل و قد علم کل موافق و مخالف أن الشیعه الامامیه تبطل القیاس فی الشریعه حیث لا یؤدی إلی العلم و کذلک نقول فی أخبار الآحاد)، إنتهی المحکی عنه.

و هذا الکلام، کما تری، یظهر منه عمل الشیوخ بأخبار الآحاد، إلا أنه، قدس سره ، إدعی معلومیه خلافه من مذهب الامامیه، فترک هذا الظهور أخذا بالمقطوع و نحن نأخذ بما ذکره أولا، لاعتضاده بما یوجب الصدق، دون ما ذکره أخیرا، لعدم ثبوته إلا من قبله.

و کفی بذلک موهنا، بخلاف الاجماع المدعی من الشیخ و العلامه، فإنه معتضد بقرائن کثیره تدل علی صدق مضمونها و أن الاصحاب عملوا بالخبر الغیر العلمی فی الجمله: فمن تلک القرائن: ما إدعاه الکشی من إجماع العصابه علی تصحیح ما یصح عن جماعه.

فإن من المعلوم أن معنی التصحیح المجمع علیه هو عد خبره صحیحا، بمعنی علملهم به، لا ـ القطع بصدوره، إذ الاجماعه وقع علی التصحیح، لا علی الصحه، مع أن الصحه عندهم علی ما صرح به غیر واحد عباره عن الوثوق و الرکون، لا القطع و الیقین.

***** [۱۵۹] *****

و منها: دعوی النجاشی أن مراسیل إبن أبی عمیر مقبوله عند الاصحاب.

و هذه العباره تدل علی عمل الاصحاب بمراسیل مثل إبن أبی عمیر، لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم أنه لا یروی أو لا یرسل إلا عن ثقه.

فولا قبولهم لما یسنده الثقه إلی الثقه لم یکن وجه لقبول

مراسیل إبن أبی عمیر الذی لا یروی إلا عن الثقه و الاتفاق المذکور قد إدعاه الشهید فی الذکری أیضا.

و عن کاشف الرموز تلمیذ المحقق: أن الاصحاب عملوا بمراسیل البزنطی.

و منها: ما ذکره إبن إدریس فی رساله خلاصه الاستدلال التی صنفها فی مسأله فوریه القضاء، فی مقام دعوی الاجماع علی المضایقه و أنها مما أطبقت علیه الامامیه إلا نفر یسیر من الخراسانیین، قال فی مقام تقریب الاجماع: (إن إبنی بابویه و الاشعریین، کسعد به عبدالله و سعید بن سعد و محمد بن علی بن محبوب و القمیین أجمع، کعلی بن إبراهیم و محمد بن الحسن بن الولید، عاملون بالاخبار المتضمنه للمضایقه، لانهم ذکروا أنه لا یحل رد الخبر الموثوق برواته) إنتهی.

فقد استدل علی مذهب الامامیه بذکرهم لاخبار المضایقه و ذهابهم إلی العمل بروایه الثقه، فاستنتج من هاتین المقدمتین ذهابهم إلی المضایقه.

و لیت شعری إذا علم إبن إدریس أن مذهب هؤلاء - الذین هم أصحاب الائمه، علیهم السلام و یحصل العلم بقول الامام، علیه السلام ، من إتفاقهم - وجوب العمل بروایه الثقه و أنه لا یحل ترک العمل بها، فکیف تبع السید فی مسأله خبر الواحد، إلا أن یدعی أن المراد بالثقه من یفید قوله القطع - و فیه ما لا یخفی - أو یکون مراده و مراد السید، قدس سره ما، من الخبر العلمی ما یفید الوثوق و الاطمینان، لا ما یوجب الیقین، علی ما ذکرناه سابقا فی الجمع بین کلامی السید و الشیخ، قدس سره ما.

و منها: ما ذکره المحقق فی المعتبر، فی مسأله خبر الواحد، حیث قال: (أفرط الحشویه فی العمل بخبر الواحد حتی إنقادوا لکل خبر و ما فطنوا لما تحته من

التناقض، فإن من جمله الاخبار قول النبى صلى الله عليه و آله : (ستكثر بعدى القاله على) و قول الصادق عليه السلام : (إن لكل رجل منا رجلا يكذب

عليه) و إقتصر بعضهم عن هذا الافراط فقال: (كل سليم السند يعلم به).

و ما علم أن الكاذب قد يصدق و لم يتنبه على أن ذلك طعن فى علماء الشيعه و قدح فى المذهب، إذ ما من مصنف إلا و هو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل.

و أفرط آخرون فى طريق رد الخبر حتى أحالوا إستعماله عقلا.

و اقتصر آخرون، فلم يروا العقل مانعا، لكن الشرع لم يأذن فى العمل به.

و كل هذه الاقوال منحرفه عن السنن.

و التوسط أقرب، فما قبله الاصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به و ما أعرض عنه الاصحاب أو شذ يجب إطراحه) إنتهى.

و هو - كما ترى - ينادى بأن علماء الشيعه قد يعملون بخبر المجروج كما يعملون بخبر العدل.

و ليس المراد عملهم بخبر المجروح و العدل إذا أفاد العلم بصدقه، لان كلامه فى الخبر الغير العلمى و هو الذى أحال قوم إستعماله عقلا و منعه آخرون شرعا.

و منها: ما ذكره الشهيد فى الذكرى و المفيد الثانى ولد شيخنا الطوسى، من أن الاصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ أبى الحسن على بن بابويه عند إعواز النصوص تنزيلا لفتاواه منزله رواياته.

و لو لا عمل الاصحال برواياته الغير العلميه لم يكن وجه للعمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته.

و منها: ما ذكره المجلسى فى البحار فى تأويل بعض الاخبار التى تقدم ذكرها فى دليل السيد و أتباعه مما دل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور، من: (أن عمل أصحاب الائمه، عليهم السلام

، بالخبر الغير العلمى متواتر بالمعنى).

و لا يخفى: أن شهاده مثل هذا المحدث الخبير الغواص فى بحار أنوار أخبار الائمه الاطهار بعمل أصحاب الائمه، عليهم السلام ، بـالخبر الغير العلمى و دعواه حصول القطع له بـذلك من جهه التواتر، لاـ يقصـر عن دعوى الشـيخ و العلاـمه الاجماع على العمل بأخبار الآحاد.

و سيأتى أن المحدث الحر العاملى فى الفصول المهمه إدعى أيضا تواتر الاخبار بذلك.

و منها: ما ذكره شيخنا البهائى فى مشرق الشمسين من: (أن الصحيح عند القدماء ما كان محفوفا بما يوجب ركون النفس إليه).

***** [۱۶۱] *****

و ذكر فيمـا يوجب الوثوق أمورا لاـ تفيـد إلاـ الظن و معلوم أن الصـحيح عنـدهم هو المعمول به و ليس هـذا مثل الصـحيح عند المتأخرين فى أنه قد لا يعمل به، لاعراض الاصحاب عنه أو لخلل آخر.

فالمراد أن المقبول عندهم ما تركن إليه النفس و تثق به.

هـذا ما حضـرنى من كلمات الاصـحاب، الظاهره فى دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلمى فى الجمله، المؤيده لما إدعاه الشيخ و العلامه.

و إذا ضممت إلى ذلك كله ذهاب معظم الاصحاب بل كلهم، عدا السيد و أتباعه، من زمان الصدوق إلى زماننا هذا، إلى حجيه الخبر الغير العلمى، حتى أن الصـدوق تابع فى التصـحيح و الرد لشـيخه إبن الوليـد و أن ما صـححه فهو صـحيح و أن ما رده فهو مردود، كما صـرح به فى صلاه الغدير فى الخبر الذى رواه فى العيون عن كتاب الرحمه، ثم ضممت إلى ذلك ظهور عباره أهل الرجال فى تراجم كثير من الرواه فى كون العمل بالخبر الغير العلمى مسلما عندهم، مثل قولهم:

فلان لا يعتمد على ما ينفرد به و فلان مسكون فى روايته و فلان

صحيح الحديث و الطعن فى بعض بأنه يعتمد الضعفاء و المراسيل، إلى غير ذلك و ضممت إلى ذلك ما يظهر من بعض أسؤله الروايات السابقه، من أن العمل بالخبر الغير العلمى كان مفروغا عنه عند الرواه - تعلم علما يقينا صدق ما ادعاه الشيخ من إجماع الطائفه.

و الانصاف: أنه لم يحصل فى مسأله يدعى فيها الاجماع من الاجماعات المنقوله و الشهره العظيمه القطعيه و الامارات الكثيره الداله على العمل ما حصل فى هذه المسأله، فالشاك فى تحقق الاجماع فى هذه المسأله، لا أراه يحصل له الاجماع فى مسأله من المسائل الفقهيه، اللهم إلا فى ضروريات المذهب.

لكن الانصاف: أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمينان، لا مطلق الظن و لعله مراد السيد من العلم، كما أشرنا إليه آنفا.

بل ظاهر كلام بعض إحتمال أن يكون مراد السيد، قدس سره ، من خبر غير مراد الشيخ، قدس سره.

قال الفاضل القزوينى فى لسان الخواص، على ما حكى عنه: (إن هذه الكلمه، أعنى خبر الواحد، على ما يستفاد من تتبع كلماتهم، يستعمل فى ثلاثه معان:

(۱) - أحدهما الشاذ النادر الذى لم يعمل به أحد، أو ندر من يعمل به و يقابله ما

عمل به كثيرون.

(۲) - الثانى: ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فى الاصول المعموله عند جميع خواص الطائفه، فيشمل الاول و مقابله.

(۳) - الثالث: ما يقابل المتواتر القطعى الصدور و هذا يشمل الاولين و ما يقابلهما).

ثم ذكر ما حاصله:

۱) - (إن ما نقل إجماع الشيعه على إنكاره هو الاول

۲) - و ما انفرد السيد، قدس سره، برده هو الثانى.

۳) - و أما الثالث: فلم يتحقق من أحد نفيه على الاطلاق)، إنتهى.

و هو كلام حسن.

و أحسن منه

ما قدمناه، من أن المراد السيد من العلم ما يشمل الظن الاطمينانى، كما يشهد به التفسير المحكى عنه للعلم:

بأنه ما اقتضى سكون النفس و الله العالم.

(۲) - الثانى: من وجوه تقرير الاجماع أن يدعى الاجماع، حتى من السيد و أتباعه، على وجوب العمل بالخبر الغير العلمى، فى زماننا هذا و شبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيده للعلم بصدق الخبر، فإن الظاهر أن السيد إنما منع من ذلك لعدم الحاجه إلى خبر الواحد المجرد.

كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه، بقوله: (فإن قلت: إذا سددتم طريق العمل بأخبار الآحاد، فعلى أى شئ تعولون فى الفقه كله).

فأجاب بما حاصله: إن معظم الفقه يعلم بالضروره و الاجماع و الاخبار العلميه.

و ما يبقى من المسائل الخلافيه يرجع فيها إلى التخيير).

و قد إعترف السيد، رحمه الله، فى بعض كلامه على ما فى المعالم، بل و كذا الحلى فى بعض كلامه، على ما هو ببالى: بأن العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

(۳) - الثالث:

من وجوه تقرير الاجماع إستقرار سيره المسلمين طرا على إستفاده الاحكام الشرعيه من أخبار الثقات المتوسطه بينهم و بين الامام، عليه السلام ، أو المجتهد.

أترى أن المقلدين يتوقفون فى العمل بما يخبرهم الثقه عن المجتهد، أو الزوجه تتوقف فيما يحكيه زوجها من المجتهد فى مسائل حيضها و ما يتعلق بها إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير

العلمى؟ و هذا مما لا شك فيه و دعوى حصول القطع لهم فى جميع الموارد بعيده عن الانصاف.

نعم المتيقن من ذلك صوره حصول الاطمينان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف.

و قد حكى إعتراض السيد، قدس سره ، على نفسه: ب (أنه لا خلاف بين

الامه فی أن من و کل وکیلا أو إستناب صدیقا فی إبتیاع أمه أو عقد علی إمرأه فی بلدته أو فی بلاد نائیه - فحمل إلیه الجاریه وزف إلیه المرأه و أخبره أنه أزاح العله فی ثمن الجاریه و مهر المرأه و أنه اشتری هذه و عقد علی تلک: - إن له وطئها و الانتفاع بها فی کل ما یسوغ للمالک و الزوج.

و هذه سبیله مع زوجته و أمته إذ أخبرته بطهرها و حیضها و یرد الکتاب علی المرأه بطلاق زوجها أو بموته فتتزوج و علی الرجل بموت إمرأته، فیتزوج أختها.

و کذا لا خلاف بین الامه فی أن للعالم أن یفتی و للعامی أن یأخذ منه مع عدم علم أن ما أفتی به من شریعه الاسلام و أنه مذهبه).

فأجاب بما حاصله: (إنه إن کان الغرض من هذه الرد علی من أحال التعبد بخبر الواحد فمتوجه، فلا محیص و إن کان الغرض الاحتجاج به علی وجوب العمل بأخبار الآحاد فی التحلیل و التحریم، فهذه مقامات ثبت فیها التعبد بأخبار الآحاد من طرق علمیه من إجماع و غیره علی أنحاء مختلفه، فی بعضها لا یقبل إلا إخبار أربعه و فی بعضها لا یقبل إلا عدلان و فی بعضها یکفی قول العدل الواحد و فی بعضها یکفی خبر الفاسق و الذمی، کما فی الوکیل و مبتاع الامه و الزوجه فی الحیض و الطهر.

و کیف یقاس علی ذلک روایه الاخبار فی الاحکام).

أقول: المعترض، حیث إدعی الاجماع علی العمل فی الموارد المذکوره، فقد لقن الخصم طریق إلزامه و الرد علیه بأن هذه الموارد للاجماع و لو إدعی إستقرار سیره المسلمین علی العمل فی الموارد المذکوره و إن لم یطلعوا علی

کون ذلک إجماعا عند العلماء کان أبعد عن الرد، فتأمل.

(۴) - الرابع: [من وجوه تقریر الاجماع]

إستقرار طریقه العقلاء طرا علی الرجوع إلی خبر الثقه فی أمورهم العادیه و منها الاوامر الجاریه من الموالی إلی العبید.

***** [۱۶۴] *****

فنقول: إن الشارع إن إکتفی بذلک منهم فی الاحکام الشرعیه فهو و إلا وجب علیه ردعهم و تنبیههم علی بطلان سلوک هذا الطریق فی الاحکام الشرعیه، کما ردع فی مواضع خاصه.

و حیث لم یردع علم منه رضاه بذلک، لان اللازم فی باب الاطاعه و المعصیه الاخذ بما یعد طاعه فی العرف و ترک ما یعد معصیه، کذلک.

فإن قلت: یکفی فی ردعهم الایات المتکاثره و الاخبار المتظافره بل المتواتره علی حرمه العمل بما عدا العلم.

قلت: قد عرفت إنحصار دلیل حرمه العمل بما عدا العلم فی أمرین و أن الایات و الاخبار راجعه إلی أحدهما.

الاول:

أن العمل بالظن و التعبد به من دون توقیف من الشارع تشریع محرم بالادله الاربعه.

و الثانی أن فیه طرحا لادله الاصول العملیه و اللفظیه التی إعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها.

و شئ من هذین الوجهین لا یوجب ردعهم عن العمل، لکون حرمه العمل بالظن من أجلهما مرکوزا فی ذهن العقلاء، لان حرمه التشریع ثابت عندهم و الاصول العملیه و اللفظیه معتبره عندهم، مع عدم الدلیل علی الخلاف.

و مع ذلک نجد بناء هم علی العمل بالخبر الموجب للاطمینان.

و السر فی ذلک عدم جریان الوجهین المذکورین بعد إستقرار سیره العقلاء علی العمل بالخبر، لانتفاء التشریع، مع بناء هم علی سلوکه فی مقام الاطاعه و المعصیه، فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقه بوجوبه و ترک ما أخبر بحرمته لا یعد مشرعا، بل لا یشکون فی کونه مطیعا و لذا یعولون

علیه فی أوامرهم العرفیه من الموالی إلی العبید، مع أن قبح التشریع عند العقلاء لا یختص بالاحکام الشرعیه.

و أما الاصول المقابله للخبر، فلا دلیل علی جریانها فی مقابل خبر الثقه، لان الاصول التی مدرکها حکم العقل، لا الاخبار، لقصورها عن إفاده إعتبارها، کالبراءه و الاحتیاط و التخییر، لا إشکال فی عدم جریانها فی مقابل خبر الثقه، بعد الاعتراف ببناء العقلاء علی العمل به فی أحکامها العرفیه، لان نسبه العقل فی حکمه بالعمل بالاصول المذکوره إلی الاحکام الشرعیه و العرفیه سواء.

و أما الاستصحاب، فإن أخذ من العقل فلا إشکال فی أنه لا یفید الظن فی المقام و إن أخذ من الاخبار فغایه الامر حصول الوثوق بصدورها دون الیقین.

و أما الاصول اللفظیه، کالاطلاق و العموم، فلیس بناء أهل اللسان علی إعتبارها حتی فی

***** [۱۶۵] *****

مقام وجود الخبر الموثوق به فی مقابلها، فتأمل.

(۵) - الخامس:

[من وجوه تقریر الاجماع] ما ذکره العلامه فی النهایه من إجماع الصحابه علی العمل بخبر الواحد من غیر نکیر و قد ذکر فی النهایه مواضع کثیره عمل فیها الصحابه بخبر الواحد.

و هذا الوجه لا یخلو من تأمل، لانه إن أرید من الصحابه العاملین بالخبر من کان فی ذلک الزمان لا یصدر إلا عن رأی الحجه، علیه السلام ، فلم یثبت عمل أحد منهم بخبر الاحد فضلا عن ثبوت تقریر الامام علیه السلام له و إن أرید به الهمج الرعاع الذین یصغون إلی کل ناعق، فمن المقطوع عدم کشف عملهم عن رضاء الامام، علیه السلام ، لعدم إرتداعهم بردعه فی ذلک الیوم.

و لعل هذا مراد السید، قدس سره ، حیث أجاب عن هذا الوجه بأنه إنما عمل بخبر الواحد المتأمرون الذین یتحشم التصریح بخلافهم و

إمساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بعملهم.

إلا ان يقال: إنه لو كان عملهم منكرا لم يترك الامام بل و لا أتباعه من الصحابه النكير على العاملين، إظهارا للحق و إن لم يظنوا الارتداع، إذ ليست هذه المسأله بأعظم من مسأله الخلافه التى أنكرها عليهم من أنكر، لاظهار الحق و دفعا لتوهم دلاله السكوت على الرضا.

السادس: [من وجوه تقرير الاجماع] دعوى الاجماع من الاماميه، حتى السيد و أتباعه، على وجوب الرجوع إلى هذه الاخبار الموجوده فى أيدينا المودعه فى أصول الشيعه و كتبهم.

و لعل هذا هو الذى فهمه بعض من عباره الشيخ المتقدمه عن العده، فحكم بعدم مخالفه الشيخ للسيد، قدس سره ما.

و فيه:

(۱) - أولا: ،

أنه إن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من أخبار هذه الكتب، فهو مما علم خلافه بالعيان و إن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بها فى الجمله على إختلاف العاملين فى شروط العمل حتى يجوز أن يكون المعمول به عند بعضهم مطروحا عند آخر، فهذا لا ينفعنا إلا فى حجيه ما علم إتفاق الفرقه على العمل به بالخصوص و ليس يوجد ذلك فى الاخبار إلا نادرا. خصوصا مع ما نرى من رد بعض المشايخ، كالصدوق و الشيخ، بعض الاخبار المودعه فى الكتب المعتبره، بضعف السند أو بمخالفه الاجماع أو نحوها.

(۲) - و أما ثانيا:

فلان ما ذكره من الاتفاق لا ينفع، حتى فى الخبر الذى علم إتفاق الفرقه على قبوله و العمل به، لان الشرط فى الاتفاق العملى أن يكون وجه عمل المجمعين معلوما.

ألا ترى أنه لو

إتفق جماعه يعلم برضاء الامام، عليه السلام ، بعملهم على النظر إلى إمرأه، لكن يعلم أو يحتمل أن يكون وجه

نظرهم كونها زوج، لبعضهم و أما لآخر و بنتا لثالث و أم زوجه لرابع و بنت زوجه لخامس و هكذا.

فهـل يجوز لغيرهم ممن لاـ محرميه بينها و بينه أن ينظر إليها من جهه إتفاق الجماعه الكشاف عن رضاء الامام، عليه السـلام ، بل لو رأى شـخص الامام، عليه السـلام ، ينظر إلى إمرأه، فهل يجوز لعاقل التأسى به؟ و ليس هذا كله إلا من جهه أن الفعل لا دلاله فيه على الوجه الـذى يقع عليه، فلاـ بـد فى الاتفـاق العملى من العلم بـالجهه و الحيثيه التى إتفق المجمعون على إيقـاع الفعل من هذه الجهه و الحيثيه.

و مرجع هذا إلى وجوب إحراز الموضوع فى الحكم الشرعى المستفاد من الفعل.

ففيمـا نحن فيه إذا علم بـأن بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه بصـدوره بـالتواتر أو بـالقرينه و بعضـهم من حيث كونه ظانـا بصـدوره قاطعـا بحجيه هـذا الظن، فـإذا لم يحصل لنا العلم بصـدوره و لا العلم بحجيه الظن الحاصل منه، أو علمنا بخطأ من يعمل به لاجل مطلق الظن، أو إحتملنا خطأه، فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعا للمجمعين.

الرابع دليل العقل

الرابع دليل العقل و هو من وجوه، بعضها يختص بإثبات حجيه خبر الواحد و بعضها يثبت حجيه الظن مطلقا أو فى الجمله فيدخل فيه الخبر.

أما الاول [وهو حجيه خبر الواحـد] فتقريره من وجوه أولها: ما اعتمدته سابقا و هو أن لا شك للمتتبع فى أحوال الرواه المذكوره فى تراجمهم فى كون أكثر الاخبار بل جلها، إلا ما شذ و ندر، صادره عن الائمه، عليهم السـلام و هذا يظهر بعد التأمل فى كيفيه ورودها إلينا و كيفيه إهتمال أرباب الكتب من المشايخ الثلاثه و من تقدمهم،

فی تنقیح ما أودعوه فی کتبهم و عدم الاکتفاء بأخذ الروایه من کتاب و إیداعها فی تصانیفهم حذرا من کون ذلک الکتاب مدسوسا فیه من بعض الکذابین.

فقد حکی عن أحمد بن محمد بن عیسی أنه قال: (جئت إلی الحسن بن علی الوشاء و سألته أن یخرج إلی کتابا لعلاء بن رزین و کتاب لابان بن عثمان الاحمر، فأخرجهما.

فقلت: أحب أن أسمعها.

فقال لی: رحمک الله، ما أعجلک اذهب، فاکتبهما و أسمع من بعد.

فقلت له: لا آمن الحدثان.

فقال: لو علمت أن الحدیث یکون له هذا الطلب لاستکثرت منه، فإنی قد أدرکت فی هذا المسجد مائه شیخ، کل یقول: حدثنی جعفر بن محمد، علیهما السلام).

***** [۱۶۸] *****

و عن حمدویه، عن أیوب بن نوح: (أنه دفع إلیه دفترا فیه أحادیث محمد بن سنان، فقال: إن شئتم أن تکتبوا ذلک فافعلوا، فإنی کتبت عن محمد بن سنان و لکن لا أروی لکم عنه شیئا، فإنه قال قبل موته: کل ما حدثتکم به فلیس بسماع و لا بروایه و إنما وجدته).

فانظر کیف إحتاطوا فی الروایه لم یسمع من الثقات و إنما وجد فی الکتب.

و کفاک شاهدا أن علی بن الحسن بن فضال لم یرو کتب أبیه الحسن عنه مع مقابلتها علیه و إنما یرویها عن أخویه أحمد و محمد عن أبیه.

و اعتذر عن ذلک بأنه یوم مقابلته الحدیث مع أبیه کان صغیر السن لیس له کثر معرفه بالروایات، فقرأها علی أخویه ثانیا و الحاصل: أن الظاهر إنحصار مدارهم علی إیداع ما سمعوه من صاحب الکتاب أو ممن سمعه منه، فلم یکونوا یودعون إلا ما سمعوا و لو بوسائط من صاحب الکتاب و لو کان معلوم الانتساب مع إطمینانهم بالوسائط و شده

وثوقهم بهم.

حتى أنهم ربما كانوا يتبعونهم فى تصحيح الحديث ورده، كما إتفق للصدوق بالنسبه إلى شيخه إبن الوليد، قدس سره ما.

و ربما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخليه فى الصدق.

و لذا حكى عن جماعه منهم التحرز عن الروايه عمن يروى من الضعفاء و يعتمد المراسيل و إن كان ثقه فى نفسه.

كما إتفق بالنسبه إلى البرقى.

بل يتحرزون عن الروايه عمن يعمل بالقياس، مع أن عمله لا ـ دخل له بروايته، كما إتفق بالنسبه إلى الاسكافى، حيث ذكر فى ترجمته أنه كان يرى القياس، فترك رواياته لاجل ذلك.

و كانوا يتوقفون فى روايات من كان على الحق فعدل عنه و إن كانت كتبه و رواياته حال الاستقامه، حتى أذن لهم الامام، عليه السلام ، أو نائبه.

كما سألوا العسكرى، عليه السلام ، عن كتب بنى فضال و قالوا: إن بيوتنا منها ملاء، فأذن عليه السلام لهم.

و سألوا الشيخ أبا القاسم بن روح عن كتب إبن عزاقر التى صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعه، حتى أذن لهم الشيخ فى العمل بها.

و الحصال: أن الامارات الكاشفه عن إهتمام أصحابنا فى تنقيح الاخبار فى الازمنه المتأخره

عن إ زمان الرضا، عليه السلام ، أكثر من أن تحصى و يظهر للمتتبع.

* * *

و الداعى إلى شده الاهتمام – مضافا إلى كون تلك الروايات أساس الدين و بها قوام شريعه سيد المرسلين، صلى الله عليه و آله و لهذا قال الامام، عليه السلام ، فى شأن جماعه من الرواه: (لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوه) و أن الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به فى كتبهم المؤلفه فى التواريخ التى لا يترتب على وقوع الكذب فيها أثر دينى بل و لا

دنیوی، فکیف فی کتبهم المؤلفه، لرجوع من یأتی إلیها فی أمور الدین، علی ما أخبرهم الامام، علیه السلام ، بأنه یأتی علی الناس زمان هرج لا یأنسون إلا بکتبهم و علی ما ذکره الکلینی، قدس سره ، فی دیباجه الکافی من کون کتابه مرجعا لجمیع من یأتی بعد ذلک - ما تنبهوا له و نبههم علیه الائمه - علیهم السلام - من أن الکذابه کانوا یدسون الاخبار المکذوبه فی کتب أصحاب الائمه، علیهم السلام ، کما یظهر من الروایات الکثیره: منها: أنه عرض یونس بن عبدالرحمن علی سیدنا أبی الحسن الرضا، علیه السلام ، کتب جماعه من أصحاب الباقر و الصادق، علیهما السلام، فأنکر منها أحادیث کثیره أن تکون من أحادیث أبی عبدالله علیه السلام.

قَالَ:

إِنَّ أَبَا الْخَطَّابِ کَذَبَ عَلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام لَعَنَ اللَّهُ أَبَا الْخَطَّابِ وَ کَذَلِکَ أَصْحَابُ أَبِی الْخَطَّابِ یَدُسُّونَ هَذِهِ الْأَحَادِیثَ إِلَی یَوْمِنَا هَذَا فِی کُتُبِ أَصْحَابِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام

و منها:

(عَنْ هِشَام بْنِ الْحَکَم أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام یَقُولُ کَانَ الْمُغِیرَهُ بْنُ سَعِیدٍ یَتَعَمَّدُ الْکَذِبَ عَلَی أَبِی ع وَ یَأْخُذُ کُتُبَ أَصْحَابِهِ وَ کَانَ أَصْحَابُهُ الْمُسْتَتِرُونَ بِأَصْحَابِ أَبِی یَأْخُذُونَ الْکُتُبَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِی فَیَدْفَعُونَهَا إِلَی الْمُغِیرَهِ فَکَانَ یَدُسُّ فِیهَا الْکُفْرَ وَ الزَّنْدَقَهَ وَ یُسْنِدُهَا إِلَی أَبِی علیه السلام)، الحدیث.

و روایه الفیض بن المختار المتقدمه فی ذیل کلام الشیخ.

إلی غیر ذلک من الروایات.

و ظهر مما ذکرنا أن ما علم إجمالا من الاخبار الکثیره من وجود الکذابین و وضع الحدیث،

فهو إنما کان قبل زمان مقابله الحدیث و تدوین علمی الحدیث و الرجال بین أصحاب الائمه، علیهم السلام ، مع أن العلم به وجود الاخبار المکذوبه إنما ینافی دعوی

القطع بصدور الكل التى تنسب إلى بعض الاخباريين، أو دعوى الظن بصدور جميعها.

و لا ينافى ذلك ما نحن بصدده، من دعوى العلم الاجمالى بصدور أكثرها أو كثير منها، بل هذه دعوى بديهيه.

و المقصود مما ذكرنا دفع ما ربما يكابره المتعسف الخالى عن التتبع من منع هذا العلم الاجمالى.

ثم إن هذا العلم الاجمالى إنما هو متعلق بالاخبار المخالفه للاصل المجرده عن القرينه و إلا فالعلم به وجود مطلق الصادر لا ينفع.

فإذا ثبت العلم الاجمالى به وجود الاخبار الصادره، فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور، لان تحصيل الواقع الذى يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظن فى تعيينه، توصلا إلى العمل بالاخبار الصادره.

* * *

بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض و العمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقه للواقع من المتعارضين.

و الجواب عنه: أولا أن وجوب العمل بالاخبار الصادره إنما هو لاجل وجوب إمتثال أحكام الله الواقعى المدلول عليها بتلك الاخبار.

فالعمل بالخبر الصادر عن الامام، عليه السلام ، إنما يجب من حيث كشفه عن حكم الله الواقعى.

و حينئذ نقول: إن العلم الاجمالى ليس مختصا بهذه الاخبار، بل نعلم إجمالا بصدور أحكام كثيره عن الائمه، عليهم السلام ، لوجود تكاليف كثيره و حينئذ فاللازم أولا، الاحتياط و مع تعذره أو تعسره أو قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع إلى ما أفاد الظن بصدور الحكم الشرعى التكليفى عن الحجه، عليه السلام ، سواء كان المفيد للظن خبرا أو شهره أو غيرهما.

فهذا الدليل لا يفيد حجيه خصوص الخبر و إنما يفيد حجيه كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجه و إن لم يكن خبرا.

فإن قلت: المعلوم صدور

كثير من هذه الاخبار التى بأيدينا.

و أما صدور الاحكام المخالفه للاصول غير مضمون هذه الاخبار فهو غير معلوم لنا و لا مظنون.

قلت:

(۱) – أولا:

العلم الاجمالى و إن كان حاصلا فى خصوص هذه الروايات التى بأيدينا، إلا أن العلم الاجمالى حاصل أيضا فى مجموع ما بأيدينا من الاخبار و من الامارات الاخر المجرده عن الخبر التى بأيدينا المفيده للظن بصدور الحكم عن الامام، عليه السلام و ليست هذا الامارات خارجه عن أطراف العلم الاجمالى الحاصل فى المجموع بحيث يكون العلم الاجمالى فى المجموع مستندا إلى

بعضها و هى الاخبار و لذا لو فرضنا عزل طائفه من هذه الاخبار و ضممنا إلى الباقى مجموع الامارات الاخر كان العلم الاجمالى بحاله.

فهنا علم إجمالى حاصل فى الاخبار و علم إجمالى حاصل بملاحظه مجموع الاخبار و سائر الامارات المجرده عن الخبر.

فالواجب مراعاه العلم الاجمالى الثانى و عدم الاقتصار على مراعاه الاول.

نظير ذلك: ما إذا علمنا إجمالا به وجود شياه محرمه فى قطيع غنم بحيث يكون نسبته إلى كل بعض منها كنسبته إلى البعض الآخر و علمنا أيضا به وجود شياه محرمه فى خصوص طائفه خاصه من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم إلا هذه علم إجمالا به وجود الحرام فيها أيضا.

و الكاشف عن ثبوت العلم الاجمالى فى المجموع ما أشرنا إليه سابقا، من أنه لو عزلنا من هذه الطائفه الخاصه التى علم به وجود الحرام فيها قطعه توجب إنتفاء العلم الاجمالى فيها و ضممنا إليها مكانها باقى الغنم حصل العلم الاجمالى به وجود الحرام فيها أيضا.

و حينئذ فلا بد من أن نجرى حكم العلم الاجمالى فى تمام الغنم إما بالاحتياط أو بالعمل بالمظنه لو بطل وجوب الاحتياط.

و

ما نحن فيه من هذا القبيل.

و دعوى أن سائر الامارات المجرده لا- مدخل لها فى العلم الاجمالى و أن هنا إجماليا واحدا بثبوت الواقع بين الاخبار، خلاف الانصاف.

(۲) - و ثانيا:

إن اللازم من ذلك العلم الاجمالى هو العمل بالظن فى مضمون تلك الاخبار، لما عرفت من أن العمل بالخبر الصادر إنما هو بإعتبار كون مضمونه حكم الله الذى يجب العمل به.

و حينئذ فكلما ظن بمضمون خبر منها و لو من جهه الشهره يؤخذ به و كل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به و لو كان مظنون الصدور.

فالعبره بظن مطابقه الخبر للواقع، لا بظن الصدور.

(۳) - و ثالثا:

إن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف، لانه الذى يجب العمل به.

و أما الاخبار الصادره النافيه للتكليف فلا يجب العمل بها نعم يجب الاذعان بمضمونها و إن لم تعرف بعينها.

و كذلك لا يثبت به حجيه الاخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب و السنه القطعيه.

و الحاصل: أن معنى حجيه الخبر كونه دليلا متبعا فى مخالفه الاصول العمليه و الاصول اللفظيه مطلقا.

و هذا المعنى لا- يثبت بالدليل المذكور، كما لا- يثبت بأكثر ما سيأتى من الوجوه العقليه بل كلها، فانتظر، الثانى: ما ذكره فى الوافيه، مستدلا على حجيه الخبر الموجود فى الكتب المعتمده للشيعه، كالكتب

الاربعه، مع عمل جمع به، من غير رد ظاهر، بوجوه، قال:

(۱) - (الاول:

أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامه، سيما بالاصول الضروريه، كالصلاه و الزكاه و الصوم و الحج و المتاجر و الانكحه و نحوها، مع أن جل أجزائها و شرائطها و موانعها إنما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعى، بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها

هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد.

و من أنكر فإنما ينكره باللسان و قلبه مطمئن بالايمان)، إنتهى.

و يرد عليه: أولاـ أن العلم الاجمالى حاصل به وجود الاـجزاء و الشرائط بين جميع الاخبار، لا خصوص الاخبار المشروطه بما ذكره و مجرد وجود العلم الاجمالى فى تلك الطائفه الخاصه لا يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الاجمالى، كما عرفت فى الجواب الاول عن الوجه الاول.

و إلا لما أمكن إخراج بعض هذه الطائفه الخاصه و دعوى العلم الاجمالى فى الباقى، كأخبار العدول مثلا.

فاللازم حينئذ إما الاحتياط و العمل بكل خبر دل على جزئيه شئ أو شرطيته و إما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئيه أو الشرطيه، إلا أن يقال: إن المظنون الصدور من الاخبار هو الجامع لما ذكره من الشروط.

(۲) - و ثانيا، أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالاخبار الداله على الشرائط و الاجزاء دون الاخبار الداله على عدمهما، خصوصا إذا إقتضى الاصل الشرطيه و الجزئيه.

(۳) - الثالث: ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين فى حاشيته على المعالم لاثبات حجيه الظن الحاصل من الخبر، لا مطلقا و قد لخصناه لطوله.

و ملخصه: (أن وجوب العمل بالكتاب و السنه ثابت بالاجماع، بل الضروره و الاخبار المتواتره و بقاء هذا التكليف أيضا بالنسبه إلينا ثابت بالادله المذكوره.

و حينئذ فإن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما بحكم أو الظن الخاص به، فهو و إلا فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما).

هذا حاصله و قد أطال، قدس سره ، فى النقص و الابرام بذكر الايرادات و الاجوبه على هذا المطلب.

و يرد عليه: أن هذا الدليل بظاهره عباره أخرى عن دليل الانسداد الذى ذكروه لحجيه الظن

فی

***** [۱۷۳] *****

الجمله أو مطلقا و ذلک لان المراد بالسنه هو قول الحجه أو فعله أو تقريره. فإذا وجب علينا الرجوع إلى مدلول الكتاب و السنه و لم نتمكن من الرجوع إلى ما علم أنه مدلول الكتاب أو السنه تعين الرجوع بإعتراف المستدل إلى ما يظن كونه مدلولا لاحدهما، فإذا ظنناأن مؤدى الشهره أو معقد الاجماع المنقول مدلول للكتاب أو لقول الحجه أو فعله أو تقريره وجب الاخذ به.

و لا إختصاص للحجيه بما يظن كونه مدلولا لاحد هذه الثلاثه من جهه حكايه أحدها التى تسمى خبرا و حديثا فى الاصطلاح.

نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل الظن الحاصل بحكم الله من أماره لا يظن كونها مدلولا لاحد الثلاثه.

كما إذا ظن بالاولويه العقليه أو الاستقراء أن الحكم كذا عند الله و لم يظن بصدوره عن الحجه أو قطعنا بعدم صدوره عنه عليه السلام ، إذ رب حكم واقعى لم يصدر عنهم و بقى مخزونا عندهم لمصلحه من المصالح.

لكن هذا نادر جدا، للعلم العادى بأن هذه المسائل العامه البلوى قد صدر حكمها فى الكتاب أو ببيان الحجه قولا أو فعلا أو تقريرا. فكل ما ظن أماره بحكم الله تعالى، فقد ظن بصدور ذلک الحكم عنهم.

و الحاصل: أن مطلق الظن بحكم الله ظن بالكتاب أو السنه و يدل على إعتباره ما دل على إعتبار الكتاب و السنه الظنيه.

فإن قلت: المراد بالسنه الاخبار و الاحاديث.

و المراد أنه يجب الرجوع إلى الاخبار المحكيه عنهم، فإن تمكن من الرجوع إليها على وجه يفيد العلم فهو و إلا وجب الرجوع إليها على وجه يظن منه بالحكم.

قلت: مع أن السنه فى الاصطلاح عباره عن نفس قول الحجه أو فعله أو تقريره، لا حكايه أحدها،

يرد عليه: أن الامر بالعمل بالاخبار المحكيه المفيده للقطع بصدورها ثابت بما دل على الرجوع إلى قول الحجه و هو الاجماع و الضروره الثابته من الدين أو المذهب.

و أما الرجوع إلى الاخبار المحكيه التى لا تفيد القطع بصدورها عن الحجه، فلم يثبت ذلك بالاجماع و الضروره من الدين التى إدعاها المستدل، فإن غايه الامر دعوى إجماع الاماميه عليه فى الجمله، كما إدعاه الشيخ و العلامه فى مقابل السيد و أتباعه قدست أسرارهم.

و أما دعويس الضروره من الدين و الاخبار المتواتره، كما إدعاها المستدل، فليست فى محلها.

و لعل هذه الدعوى قرينه على أن مراده من السنه نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، لا حكايتها التى لا توصل إليها على وجه العلم.

***** [۱۷۴] *****

نعم لو إدعى الضروره على وجوب الرجوع إلى تلك الحكايات الغير العلميه لاجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكليه.

يرد عليه: أنه إن أراد لزوم الخروج عن الدين من جهه العلم، بمطابقه كثير منها للتكاليف الواقعيه التى يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا، فهذا يرجع إلى دليل الانسداد الذى ذكروه لحجيه الظن و مفاده ليس إلا حجيه كل أماره كاشفه عن التكليف الواقعى.

و إن أرد لزومه من جهه خصوص العلم الاجمالى بصدور أكثر هذه الاخبار حتى لا يثبت به غير الخبر الظنى من الظنون ليصير دليلا عقليا على حجيه خصوص الخبر، فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الاول الذى قدمناه و قدمنا الجواب عنه، فراجع.

هذا تمام الكلام فى الادله التى أقاموها على حجيه الخبر و قد علمت دلاله بعضها و عدم دلاله البعض الاخر.

و الانصاف: أن الدال منها لم يدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق و الاطمينان بمؤداه

و هو الذی فسر به الصحیح فی مصطلح القدماء.

و المعیار فیه أن یکون إحتمال مخالفته للواقع بعیدا بحیث لا یعتنی به العقلاء و لا یکون عندهم موجبا للتحیر و التردد الذی لا ینافی حصول مسمی الرجحان، کما نشاهد فی الظنون الحاصله بعد التروی فی شکوک الصلاه، فافهم.

و لیکن علی ذکر منک، لینفعک فیما بعد.

***** [۱۷۵] *****

الثانی حجیه مطلق الظن

[اشاره]

فلنشرع فی الادله التی اقاموها علی حجیه الظن من غیر خصوصیه للخبر یقتضیها نفس الدلیل و إن إقتضاها أمر آخر و هو کون الخبر مطلقا أو خصوص قسم منه متیقن الثبوت من ذلک الدلیل إذا فرض أنه لا یثبت إلا الظن فی الجمله و لا یثبته کلیه.

و هی أربعه:

[الدلیل] الاول

أن فی مخالفه المجتهد لما ظنه من الحکم الوجوبی أو التحریمی مظنه للضرر و دفع الضرر المظنون لازم.

أم الصغری، فلان الظن بالوجوب ظن بإستحقاق العقاب علی الترک، کما أن الظن بالحرمه ظن بإستحقاق العقاب علی الفعل، أو لان الظن بالوجوب ظن به وجود المفسده فی الترک، کما أن الظن بالحرمه ظن بالمفسده فی الفعل، بناء علی قول (العدلیه) بتبعیه الاحکام للمصالح و المفاسد و قد جعل فی النهایه کلا من الضررین دلیلا مستقلا علی المطلب.

و أجیب عنه بوجوه: أحدهما: ما عن الحاجبی و تبعه غیره، من منع الکبری و أن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسین و التقبیح العقلیین إحتیاط مستحسن، لا واجب.

و هو فاسد لان الحکم المذکور حکم إلزامی أطبق العقلاء علی الالتزام به فی جمیع أمورهم و ذم من خالفه.

و لذا إستدل به المتکلمون فی وجوب شکر المنعم الذی هو مبنی وجوب معرفه الله تعالی و لو لاه لم یثبت وجوب النظر فی المعجزه و لم یکن لله علی غیر الناظر حجه.

و لذا خصوا النزاع فی الحظر و الاباحه فی غیر المستقلات العقلیه بما کان مشتملا علی منفعه و خالیا عن إماره المفسده، فإن هذا التقیید یکشف عن أن ما فیه أماره المضره لا نزاع فی قبحه.

بل الاقوى، كما صرح به الشيخ فى العده فى مسأله الاباحه و الحظر و السيد فى الغنيه، وجوب

دفع الضررالمحتمل.

و ببالی أنه تمسک فی

***** [۱۷۶] *****

العده بعد العقل بقوله تعالی: (ولا تلقوا، إلخ).

ثم إن ما ذکره من إبتناء الکبری علی التحسین و التقبیح العقلیین غیر ظاهر، لان تحریم تعریض النفس للمهالک و المضار الدنیویه و الاخرویه مما دل علیه الکتاب و السنه، مثل التعلیل فی آیه النبأ و قوله تعالی: (وَ لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) و قوله تعالی: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ ، بناء علی أن المراد العذاب و الفتنه الدنیویان.

و قوله تعالی: (وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً) و قوله تعالی: (وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ و قوله تعالی: (أَ فَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئاتِ)، إلی غیر ذلک.

نعم، التمسک فی سند الکبری بالادله الشرعیه یخرج الدلیل المذکور عن الادله العقلیه.

لکن الظاهر ان مراد الحاجبی منع أصل الکبری، لا مجرد إستقلال العقل بلزومه.

و لا یبعد عن الحاجبی أن یشتبه علیه حکم العقل الالزامی بغیره، بعد أن إشتبه علیه أصل حکم العقل بالحسن و القبح.

و المکابره فی الاول لیس بأعظم منها فی الثانی.

ثانیها:

ما یظهر من العده و الغنیه و غیرهما، من أن الحکم المذکور مختص بالامور الدنیویه، فلا یجری فی الاخرویه مثل العقاب.

و هذا کسابقه فی الضعف، فإن المعیار هو التضرر، مع أن المضار الاخرویه أعظم، اللهم إلا أن یرید المجیب ما سیجئ، من أن العقاب مأمون علی ما لم ینصب الشارع دلیلا علی التکلیف به، بخلاف المضار الدنیویه التابعه لنفس الفعل أو الترک علم حرمته أو لم یعلم، أو یرید أن المضار الغیر الدنیویه و إن لم تکن خصوص العقاب، مما دل العقل و النقل علی وجوب إعلامها علی الحکیم و هو

الباعث له على التكليف و البعثه.

لكن هذا الجواب راجع إلى منع الصغرى، لا الكبرى.

ثالثها: النقض بالامارات التى قام الدليل القطعى على عدم إعتبارها، كخبر الفاسق و القياس على مذهب الاماميه.

و أجيب عنه تاره بعدم إلتزام حرمه العمل بالظن عند إنسداد باب العلم و أخرى بأن الشارع إذا ألغى ظنا تبين أن فى العمل به ضررا اعظم من ضرر ترک العمل به.

***** [۱۷۷] *****

و يضعف الاول:

بأن دعوى: (وجوب العمل بكل ظن فى كل مسأله إنسد فيها باب العلم و إن لم ينسد فى غيرها)، الظاهر أنه خلاف مذهب الشيعه، لا أقل من كونه مخالفا لاجماعاتهم المستفيضه بل المتواتره، كما يعلم مما ذكروه فى القياس.

و الثانى:

بأن إتيان الفعل حذرا من ترتب الضرر على تركه، أو تركه حذرا من التضرر بفعله، لا يتصور فيه ضرر أصلا، لانه من الاحتياط الذى إستقل العقل بحسنه و إن كانت الاماره مما ورد النهى عن إعتباره.

نعم متابعه الاماره المفيده للظن بذلک الضرر و جعل مؤداها حكم الشارع و الالتزام به و التدين به، ربما كان ضرره أعظم من الضرر المظنون، فإن العقل مستقل بقبحه و وجود المفسده فيه و إستحقاق العقاب عليه، لانه تشريع.

لكن هذا لا يختص بما علم إلغاؤه، بل هو جار فى كل ما لم يعلم إعتباره.

توضيحه: أنا قدمنا لک فى تأسيس الاصل فى العمل بالمظنه: أن كل ظن لم يقم على إعتباره دليل قطعى، سواء قام دليل على إعتباره أم لا، فالعمل به، بمعنى التدين بمؤداه و جعله حكما شرعيا، تشريع محرم دل على حرمته الادله الاربعه.

و أما العمل به - بمعنى إتيان ما ظن وجوبه مثلا أو ترک ما ظن حرمته من دون أن يتشرع بذلک - فلا

قبح فيه، إذا لم يدل دليل من الاصول و القواعد المعتبره يقينا على خلاف مؤدى هذا الظن بأن يدل على تحريم ما ظن وجوبه أو وجوب ما ظن تحريمه.

فإن أراد أن الامارات التى يقطع بعدم حجيتها، كالقياس و شبهه، يكون فى العمل بها، بمعنى التدين بمؤداها و جعله حكما شرعيا، ضرر أعظم من الضرر المظنون، فلا- إختصاص لهذا الضرر بتلك الظنون، لان كل ظن لم يقم على إعتباره دليل قاطع يكون فى العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم أعنى التشريع.

و إن أراد ثبوت الضرر فى العمل بها، بمعنى إتيان ما ظن وجوبه حذرا من الوقوع فى مضره ترك الواجب و ترك ما ظن حرمته لذلك، كما يقتضيه قاعده دفع الضرر، فلا ريب فى إستقلال العقل و بداهه حكمه بعدم الضرر فى ذلك أصلا و إن كان ذلك فى الظن القياسى.

و حينئذ فالاولى لهذا المجيب أن يبدل دعوى الضرر فى العمل بتلك الامارات المنهى عنها بالخصوص: بدعوى أن فى نهى الشارع عن الاعتناء بها و ترخيصه فى مخالفت ها، مع علمه بأن تركها ربما يفضى إلى ترك الواجب و فعل الحرام مصلحه يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته فى الواقع، فتأمل.

و سيجئ تمام الكلام عند التكلم فى الظنون المنهى عنها بالخصوص و بيان كيفيه

***** [١٧٨] *****

عدم شمول أدله حجيه الظن لها إن شاء الله تعالى.

فالاولى أن يجاب عن هذا الدليل: بأنه إن اريد من الضرر المظنون العقاب، فالصغرى ممنوعه، لان إستحقاق العقاب على الفعل أو الترك كإستحقاق الثواب عليهما ليس ملازما للوجوب و التحريم الوقعيين، كيف و قد يتحقق التحريم و نقطع بعدم العقاب فى الفعل، كما فى الحرام و الواجب المجهولين جهلا بسيطا أو

مركبا، بل إستحقاق الثواب و العقاب إنما هو على تحقق الاطاعه و المعصيه اللتين لا تتحققان إلا بعد العلم بالوجوب و الحرمه أو الظن المعتبر بهما.

و أما الظن المشكوكالاعتبار فهو كالشك، بل هو هو، بعد ملاحظه ان من الظنون ما أمر الشارع بإلغائه و يحتمل أن يكون المفروض منها.

اللهم إلا أن يقال: أن الحكم بعدم العقاب و الثواب فيما فرض من صورتى الجهل البسيط أو المركب بالوجوب و الحرمه، إنما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك أو القطع بالعدم.

و أما مع الظن بالوجوب أو التحريم، فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذه و لا إجماع أيضا على أصاله البراءه فى موضوع النزاع.

و يرده:

أنه لا يكفى المستدل منع إستقلال العقل عدم ثبوت الاجماع، بل لا بد له من إثبات أن مجرد الوجوب و التحريم الواقعيين مستلزمان للعقاب حتى يكون الظن بهما ظنا به. فإذا لم يثبت ذلك بشرع و لا عقل لم يكن العقاب مظنونا، فالصغرى غير ثابته و منه يعلم فساد ما ربما يتوهم أن قاعده دفع الضرر يكفى للدليل على ثبوت الاستحقاق.

وجه الفساد أن هذه القاعده موقوفه على ثبوت الصغرى و هى الظن بالعقاب.

نعم لو ادعى أن دفع الضرر المشكوك لازم، توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز فى صوره الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفى العقاب عند الظن، فيصير وجوده محتملا، فيجب دفعه.

لكنه رجوع عن الاعتراف بإستقلال العقل و قيام الاجماع على عدم الموأخذه على الوجوب و التحريم المشكوكين.

و إن اريد من الضرر المظنون المفسده المظنونه، ففيه: أيضا منع الصغرى، فإنا و إن لم نقل بتغير المصالح و المفاسد بمجرد الجهل، إلا أنا لا نظن بترتب المفسده بمجرد إرتكاب ما ظن حرمته

لعدم كون فعل الحرام عله تامه لترتب المفسده، حتى مع القطع بثبوت الحرمه، لاحتمال تداركها بمصلحه فعل آخر لا يعلمه المكلف أو يعلمه بإعلام الشارع، نظير الكفاره و التوبه و غيرهما من الحسنات اللاتى يذهبن السيئات.

***** [۱۷۹] *****

و يرد عليه: أن الظن بثبوت مقتضى المفسده مع الشك فى وجود المانع كاف فى وجوب الدفع، كما فى صوره القطع بثبوت المقتضى مع الشك فى وجود المانع، فإن إحتمال وجود المانع للضرر أو وجود ما يتدارك الضرر لا يعتنى به عند العقلاء سواء جامع الظن به وجود مقتضى الضرر أم القطع به، بل أكثر موارد إلتزام العقلاء التحرز عن المضار المظنونه، كسلوك الطرق المخوفه و شرب الادويه المخوفه و نحو ذلك من موارد الظن بمقتضى الضرر دون العله التامه له.

بل المدار - فى جميع غايات حركات الانسان من المنافع المقصود جلبها و المضار المقصود دفعها - على المقتضيات دون العلل التامه، لان الموانع و المزاحمات مما لا تحصى و لا يحاط بها.

و أضعف من هذا الجواب ما يقال: إن فى نهى الشارع عن العمل بالظن كليه إلا ما خرج، ترخيصا فى ترك مراعاه الضرر المظنون و لذا لا يجب مراعاته إجماعا فى القياس.

و وجه الضعف ما ثبت سابقا من أن عمومات حرمه العمل بالظن أو بما عدا العلم إنما يدل على حرمته، من حيث انه لا يغنى عن الواقع و لا يدل على حرمه العمل به فى مقام إحراز الواقع و الاحتياط لاجله و الحذر عن مخالفته.

فالاولى أن يقال: إن الضرر و إن كان مظنونا، إلا أن حكم الشارع قطعا أو ظنا بالرجوع فى مورد الظن إلى البراءه و الاستصحاب و ترخيصه لترك مراعاه الظن أوجب القطع

أو الظن بتدارک ذلک الضرر المظنون و إلا کان ترخیص العمل علی الاصل المخالف للظن إلغاء المفسده.

توضیح ذلک: أنه لا إشکال فی أنه متی ظن بوجوب شئ و أن الشارع الحکیم طلب فعله منا طلبا حتمیا منجزا لا یرضی بترکه إلا أنه إختفی علینا ذلک الطلب، أو حرم علینا فعلا کذلک، فالعقل مستقل بوجوب فعل الاول و ترک الثانی.

لانه یظن فی ترک الاول الوقوع فی مفسده ترک الواجب المطلق الواقعی و المحبوب المنجز النفس الامری و یظن فی فعل الثانی الوقوع فی مفسده الحرام الواقعی و المبغوض النفس الامری، إلا أنه لو صرح الشارع بالرخصه فی ترک العمل فی هذه الصوره کشف ذلک عن مصلحه بتدارک بها ذلک الضرر المظنون.

و لذا وقع الاجماع علی عدم وجوب مراعاه الظن بالوجوب أو الحرمه إذا حصل الظن من القیاس و علی جواز مخالفه الظن فی الشبهات الموضوعیه حتی یستبین التحریم أو تقوم به البینه.

ثم إنه لا فرق بین أن یحصل القطعه بترخیص الشارع ترک مراعاه الظن بالضرر، کما عرفت من الظن القیاسی بالوجوب و التحریم و من حکم الشارع بجواز الارتکاب فی الشبهه الموضوعیه و بین أن یحصل الظن بترخیص الشارع فی ترک مراعاه ذلک الظن، کما فی الظن الذی ظن کونه منهیا

عنه عند الشارع، فإنه یجوز ترک مراعاته، لان المظنون تدارک ضرر مخالفته لاجل ترک مظنون الوجوب أو فعل مظنون الحرمه، فافهم.

إذا عرفت ذلک، فنقول: إن أصل البراءه و الاستصحاب إن قام علیهما الدلیل القطعی، بحیث یدل علی وجوب الرجوع إلیهما فی صوره عدم العلم و لو مع وجود الظن الغیر المعتبر، فلا إشکال فی عدم وجوب مراعاه ظن الضرر و فی أنه لا یجب

الترک أو الفعل بمجرد ظن الوجوب او الحرمه، لما عرفت من أن ترخيص الشارع الحكيم للاقدام على ما فيه ظن الضرر لا يكون إلا لمصلحه يتدارک بها ذلک الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعا.

و إن منعنا عن قيام الدليل القطعى على الاصول و قلنا: إن الدليل القطعى لم يثبت على إعتبار الاستصحاب، خصوصا فى الاحكام الشرعيه و خصوصا مع الظن بالخلاف.

و كذلک الدليل لم يثبت على الرجوع إلى البراء ه حتى مع الظن بالتكليف، لان العمده فى دليل البراءه الاجماع و العقل المختصان بصوره عدم الظن بالتكليف، فنقول: لا أقل من ثبوت بعض الاخبار الظنيه على الاستصحاب و البراءه عند عدم العلم الشامل لصوره الظن، فيحصل الظن بترخيص الشارع لنا فى ترک مراعاه ظن الضرر و هذا القد يكفى فى عدم الظن بالضرر.

و توهم:

(ان تلک الاخبار الظنيه لا تعاض العقل المستقل بدفع الضرر المظنون)، مدفوع بأن الفرض ان الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام فى مظان الضرر إلا عن مصلحه يتدارک بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته، فحكم الشارع ليس مخالفا للعقل. فلا وجه لاطراح الاخبار الظنيه الداله على هذا الحكم الغير المنافى لحكم العقل. ثم إن مفاد هذا الدليل هو وجوب العمل بالظن إذا طابق الاحتياط لا من حيث هو.

و حينئذ فإذا كان الظن مخالفا للاحتياط الواجب، كما فى صوره الشک فى المكلف به، فلا وجه للعمل بالظن حينئذ.

و دعوى الاجماع المركب و عدم القول بالفصل واضحه الفساد، ضروره أن العمل فى الصوره الاولى لم يكن بالظن من حيث هو، بل من حيث كونه إحتياطا و هذه الحيثيه نافيه للعمل بالظن فى الصوره الثانيه. فحاصل ذلک العمل بالاحتياط كليه و عدم العلم بالظن رأسا.

***** [۱۸۱]

*****

[الدليل] الثانی

أنه لو لم یؤخذ بالظن لزم ترجیح المرجوخح علی الراجح و هو قبیح.

و ربما یجاب عنه: بمنع قبح ترجیح المرجوح علی الراجح، إذ المرجوح قد یوافق الاحتیاط، فالاخذ به حسن عقلا.

و فیه: أن المرجوح المطابق للاحتیاط لیس العمل به ترجیحا للمرجوح، بل هو جمع فی العمل بین الراجح و المرجوح.

مثلا- إذا ظن عدم وجوب شیء و کان وجوبه مرجوحا، فحینئذ الاتیان به من باب الاحتیاط لیس طرحا للراجح فی العمل، لان الاتیان لا ینافی عدم الوجوب و إن أرید الاتیان بقصد الوجوب المنافی لعدم الوجوب.

ففیه: أن الاتیان علی هذا الوجه مخالف للاحتیاط، فإن الاحتیاط هو الاتیان لاحتمال الوجوب، لا بقصده.

و قد یجاب أیضا: بأن ذلک فرع وجوب الترجیح، بمعنی أن الامر إذا دار بین ترجیح المرجوح و ترجیح الراجح، کان الاول قبیحا و أما إذا لم یثبت وجوب الترجیح فلا مرجح للمرجوح و لا للراجح.

و فیه: أن التوقف عن ترجیح الراجح ایضا قبیح، کترجیح المرجوح فتأمل جدا فالاولی: الجواب، أولا، بالنقض بکثیر من الظنون المحرمه العمل بالاجماع أو الضروره.

و ثانیا بالحل.

و توضیحه: تسلیم القبح إذا کان التکلیف و غرض الشارع متعلقا بالواقع و لم یمکن الاحتیاط.

فإن العقل قاطع بأن الغرض إذا تعلق بالذهاب إلی بغداد و تردد الامر بین طریقین، أحدهما مظنون الایصال و الاخر موهومه.

فترجیح الموهوم قبیح، لانه نقض للغرض.

و أما إذا لم یتعلق التکلیف بالواقع أو تعلق به مع إمکان الاحتیاط، فلا- یجب الاخذ بالراجح، بل اللازم فی الاول هو الاخذ بمقتضی البراءه و فی الثانی الاخذ بمقتضی الاحتیاط.

فإثبات القبح موقوف علی إبطال الرجوع إلی البراءه فی موارد الظن و عدم وجوب الاحتیاط فیهما.

و معلوم أن العقل قاض حینئذ بقبح ترجیح المرجوح،

بل ترک ترجیح الراجح علی المرجوح فلا بد من إرجاع هذا الدلیل إلی دلیل الانسداد الاتی المرکب من بقاء التکلیف و عدم جواز الرجوع إلی البراءه و عدم لزوم الاحتیاط و غیر ذلک من المقدمات التی لا یتردد الامر بین الاخذ بالراجح و الاخذ بالمرجوح إلا بعد إبطالها.

***** [۱۸۲] *****

[الدلیل] الثالث

ما حکاه الاستاد عن أستاده السید الطباطبائی، قدس سره ما من أنه لا ریب فی وجود واجبات و محرمات کثیره بین المشتبهات و مقتضی ذلک وجوب الاحتیاط بالاتیان بکل ما یحتمل الوجوب و لو موهوما و ترک ما یحتمل الحرمه کذلک.

و لکن مقتضی قاعده نفی العسر و الحرج عدم وجوب ذلک کله، لانه عسر أکید و حرج شدید.

فمقتضی الجمع بین قاعدتی الاحتیاط و إنتفاء الحرج العمل بالاحتیاط فی المظنونات دون المشکوکات و الموهومات، لان الجمع علی غیر هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشکوکات و الموهومات باطل إجماعا.

و فیه: أنه راجع إلی دلیل الانسداد الاتی، إذ ما من مقدمه من مقدمات ذلک الدلیل إلا و یحتاج إلیها فی إتمام هذا الدلیل، فراجع و تأمل حتی یظهر لک حقیقه الحال.

مع أن العمل بالاحتیاط فی المشکوکات أیضا کالمضنونات لا یلزم منه حرج قطعا، لقله موارد الشک المتساوی الطرفی، کما لا یخفی، فیقتصر فی ترک الاحتیاط علی الموهومات فقط.

و دعوی: (أن کل من قال بعدم الاحتیاط فی الموهومات قال بعدمه أیضا فی المشکوکات)، فی غایه الضعف و السقوط.

***** [۱۸۳] *****

الدلیل الرابع

اشاره

هو الدلیل المعروف بدلیل الانسداد و هو مرکب من مقدمات

(۱) - المقدمه الاولی: إنسداد باب العلم و الظن الخاص فی معظم المسائل الفقهیه.

(۲) - [المقدمه] الثانیه: أنه لا یجوز لنا إهمال الاحکام المشتبهه و ترک التعرض لامتثالها، بنحو من أنحاء إمتثال الجاهل العاجز عن العلم التفصیلی، بأن یقتصر فی الاطاعه علی التکالیف القلیله المعلومه تفصیلا، أو بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص

الشارع و نجعل أنفسنا فى تلك الموارد ممن لا حكم عليه فيها كالاطفال و البهائم، أو ممن حكمه فيها الرجوع إلى أصاله العدم.

- (٣)

الثالثه: أنه إذا وجب التعرض لامتثالها فليس إمتثالها بالطرق الشرعيه المقرره للجاهل، من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالى بالامتثال أو الاخذ فى كل مسأله بالاصل المتبع شرعا فى نفس تلك المسأله مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمه إلى غيرها من المجهولات، أو الاخذ بفتوى العالم بتلك المسأله و تقليده فيها.

(۴) – الرابعه: أنه إذا بطل الرجوع فى الامتثال إلى الطرق الشرعيه المذكوره، لعدم الوجوب فى بعضها و عدم الجواز فى الاخر و المفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمه الثانيه، فلا تعين بحكم العقل المستقل يجوز بحكم العقل الرجوع الامتثال الضنى و الموافقه الضنيه للواقع و لا يجوز العدول عنه إلى الموافقه الوهميه، بأن يؤخذ بالطرف المرجوح و لا إلى الامتثال الاحتمالى و الموافقه الشكيه، بأن يعتمد على أحد طرفى المسأله من دون تحصيل الظن فيها أو يعتمد على ما يحتمل كونه طريقا شرعيا للامتثال من دون إفادته للظن أصلا.

فيحصل من جميع تلك المقدمات وجوب الامتثال الظنى و الرجوع إلى الظن.

المقدمه الاولى: و هى إنسداد باب العلم و الظن الخاص فى معظم المسائل الفقهيه

المقدمه الاولى: و هى إنسداد باب العلم و الظن الخاص فى معظم المسائل الفقهيه

فهى بالنسبه إلى إنسداد باب العلم فى الاغلب غير محتاجه إلى الاثبات، ضروره قله ما يوجب العلم التفصيلى بالمسأله على وجه لا يحتاج العمل فيها إلى إعمال أماره غير علميه.

و أما بالنسبه إلى إنسداد باب الظن الخاص، فهى مبتنيه على أن لا يثبت من الادله المتقدمه لحجيه الخبر الواحد حجيه مقدار منه يفى – بضميمه الادله العلميه و باقى الظنون الخاصه – بإثبات معظم الاحكام الشرعيه بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع فى المسائل الخاليه عن الخبر و أخواته من الظنون الخاصه إلى ما يقتضيه الاصل فى تلك الواقعه من البراءه أو

الاستصحاب أو الاحتياط أو التخيير.

فتسليم هذه المقدمه و منعها لا يظهر إلا بعد التأمل التام و بذل الجهد فى النظر فيما تقدم من أدله حجيه الخبر و أنه هل يثبت بها حجيه مقدار واف من الخبر أم لا.

و هذه هى عمده مقدمات دليل الانسداد، بل الظاهر المصرح به فى كلمات بعض أن ثبوت هذه المقدمه يكفى فى حجيه الظن المطلق، للاجماع عليه على تقدير إنسداد باب العلم و الظن الخاص.

و لذا لم يذكر صاحب المعالم و صاحب الوافيه فى إثبات حجيه الظن الخبرى غير إنسداد باب العلم.

و أما الاحتمالات الاتيه فى ضمن المقدمات الاتيه، من الرجوع بعد إنسداد باب العلم و الظن الخاص إلى شئ آخر غير الظن، فإنما هى أمور احتملها بعض المدققين من متأخرى المتأخرين.

أولهم، فيما أعلم، المحقق جمال الدين الخوانسارى، حيث أورد على دليل الانسداد بإحتمال الرجوع إلى البراءه و إحتمال الرجوع إلى الاحتياط.

و زاد عليها بعض من تأخر إحتمالات أخر.

المقدمه الثانيه: وعى عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهه على كثرتها

المقدمه الثانيه: وعى عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهه على كثرتها

و ترك التعرض لامتثالها بنحو من نحاء

فيدل عليه وجوه:

الاول:

الاجماع القطعى على أن المرجع على تقدير إنسداد باب العلم و عدم ثبوت الدليل على حجيه أخبار الآحاد بالخصوص ليس هى البراءه و إجراء أصاله العدم فى كل حكم، بل لا بد من التعرض لامتثال الاحكام المجهوله بوجه ما.

و هذا الحم و إن لم يصرح به أحد من قدمائنا بل المتأخرين فى هذا المقام، إلا أنه معلوم للمتتبع فى طريقه الاصحاب بل علماء الاسلام طرا.

فرب مسأله غير معنونه يعلم إتفاقهم فيها من ملاحظه كلماتهم فى نظائرها.

أترى أن علماء نا العاملين بالاخبار التى بأيدينا لو لم يقم عندهم دليل خاص على إعتبارها كانوا يطرحونها و

يستريحون فی مواردها إلی أصاله العدم، حاشا ثم حاشا.

مع أنهم كثيرا ما يذكرون أن الظن يقوم مقام العلم فی الشرعيات عند تعذر العلم.

و قد حكی عن السيد فی بعض كلماته الاعتراف بالعمل بالظن عند تعذر العلم، بل قد ادعی فی المختلف فی باب قضاء الفوائت الاجماع علی ذلك.

الثانی: أن الرجوع فی جميع تلك الوقائع إلی نفی الحكم مستلزم للمخالفه القطعيه الكثيره، المعبر عنها فی لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين، بمعنی أن المقتصر علی التدين بالمعلومات التارك للاحكام المجهوله جاعلا لها كالمعدومه يكاد يعد خارجا عن الدين، لقله المعلومات التی أخذ بها و كثره المجهولات التی أعرض عنها.

و هذا أمر يقطع ببطلانه كل أحد بعد الالتفات إلی كثره المجهولات، كما يقطع ببطلان الرجوع

***** [۱۸۶] *****

إلی نفی الحكم و عدم الالتزام بحكم أصلا لو فرض - و العياذ بالله - إنسداد باب العلم و الظن الخاص فی جميع الاحكان و إنطماس هذا المقدار القليل من الاحكام المعلومه.

فيكشف بطلان الرجوع إلی البراءه عن وجوب التعرض لامتثال تلك المجهولات و لو علی غير وجه العلم و الظن الخاص، لا أن يكون تعذر العلم و الظن الخاص منشأ للحكم بإرتفاع التكليف بالمجهولات، كما توهمه بعض من تصدی للايراد علی كل واحده واحده من مقدمات الانسداد.

نعم هذا إنما يستقيم فی حكم واحد أو أحكام قليله لم يوجد عليه دليل علمی أو ظنی معتبر، كما هو دأب المجتهدين بعد تحصيل الادله و الامارات فی أغلب الاحكام.

أما إذا صار معظم الفقه أو كله مجهولا، فلا يجوز أن يسلك فيه هذا المنهج.

و الحاصل: أن طرح أكثر الاحكام الفرعيه بنفسه محذور مفروغ عن بطلانه، كطرح جميع الاحكام لو فرضت مجهوله و قد وقع

ذلک تصریحا أو تلویحا فی کلام جماعه من القدماء و المتأخرین.

منهم الصدوق فی الفقیه، فی باب الخلل الواقع فی الصلاه، فی ذیل أخبار سهو النبی: (فلو جاز رد هذه الاخبار الواقعه فی هذا الباب لجاز رد جمیع الاخبار و فیه إبطال للدین و الشریعه)، إنتهی.

و منه السید، قدس سره ، حیث أورد علی نفسه فی المنع عن العمل بخبر الواحد و قال: (فإن قلت: إذا سددتم طریق العمل بأخبار الآحاد، فعلی أی شئ تعولون فی الفقه کله؟ فأجاب، بما حاصله: دعوی إنفتاح باب العلم فی الاحکام).

و لا یخفی: أنه لو جاز طرح الاحکام المجهوله و لم یکن شیئا منکرا، لم یکن وجه للایراد المذکور، إذ الفقه حینئذ لیس إلا عباره عن الاحکام التی قام علیها الدلیل و المرجح و کان فیه معول و لم یکن وقع أیضا للجواب بدعوی الانفتاح الراجعه إلی دعوی عدم الحاجه إلی أخبار الآحاد.

بل المناسب حینئذ الجواب: بأن عدم المعول فی أکثر المسائل لا یوجب فتح باب العمل بخبر الواحد.

و الحاصل: أن ظاهر السؤال و الجواب المذکورین التسالم و التصالح علی أنه لو فرض الحاجه إلی اخبار الآحاد، لعدم المعول فی أکثر الفقه، لزم العمل علیها و إن لم یقم علیه دلیل بالخصوص، فإن

***** [۱۸۷] *****

نفس الحاجه إلیها هی أعظم دلیل، بناء علی عدم جواز طرح الاحکام.

و من هنا ذکر السید صدر الدین فی شرح الوافیه أن السید قد إصطلح بهذا الکلام مع المتأخرین.

و منهم الشیخ، قدس سره ، فی العده حیث أنه، بعد دعوی الاجماع علی حجیه أخبار الآحاد، قال، ما حاصله: إنه لو إدعی أحد أن عمل الامامیه بهذه الاخبار کان لاجل قرائن إنضمت إلیها، کان معولا علی ما

يعلم من الضروره خلافه.

ثم قال: و من قال إنى متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل، يلزمه أن يترك أكثر الاخبار و أكثر الاحكام و لا يحكم فيها بشئ ورد الشرع به و هذا حد يرغب أهل العلم عنه و من صار إليه لا يحسن مكالمته، لانه يكون معولا على ما يعلم ضروره من الشرع خلافه)، إنتهى.

و لعمرى، إنك يكفى مثل هذا الكلام من الشيخ فى قطع توهم جواز الرجوع إلى البراءه عند فرض فقد العلم و الظن الخاص فى أكثر الاحكام.

و منهم المحقق فى المعتبر حيث قال - فى مسأله خمس الغوص فى رد من نفاه، مستدلا بأنه لو كان لنقل بالسنه: - قلنا: أما تواترا فممنوع و إلا لبطل كثير من الاحكام)، إنتهى.

و منهم العلامه فى نهج المسترشدين، فى مسأله إثبات عصمه الامام، حيث ذكر أنه، عليه السلام ، لا بد أن يكون حافظا للاحكام.

و استدل بأن الكتاب و السنه لا يدلن على التفاصيل - إلى أن قال: - و البراءه الاصليه ترفع جميع الاحكام.

و منهم بعض أصحابنا فى رسالته المعموله فى علم الكلام المسماه بعصر المنجود، حيث استدل على عصمه الامام، عليه السلام ، بأنه حافظ للشريعه، لعدم إحاطه الكتاب و السنه به - إلى أن قال: - (و القياس باطل و البراءه الاصليه ترفع جميع الاحكام)، إنتهى.

و منهم الفاضل المقداد فى شرح الباب الحادى عشر، إلا أنه قال: (إن الرجوع إلى البراءه الاصليه يرفع أكثر الاحكام).

و الظاهر أن مراد العلامه و صاحب الرساله، قدس سره ما، من جميع الاحكام ما عدا المستنبط

من الادله العلميه، لان كثيرا من الاحكام ضروريه لا ترفع بالاصل و لا يشك فيها

حتی یحتاج إلی الامام علیه السلام.

و منهم المحقق الخوانساری، فیما حکی عنه السید الصدر فی شرح الوافیه، من أن رجح الاکتفاء فی تعدیل الراوی بعدل، مستدلا، بعد مفهوم آیه النبأ، بأن إعتبار التعدد یوجب خلو أکثر الاحکام عن الدلیل.

و منهم صاحب الوافیه، حیث تقدم عنه الاستدلال علی حجیه أخبار الآحاد، بأنا نقطع مع طرح أخبار الآحاد - فی مثل الصلاه و الصوم و الزکاه و الحج و المتاجر و الانکحه و غیرها - بخروج حقائق هذه الامور عن کونها هذه الامور.

و هذه عباره أخری عن الخروج عن الدین الذی عبر به جماعه من مشایخنا.

و منهم بعض شراح الوسائل حیث استدل علی حجیه أخبار الآحاد بأنه لو لم یعمل بها بطل التکلیف و بطلانه ظاهر.

و منهم المحدث البحرانی صاحب الحدائق - حیث ذکر فی مسأله ثبوت الربا فی الحنطه بالشعیر خلاف الحلی فی ذلک و قوله بکونهما جنسین و أن الاخبار الوارده فی إتحادهما آحاد لا توجب علما و لا عملا - قال فی رده:

(إن الواجب علیه مع رد هذه الاخبار و نحوها من أخبار الشریعه هو الخروج عن هذا الدین إلی دین آخر)، إنتهی.

و منهم العضدی، تبعا للحاجبی، حیث حکی عن بعضهم الاستدلال علی حجیه خبر الواحد بأنه لولاها لخلت أکثر الوقائع عن المدرک. ثم إنه و إن ذکر فی الجواب عنه أنا نمنع الخلو عن المدرک، لان الاصل من المدارک. لکن هذا الجواب من العامه القائلین بعدم إتیان النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، بأحکام جمیع الوقائع و لو کان المجیب من الامامیه القائلین بإکمال الشریعه و بیان جمیع الاحکام لم یجب بذلک.

و بالجمله، فالظاهر أن خلو أکثر الاحکام عن المدرک المستلزم

للرجوع فيها إلى نفى الحكم و عدم الالتزام فى معظم الفقه بحكم تكليفى كأنه أمر مفروغ البطلان و الغرض من جيمع ذلك الرد على بعض من تصدى لرد هذه المقدمه و لم يأت بشئ عدا ما قرع سمع كل أحد من أدله البراءه و عدم ثبوت التكليف إلا بعد البيان و لم يتفطن بأن مجراها فى

***** [۱۸۹] *****

غير ما نحن فيه، فهل يرى من نفسه إجراء ها و لو فرضنا و العياذ بالله، إرتفاع العلم بجميع الاحكام.

بل نقول: لو فرضنا أن مقلدا دخل عليه وقت الصلاه و لم يعلم من الصلاه عدا ما تعلم من أبويه بظن الصحه إحتمال الفساد عنده إحتمالا ـ ضعيفا و لم يتمكن من أزيد من ذلك، فهل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلاه فى هذه الحاله، أو أنه ياتى بها على حسب ظنه الحاصل من قول أبويه و المفروض أن قول أبويه مما لم يدل عليه دليل شرعى.

فإذا لم تجد من نفسك الرخصه فى تجويز ترك الصلاه لهذا الشخص، فكيف ترخص الجاهل بمعظم الاحكام فى نفى الالتزام بشئ منها، عدا القليل المعلوم أو المظنون بالظن الخاص و ترك ما عداه و لو كان مظنونا بظن لم يقم على إعتباره دليل خاص.

بل الانصاف: أنه لو فرض و العياذ بالله، فقد الظن المطلق فى معظم الاحكام، كان الواجب الرجوع إلى الامتثال الاحتمالى بالتزام ما لا يقطع معه بطرح الاحكام الواقعيه.

الثالث: أنه لو سلمنا أن الرجوع إلى البراءه لا يوجب شيئا مما ذكر من المحذور البديهى و هو الخروج عن الدين، فنقول: إنه لا دليل على الرجوع إلى البراءه من جهه العلم الاجمالى به وجود الواجبات و المحرمات، فإن أدلتها مختصه بغير هذه الصوره و نحن

نعلم إجمالا أن فى المظنونات واجبات كثيره و محرمات كثيره.

و الفرق بين هذا الوجه و سابقه: أن الوجه السابق كان مبنيا على لزوم المخالفه القطعيه الكثيره المعبر عنها بالخروج عن الدين و هو محذور مستقل و إن قلنا بجواز العمل بالاصل فى صوره لزوم مطلق المخالفه القطعيه.

و هذا الوجه مبنى على أن مطلق المخالفه القطعيه غير جائز و أصل البراءه فى مقابلها غير جار ما لم يصل المعلوم الاجمالى إلى حد الشبهه الغير المحصوره و قد ثبت فى مسأله البراءه أن مجراها الشک فى اصل التكليف، لا الشک فى تعيينه مع القطع بثبوت أصله، كما فى ما نحن فيه.

فإن قلت: إذا فرضنا أن ظن المجتهد أدى فى جميع الوقائع إلى ما يوافق البراءه، فما تصنع؟ قلت: أولا، إنه مستحيل، لان العلم الاجمالى به وجود الواجبات و المحرمات الكثيره فى جمله الوقائع المشتبهه يمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شى ء من الوقائع المحتمله للوجوب و عدم حرمه شئ من الوقائع المحتمله للتحريم، لان الظن بالسالبه الكليه يناقض العلم بالموجبه الجزئيه، فالظن بأنه لا شخص من العلماء بفاسق، يناقض العلم إجمالا بأن بعض العلماء فاسق.

و ثانيا، إنه على تقدير الامكان غير واقع، لان الاماراتالتى يحصل للمجتهد منها الظن فى الوقائع لا تخلو عن الاخبار المتضمن كثير منها لاثبات التكليف وجوبا و تحريما.

فحصول الظن بعدم التكليف فى جميع الوقائع أمر يعلم عاده بعدم وقوعه.

و ثالثا، لو سلمنا وقوعه، لكن لا يجوز حنيئذ العمل بعدم التكليف فى جميع الوقائع لاجل العلم الاجمالى المفروض، فلا بد حينئذ من التبعيض بين مراتب الظن بالقوه و الضعف، فيعمل فى موارد الظن الضعيف بنفى التكليف بمقتضى الاحتياط و فى موارد

الظن القوى بنفى التكليف بمتقضى البراءه.

و لو فرض التسويه فى القوه و الضعف كان الحكم كما لو لم يكن ظن فى شئ من تلك الوقائع من التخيير إن لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط و إن تيسر الاحتياط تعين الاحتياط فى حق نفسه و إن لم يجز لغيره تقليده و لكن الظاهر أن ذلك مجرد فرض غير واقع، لان الامارات كثير منها مثبته للتكليف، فراجع كتب الاخبار.

ثم إنه قد يرد الرجوع إلى أصاله البراءه تبعا لصاحب المعالم و شيخنا البهائى فى الزبده بأن إعتبارها من باب الظن و الظن منتف فى مقابل الخبر و نحوه من أمارات الظن.

و فيه: منع كون البراءه من باب الظن. كيف؟ و لو كانت كذلك لم يكن دليل على إعتبارها، بل هو من باب حكم العقل القطعى بقبح التكليف من دون بيان.

و ذكر المحقق القمى، رحمه الله، فى منع حكم العقل المذكور: (أن حكم العقل إما أن يريد به الحكم القطعى أو الظنى.

فإن كان الاول، فدعوى كون مقتضى أصل البراءه قطعيا أول الكلام، كما لا يخفى على من لاحظ أدله المثبتين و النافين من العقل و النقل. سلمنا كونه قطعيا فى الجمله، لكن المسلم إنما هو قبل ورود الشرع.

و أما بعد ورود الشرع، فالعلم بأن فيه أحكاما إجماليه على سبيل اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا، كما لا يخفى.

سلمنا ذلك و لكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح على خلافه.

و إن اراد الحكم الظنى، سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن أو من جهه إستصحاب الحاله السابقه، فهو أيضا ظن مستفاد من ظاهر الكتاب و الاخبار التى لم يثبت حجيتها بالخصوص، مع أنه ممنوع بعد ورود الشرع،

ثم بعد ورود الخبر

***** [۱۹۱] *****

الصحیح، إذا حصل من خبر الواحد ظن أقوى منه)، إنتهى كلامه، رفع مقامه.

و فیه: أن حكم العقل بقبح المواخذه من دون البیان حكم قطعی، لا إختصاص له بحال دون حال.

فلا وجه لتخصیصه بما قبل ورود الشرع و لم یقع فیه خلاف بین العقلاء و إنما ذهب من ذهب إلی وجوب الاحتیاط لزعم نصب الشارع البیان علی وجوب الاحتیاط من الآیات و الاخبار التی ذكروها.

و أما الخبر الصحیح فهو كغیره من الظنون إن قام دلیل قطعی علی إعتباره كان داخلا فی البیان و لا كلام فی عدم جریان البراءه معه و إلا فوجوده كعدمه غیر مؤثر فی الحكم العقلی.

و الحاصل: أنه لا ریب لاحد، فضلا عن أنه لا خلاف، فی أنه علی تقدیر عدم بیان التكلیف بالدلیل العام أو الخاص، فالاصل البراءه و حینئذ فاللازم إقامه الدلیل علی كون الظن المقابل بیانا.

و بما ذكرنا ظهر صحه دعوی الاجماع علی أصاله البراءه فی المقام، لانه إذا فرض عدم الدلیل علی إعتبار الظن المقابل صدق قطعا عدم البیان، فتجری البراءه.

و ظهر فساد دفع أصل البراءه بأن المستند فیها إن كان هو الاجماع فهو مفقود فی محل البحث و إن كان هو العقل فمورده صوره عدم الدلیل و لا نسلم عدم الدلیل مع وجود الخبر.

و هذا الكلام، خصوصا الفقره الاخیره منه، مما یضحك الثكلی، فإن عدم ثبوت كون الخبر دلیلا یكفی فی تحقق مصداق القطع بعدم الدلیل الذی هو مجری البراءه.

و اعلم:

أن الاعتراض علی مقدمات دلیل الانسداد بعدم إستلزامها للعمل بالظن لجواز الرجوع إلی البراء ه و إن كان قد أشار إلیه صاحب المعالم و صاحب الزبده و أجابا عنه بما تقدم مع رده،

من أن أصاله البراءه لا يقاوم الظن الحاصل من خبر الواحد، إلا أن أول من شيد الاعتراض به و حرره، لا من باب الظن، هو المحقق المدقق جمال الدين، قدس سره ، فی حاشيته، حيث قال: (يرد على الدليل المذكور أن إنسداد باب العلم بالاحكام الشرعيه غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكروه، لجواز أن لا يجوز العمل بالظن.

فكل حكم حصل العلم به من ضروره أو إجماع نحكم به و ما لم يحصل العلم به نحكم فيه بأصاله البراءه، لا لكونها مفيده للظن و لا للاجماع على وجوب التمسک بها، بل لان العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم به، أو بظن يقوم

***** [۱۹۲] *****

على إعتباره دليل يفيد العلم.

ففيما إنتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءه الذمه عنه و عدم جواز العقاب على تركه، لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من أخبار الاحاد بخلافها، بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شئ علينا ما لم يحصل العلم لنا و لا يكفی الظن به.

و يؤكده ما ورد من النهی عن إتباع الظن.

و على هذا ففی ما لم يحصل العلم به على أحد الوجهين و كان لنا مندوحه عنه كغسل الجمعه فالخطب سهل، إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور.

و أما فيما لم يكن مندوحه عنه، كالجهر بالتسميه و الاخفات بها فی الصلاه الاخفاتيه التی قال بوجوب كل منهما قوم و لا يمكن لنا ترک التسميه، فلا محيص لنا عن الاتيان بأحدهما، فنحكم بالتخيير فيها، لثبوت وجوب أصل التسميه و عدم ثبوت وجوب الجهر و الاخفات، فلا حرج لنا فی شئ منهما و على هذا فلا يتم

الدليل المذكور، لانا لا نعمل بالظن أصلا)، إنتهى كلامه، رفع مقامه.

و قد عرفت أن المحقق القمى، قدس سره ، أجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد، فالحق رده بالوجوه الثلاثه المتقدمه.

ثم إن ما ذكره من التخلص عن العمل بالظن بالرجوع إلى البراءه لا يجرى فى جميع الفقه، إذ قد يتردد الامر بين كون المال لاحد شخصين.

كما إذا شك فى صحه بيع المعاطاه فتبايع بها إثنان، فإنه لا مجرى هنا للبراءه، لحرمه تصرف كل منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه و كذا فى الثمن و لا معنى للتخيير أيضا، لان كلا منهما يختار مصلحته و تخيير الحاكم هنا لا دليل عليه، مع أن الكلام فى حكم الواقعه، لا فى علاج الخصومه، اللهم إلا أن يتمسك فى أمثاله بأصاله عدم ترتب الاثر، بناء على أن أصاله العدم من الادله الشرعيه.

فلو أبدل فى الايراد أصاله البراءه بأصاله العدم كان أشمل.

و يمكن أن يكون هذا الاصل - يعنى أصل الفساد و عدم التملك و أمثاله - داخلا فى المستثنى، فى قوله: (لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم أو بظن يقوم على إعتباره دليل يفيد العلم)، بناء على أن

أصل العدم من الظنون الخاصه التى قام على إعتبارها الاجماع و السيره، إلا أن يمنع قيامهما على إعتباره عند إشتباه الحكم الشرعى مع وجود الظن على خلافه.

و إعتباره من باب الاستصحاب مع إبتنائه على حجيه الاستصحاب فى الحكم الشرعى رجوع إلى الظن العقلى أو الظن الحاصل من أخبار الآحاد الداله على الاستصحاب.

الله إلا أن يدعى تواترها و لو إجمالا، بمعنى حصول العلم بصدور بعضها إجمالا، فيخرج عن خبر الآحاد و لا يخلو عن تأمل.

و كيف كان ففى الاجوبه المتقدمه

و لا أقل من الوجه الاخير غنى و كفايه إن شاء الله تعالى.

المقدمه الثالثه: فى بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال

المقدمه الثالثه: فى بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال

بالطرق المقرره للجاهل من الاحتياط

أو الرجوع فى كل مسأله إلى ما يقتضيه الاصل فى تلك المسأله أو الرجوع إلى فتوى العالم بالمسأله و تقليده فيها فنقول: إن كلا من هذه الامور الثلاثه و إن كان طريقا شرعيا فى الجمله لامتثال الحكم المجهول، إلا أن منها ما لا يجب فى المقام و منها ما لا يجرى.

أما الاحتياط، فهو و إن كان مقتضى الاصل و القاعده العقليه و النقليه عند ثبوت العلم الاجمالى به وجود الواجبات و المحرمات، إلا أنه فى المقام - أعنى صوره إنسداد باب العلم فى معظم المسائل الفقهيه - غير واجب لوجهين:

(۱) - أحدهما:

الاجماع القطعى على عدم وجوبه فى المقام، لا بمعنى أن أحدا من العلماء لم يلتزم بالاحتياط فى كل الفقه أو جله، حتى يرد عليه: أن عدم إلتزامهم به إنما هو لوجود المدارك المعتبره عندهم للاحكام، فلا يقاس عليهم من لا يجد مدركا فى المسأله، بل بالمعنى الذى تقدم نظيره فى الاجماع على عدم الرجوع إلى البراءه.

و حاصله: دعوى الاجماع القطعى على المرجع فى الشريعه - على تقدير إنسداد باب العلم فى معظم الاحكام و عدم ثبوت حجيه أخبار الآحاد رأسا أو بإستثناء قليل هو فى جنب الباقى كالمعدوم - ليس هو الاحتياط فى الدين و الالتزام بفعل كل ما يحتمل الوجوب و لو موهوما و ترك كل ما يحتمل الحرمه كذلك.

و صدق هذا الدعوى مما يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظه قله الملومات، مضافا إلى ما يستفاد من أكثر كلمات العلماء المتقدمه فى بطلان الرجوع إلى البراءه و عدم التكليف

فی المحهولات، فإنها واضحه الدلاله فی أن بطلان الاحتیاط کالبراءه مفروغ عنه، فراجع.

***** [۱۹۵] *****

(۲) - الثانی:

لزوم العسر الشدید و الحرج الاکید فی إلتزامه، لکثره ما یحتمل موهوما وجوبه، خصوصا فی أبواب الطهاره و الصلاه. فمراعاته مما یوجب الحرج و المثال لا یحتاج إلیه.

فلو بنی العالم الخبیر بموارد الاحتیاط - فیما لم ینعقد علیه إجماع قطعی أو خبر متواتر - علی الالتزام بالاحتیاط فی جمیع أموره یوما و لیله، لوجد صدق ما ادعیناه.

هذا کله بالنسبه إلی نفس العمل بالاحتیاط.

و أما تعلیم المجتهد موارد الاحتیاط لمقلده و تعلم المقلد موارد الاحتیاط الشخصیه و علاج تعارض الاحتیاطات و ترجیح الاحتیاط الناشی عن الاحتمال القوی علی الاحتیاط الناشی عن الاحتمال الضعیف، فهو أمر مستغرق لاوقات المجتهد و المقلد، فیقع الناس من جهه تعلیم هذه الموارد و تعلمها فی حرج یحل بنظام معاشهم و معادهم.

توضیح ذلک:

أن الاحتیاط فی مسأله التطهیر بالماء المستعمل فی رفع الحدث الاکبر ترک التطهیر به، لکن قد یعارضه فی الموارد الشخصیه إحتیاطات أخر، بعضها اقوی منه و بعضها أضعف و بعضها مساو، فإنه قد یوجد ماء آخر للطهاره و قد لا یوجد معه إلا التراب و قد لا یوجد من مطلق الطهور غیره.

فإن الاحتیاط فی الاول هو الطهاره من ماء آخر لو لم یزاحمه الاحتیاط من جهه أخری کما إذا کان قد أصابه ما لم ینعقد الاجماع علی طهارته و فی الثانی هو الجمیع بین الطهاره المائیه و الترابیه إن لم یزاحمه ضیق الوقت المجمع علیه و فی الثالث الطهاره من ذلک المستعمل و الصلاه إن لم یزاحمه أمر آخر واجب أو محتمل الوجوب.

فکیف یسوغ للمجتهد أن یلقی إلی مقلده أن الاحتیاط فی ترک الطهاره

بالماء المستعمل مع كون الاحتياط فى كثير من الموارد إستعماله فقط أو الجمع بينه و بين غيره و بالجمله. فتعليم موارد الاحتياط الشخصيه و تعلمها، فضلا عن العمل بها، أمر يكاد يلحق بالمتعذر و يظهر ذلک بالتأمل فى الوقائع الاتفاقيه.

فإن قلت: لا يجب على المقلد متابعه هذا الشخص الذى أدى نظره إلى إنسداد باب العلم فى معظم المسائل و وجوب الاحتياط، بل يقلد غيره.

قلت، مع أن لنا أن نفرض انحصار المجتهد فى هذا الشخص: إن كلامنا فى حكم الله سبحانه بحسب إعتقاد هذا المجتهد الذى اعتقد إنسداد باب العلم و عدم الدليل على ظن خاص يكتفى به فى تحصيل غالب الاحكام و إن من يدعى وجود الدليل على ذلک فإنما نشأ إعتقاده مما ينبغى الركون إليه و يكون الركون إليه جازما فى غير محله.

***** [۱۹۶] *****

فالكلام فى أن حكم الله تعالى على تقدير إنسداد باب العلم و عدم نصب الطريق الخاص لا يمكن أن يكون هو الاحتياط بالنسبه إلى العباد، للزوم الحرج البالغ حد إختلال النظام.

و لا يخفى أنه لا وجه لدفع هذا الكلام بأن العوام يقلدون مجتهدا غير هذا، قائلا بعدم إنسداد باب العلم أو بنصب الطرق الظنيه الوافيه بأغلب الاحكام، فلا يلزم عليهم حرج و ضيق.

ثم إن هذا كله، مع كون المسأله فى نفسها مما يمكن فيه الاحتياط و لو بتكرار العمل فى العبادات.

أما مع عدم إمكان الاحتياط - كما لو دار المال بين صغيرين يحتاج كل واحد منهما إلى صرفه عليه فى الحال و كما فى المرافعات - فى مناص عن العمل بالظن.

* * *

و قد يورد على إبطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه لا بأس بالاشاره إلى بعضها: منها: النقض بما لو

أدی إجتهاد المجتهد و عمله بالظن إلی فتوی یوجب الحرج، کوجوب الترتیب بین الحاضره و الفائته لمن علیه فوائت کثیره، أو وجوب الغسل علی مریض أجنب متعمدا و إن أصابه من المرض ما أصابه، کما هو قول بعض أصحابنا.

و کذا لو فرضنا أداء ظن المجتهد إلی وجوب امور کثیره یحصل العسر لمراعاتها و بالجمله فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا یوجب الاعراض عنها و فیما نحن فیه إذا إقتضی القاعده رعایه الاحتیاط لم یرفع الید عنها، للزوم العسر.

و الجواب: أن ما ذکر فی غایه الفساد.

لان مرجعه إن کان منع نهوض أدله نفی الحرج للحکومه علی مقتضیات القواعد و العمومات و تخصیصها بغیر صوره لزوم الحرج، فینبغی أن ینقل الکلام فی منع ثبوت قاعده الحرج و لا یخفی أن منعه فی غایه السقوط، لدلاله الاخبار المتواتره معنی علیه، مضافا إلی دلاله ظاهر الکتاب.

و الحاصل: أن قاعده نفی الحرج مما ثبتت بالادله الثلاثه بل الاربعه فی مثل مقام، لاستقلال العقل بقبح التکلیف بما یوجب إختلال نظام أمر الملکف، نعم هی فی غیر ما یوجب الاختلال قاعده ظنیه تقبل الخروج عنها بالادله الخاصه المحکمه و إن لم تکن قطعیه.

و أما القواعد و العمومات المثبته للتکلیف فلا إشکال بل لا خلاف فی حکومه أدله نفی الحرج علیها.

فلیس الوجه فی التقدیم کون النسبه بینهما عموما من وجه، فیرجع إلی أصاله البراءه، کما قیل، أو إلی المرجحات الخارجیه المعاضده لقاعده نفی الحرج، کما زعم، بل لان أدله نفی العسر بمدلولها اللفظی حاکمه علی العمومات المثبته للتکلیف، فهی بالذات مقدمه علیها و هذا هو السر

فی عدم ملاحظه الفقهاء المرجح الخارجی، بل یقدمونها من غیر مرجح خارجی نعم جعل بعض متأخری

المتأخرين عمل الفقهاء بها فى الموارد من المرجحات لتلك القاعده، زعما منه أن عملهم لمرجح توقيفى إطلعوا عليه و اختفى علينا و لم يشعر أن وجه التقديم كونها حاكمه على العمومات.

و مما يوضح ما ذكرنا - و يدعو إلى التأمل فى وجه التقديم المذكور فى محله و يوجب الاعراض عما زعمه غير واحد من وقوع التعارض بينها و بين سائل العمومات فيجب الرجوع إلى الاصول أو المرجحات - هو ما رواه عبدالاعلى، مولى آل سام، فى: من عثر، فانقطع ظفره، فجعل عليه مراره، فكيف يصنع بالوضوء؟ فقال عليه السلام : (يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله: ما جعل عليكم فى الدين من حرج.

إمسح عليه).

فإن فى إحاله الامام، عليه السلام ، لحكم هذه الواقعه إلى عموم نفى الحرج - و بيان أنه ينبغى أن يعلم منه أن الحكم فى هذه الواقعه المسح فوق المراره، مع معارضه العموم المذكور بالعمومات الموجبه للمسح على البشره - دلاله واضحه على حكومه عمومات نفى الحرج بأنفسها على العمومات المثبته للتكاليف من غير حاجه إلى ملاحظه تعارض و ترجيح فى البين، فافهم و إن كان مرجع ما ذكره إلى أن إلتزام العسر إذا دل عليه الدليل لا بأس به.

كما فى ما ذكر من المثال و الفرض.

ففيه: ما عرفت، من أنه لا يخصص تلك العمومات إلا ما يكون أخص منها معاضدا بما يوجب قوتها على تلك العمومات الكثيره الوارده فى الكتاب و السنه.

و المفروض أنه ليس فى المقام إلا قاعده الاحتياط التى قد رفع اليد لاجل العسر فى موارد كثيره: مثل الشبهه الغير المحصوره و ما لو علم أن عليه فوائت لا يحصى عددها و غير ذلك.

بل أدله نفى العسر بالنسبه

إلى قاعده الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبه إلى الاصل.

فتقديمها عليها أوضح من تقديمها على العمومات الاجتهاديه.

و أما ما ذكره - من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب بعض ما يوجب العسر كالترتيب فى الفوائت أو الغسل فى المثالين - فظهر مما ذكرنا، من أن قاعده نفى العسر فى غير مورد الاختلال قابله للتخصيص.

و أما ما ذكره من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب امور يلزم من فعلها الحرج.

فيرد عليه:

أولا، منع إمكانه، لانا علمنا بأدله نفى الحرج أن الواجبات الشرعيه فى الواقع ليست بحيث يوجب العسر على المكلف و مع هذا العلم الاجمالى يمتنع الظن التفصيلى بوجوب أمور فى الشريعه يوجب إرتكابها العسر، على مر نظيره فى الايراد على دفع الرجوع إلى البراءه.

و ثانيا، سلمنا إمكان ذلك، إما لكون الظنون الحاصله فى السائل الفرعيه كلها او بعضها ظنونا نوعيه لا تنافى العلم الاجمالى بمخالفه البعض للواقع، أو بناء على أن المستفاد من أدله نفى العسر ليس هو القطع و لا الظن الشخصى بانتفاء العسر، بل غايته الظن النوعى الحاصل من العمومات بذلك، فلا ينافى الظن الشخصى الفصيلى فى المسائل الفرعيه على الخلاف و إما بناء على ما ربما يدعى من عدم التنافى بين الظنون التفصيليه الشخصيه و العمل الاجمالى بخلافها.

كما فى الظن الحاصل من الغلبه مع العلم الاجمالى به وجود الفرد النادر على الخلاف.

لكن نمنع وقوع ذلك، لان الظنون الحاصله للمجتهد، بناء على مذهب الاماميه من عدم إعتبار الظن القياسى و أشباهه، ظنون حاصله من أمارات مضبوطه محصوره، كأقسام الخبر و الشهره و الاستقراء و الاجماع المنقول و الاولويه الاعتباريه و نظائرها.

و من المعلوم للمتتبع فيها أن مؤدياتها لا تفضى إلى الحرج، لكثره ما

يخالف الاحتياط فيها، كما لا يخفى على من لاحظها و سبرها سبرا إجماليا.

و ثالثا، سلمنا إمكانه و وقوعه، لكن العمل بتلك الظنون لا يؤدى إلى إختلال النظام، حتى لا يمكن إخراجها من عمومات نفى العسر، فنعمل بها فى مقابله عمومات نفى العسر و نخصصها بها، لما عرفت من قبولها التخصيص فى غير مورد الاختلال و ليس هذا كرا على ما فر منه، حيث أنا عملنا بالظن فرارا عن لزوم العسر.

فإذا أدى إليه فلا وجه للعمل به، لان العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن كان بالغا حد إختلال النظام من جهه لزوم مراعاه الاحتمالات الموهومه و المشكوكه.

و أما الظنون المطابقه لمقتضى الاحتياط، فلا بد من العمل بها، سواء عملنا بالظن أم عملنا بالاحتياط.

و حينئذ ليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهاديه فى فرض المعترض من جهه العمل بالظن، بل من جهه مطابقته لمقتضى الاحتياط.

فلو عمل بالاحتياط وجب عليه أن يضيف إلى تلك الظنون الاحتمالات الموهومه و المشكوكه المطابقه للاحتياط.

و منها: أنه يقع التعارض بين الادله الداله على حرمه العمل بالظن و العمومات النافيه للحرج.

و الاول أكثر، فيبقى أصاله الاحتياط مع العلم الاجمالى بالتكاليف الكثيره سليمه عن المزاحم.

***** [۱۹۹] *****

و فيه: ما لا يخفى، لما عرفت فى تأسيس الاصل، من أن العمل بالظن ليس فيه إذا لم يكن بقصد التشريع و الالتزام شرعا بمؤداه حرمه ذاتيه و إنما يحرم إذا أدى إلى مخالفه الواقع من وجوب أو تحريم.

فالنافى للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس إلا قاعده الاحتياط الآمره بإحراز الاحتمالات الموهومه و ترك العمل بالظنون المقابله لتلك الاحتمالات و قد فرضنا أن قاعده الاحتياط ساقطه بأدله نفى العسر.

ثم لو فرضنا ثبوت الحرمه الذاتيه للعمل بالظن و

لو لم يكن على جهه التشريع، لكن عرفت سابقا عدم معارضه عمومات نفى العسر بشئ من العمومات المثبته للتكليف المتعسر.

و منها: أن الادله النافيه للعسر إنما تنفى وجوده فى الشريعه بحسب أصل الشرع اولا و بالذات، فى تنافى وقوعه بسبب عارض لا يسند إلى الشارع و لذا لو نذر المكلف أمورا عسره، كالاخذ بالاحتياط فى جميع الاحكام الغير المعلومه و كصوم الدهر أو إحياء بعض الليالى أو المشى إلى الحج أو الزيارات، لم يمنع تعسرها عن إنعقاد نذرها، لان الالتزام بها إنما جاء من قبل المكلف و كذا لو آجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته من صحه الاجاره و وجوب الوفاء بها.

و حينئذ فنقول: لا ريب أن وجوب الاحتياط بإتيان كل ما يحتمل الوجوب و ترك كل ما يحتمل الحرمه، إنما هو من جهه إختفاء الاحكام الشرعيه المسبب عن الكلفين المقصرين فى محافظه الآثار الصادره عن الشارع المبينه للاحكام و المميزه للحلال عن الحرام.

و هذا السبب و إن لم يكن عن فعل كل مكلف لعدم مدخليه أكثر المكلفين فى ذلك، إلا أن التكليف بالعسر ليس قبيحا عقليا حتى يقبح أن يكلف به من لم يكن سببا له و يختص عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء إختياره، بل هو أمر منفى بالادله الشرعيه السمعيه.

و ظاهرها أن المنفى هو جعل الاحكام الشرعيه أولا و بالذات على وجه يوجب العسر على المكلف، فلا ينافى عروض التعسر لامتثالها من جهه تقصير المقصرين فى ضبطها و حفظها عن الاختفاء مع كون ثواب الامتثال حينئذ أكثر بمراتب.

ألا ترى أن الاجتهاد الواجب على المكلفين و لو كفايه، من الامور الشاقه جدا، خصوصا فى هذه الازمنه.

فهل السبب فيه إلا تقصير المقصرين

الموجبين لاختفاء آثار الشريعه و هل يفرق فی نفی العسر بين الوجوب الكفائی و العينی.

و الجواب: عن هـذا الوجه أن أدله نفی العسر، سيما البالغ منه حد إختلال النظام و الاضـرار بأمور المعاش و المعاد، لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفا إلی الشارع.

و هو الذی أريد بقولهم عليهم السلام : (ما غلب الله عليه فالله أولی بالعذر) و بين ما يكون مسندا إلی غيره.

و وجوب

***** [۲۰۰] *****

صوم الدهر علی ناذره إذا كان فيه مشـقه لا يتحمل عاده ممنوع و كذا أمثالها من المشی إلی بيت الله جل ذكره و إحياء الليالی و غيرهما.

مع إمكان أن يقال بأن ما ألزمه المكلف علی نفسه من المشاق خارج عن العمومات، لا ما كان السبب فيه نفس المكلف.

فيفرق بين الجنابه متعمـدا فلا يجب الغسل مع المشـقه و بين إجاره النفس للمشاق، لان الحم فی الاول تأسـيس من الشارع و فی الثانی إمضاء لما ألزمه المكلف علی نفسه.

فتأمل.

و أما الاجتهاد الواجب كفايه عند إنسداد باب العلم، فمع أنه شئ يقضی بوجوبه الادله القطعيه، فلا ينظر إلی تعسره و تيسره. فهو ليس أمرا حرجـا، خصوصـا بالنسـبه إلی أهله، فـإن مزاوله العلوم لاهلها ليس بأشق من أكثر المشاغل الصـعبه التی يتحملها الناس لمعاشهم و كيف كان فلا يقاس عليه.

و أمـا عمـل العبـاد بالاحتيـاط و مراقبه مـا هو أحوط الامـرين أو الامـور فی الوقـائع الشخصـيه إذا دار الامـر فيها بين الاحتياطات التمعارضه، فإن هـذا دونه خرط القتاد، إذ أوقات المجتهـد لا تفی بتميز موارد الاحتياطات، ثم إرشاد المقلدين إلی ترجيح بعض الاحتياطات علی بعض، عند تعارضها فی الموارد الشخصيه التی تتفق للمقلدين.

كما مثلنا لک سابقا فی الماء المستعمل فی رفع

الحدث الاكبر.

***** [۲۰۱] *****

و قد يرد الاحتياط بوجوه أخر غير ما ذكرنا من الاجماع و الحرج منها: أنه لا دليل على وجوب الاحتياط و أن الاحتياط أمر مستحب إذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبه.

و فيه: أنه إن أريد أنه لا دليل على وجوبه فى كل واقعه إذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الاجمالى به وجود التكليف بينها و بين الوقائع الاخر فهم مسلم، بمعنى أن كل واقعه ليست مما يقتضى الجهل فيها بنفسها الاحتياط بل الشك فيها، إن رجع إلى التكليف، - كما فى شرب التتن و وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال - لم يجب فيها الاحتياط و إن رجع إلى تعيين المكلف به، كالشك فى القصر و الاتمام و الظهر و الجمعه و كالشك فى مدخليه شئ فى العبادات، بناء على وجوب الاحتياط فيما شك فى مدخليته وجب فيها الاحتياط، لكن وجوب الاحتياط فى ما نحن فيه فى الوقائع المجهوله من جهه العلم الاجمالى به وجود الواجبات و المحرمات فيها و إن كان الشك فى نفس الواقعه شكا فى التكليف.

و لذا ذكرنا سابقا أن الاحتياط هو مقتضى القاعده الاوليه عند إنسداد باب العلم.

نعم من لا يوجب الاحتياط حتى مع العلم الاجمالى بالتكليف فهو يستريح عن كلفه الجواب عن الاحتياط.

و منها: أن العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط، لان مذهب جماعه من العلماء بل المشهور بينهم إعتبار معرفه الوجه بمعنى تمييز الواجب عن المستحب إجتهادا أو تقليدا.

قال فى الارشاد، فى أوائل الصلاه: (يجب معرفه واجب أفعال الصلاه من مندوبها و إيقاع كل منهما على وجهه).

و حينئذ ففى الاحتياط إخلال بمعرفه الوجه التى أفتى جماعه بوجوبها و باطلاق بطلان عباده تارك طريقى الاجتهاد و التقليد.

و فيه: أولا،

أن معرفه الوجه مما یمکن، للمتأمل فی الادله و فی إطلاقات العبارات و فی سیره

المسلمین و فی سیره النبی، صلی الله علیه و آله و الائمه، علیهم السلام ، مع الناس، الجزم بعدم إعتبارها، حتی مع التمکن من المعرفه العلمیه.

و لذا ذکر المحقق، قدس سره ، کما فی محکی المدارک فی باب الوضوء: (أن ما حققه المتکلمون من وجوب إیقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه کلام شعری) و تمام الکلام فی غیر هذا المقام.

و ثانیا، لو سلمنا وجوب المعرفه أو إحتمال وجوبها الموجب للاحتیاط، فإنما هو مع التمکن من المعرفه العلمیه.

أما مع عدم التمکن فلا دلیل علیه قطعا.

لان إعتبار معرفه الوجه إن کان لتوقف نیه الوجه علیها، فلا یخفی أنه لا یجدی المعرفه الظنیه فی نیه الوجه، فإن مجرد الظن بوجوب شئ لا یتأتی معه القصد إلیه لوجوبه، إذ لا بد من الجزم بالنیه.

و لو إکتفی بمجرد الظن بالوجوب و لو لم یکن نیه حقیقه فهو مما لا یفی بوجوبه ما ذکروه فی إشتراط نیه الوجه.

نعم لو کان الظن المذکور مما ثبت وجوب العمل به، تحقق معه نیه الوجه الظاهری علی سبیل الجزم.

لکن الکلام بعد فی وجوب العمل بالظن.

فالتحقیق: أن الظن بالوجه إذا لم یثبت حجیته فهو کالشک فیه لا وجه لمراعاه نیه الوجه معه أصلا.

و إن کان إعتبارها لاجل توقف الامتثال التفصیلی المطلوب عقلا أو شرعا علیه - و لذا أجمعوا ظاهرا علی عدم کفایه الامتثال الاجمالی مع التمکن من التفصیلی بأن یتمکن من الصلاه إلی القبله فی مکان و یصلی فی مکان آخر غیر معلوم القبله إلی أربع جهات أو یصلی فی ثوبین مشتبهین أو أکثر، مرتین أو أکثر، مع إمکان

صلاه واحده فى ثوب معلوم الطهاره، إلى غير ذلك - ففيه: إن ذلك إنما هو مع التمكن من العلم التفصيلى.

و أما مع عدم التمكن منه، كما فى ما نحن فيه، فلا دليل على ترجيح الامتثال التفصيلى الظنى على الامتثال الاجمالى العلمى، إذ لا دليل على ترجيح صلاه واحده فى مكان إلى جهه مظنونه على الصلاه المكرره فى مكان مشتبه الجهه، بل بناء العقلاء فى إطاعتهم العرفيه على ترجيح العلم الاجمالى على الظن التفصيلى.

و بالجمله، فعدم جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل الظن مما لم يقم له وجه.

فإن كان و لا بد من إثبات العمل بالظن فهو بعد تجويز الاحتياط و الاعتراف برجحانه و كونه مستحبا، بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على تحصيل الظن الخاص الذى قام الدليل عليه بالخصوص، فتأمل.

نعم الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلى فى العبادات مما انعقد الاجماع ظاهرا على عدم جوازه، كما أشرنا إليه فى أول الرساله، فى مسأله إعتبار العلم الاجمالى و أنه كالتفصيلى من جميع الجهات أم لا، فراجع.

***** [۲۰۳] *****

و مما ذكرنا ظهر أن القائل بإنسداد باب العلم و إنحصار المناص فى مطلق الظن ليس له أن يتأمل فى صحه عباده تارك طريقى الاجتهاد و التقليد إذا أخذ بالاحتياط، لانه لم يبطل عند انسداد باب العلم إلا وجوب الاحتياط، لا جوازه أو رجحان.

فالاخذ بالظن عنده و ترك الاحتياط عنده من باب الترخيص و دفع العسر و الحرج، لا من باب العزيمه.

ثالثا، سلمنا تقديم الامتثال التفصيلى و لو كان ظنيا، على الاجمالى و لو كان علميا، لكن الجمع ممكن بين تحصيل الظن فى المسأله و معرفه الوجه ظنا و القصد إليه على وجه الاعتقاد الظنى و العمل على الاحتياط.

مثلا،

إذا حصل الظن بوجوب القصر فی ذهاب أربعه فراسخ، فیأتی بالقصر بالنیه الظنیه الوجوبیه و یأتی بالاتمام بقصد القربه إحتیاطا أو بقصد الندب.

و کذلک إذا حصل الظن بعدم وجوب السوره فی الصلاه، فینوی الصلاه الخالیه عن السوره علی وجه الوجوب، ثم یأتی بالسوره قربه إلی الله تعالی للاحتیاط.

و رابعا، لو أغمضنا عن جمیع ما ذکرنا فنقول: إن الظن إذا لم یثبت حجیته فقد کان اللازم بمقتضی العلم الاجمالی به وجود الواجبات و المحرمات فی الوقائع المشتبهه هو الاحتیاط، کما عرفت سابقا.

فإذا وجب الاحتیاط حصل معرفه وجه العباده و هو الوجوب و تأتی نیه الوجه الظاهری کما تأتی فی جمیع الموارد التی یفتی فیها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتیاط و إستصحاب الاشتغال فتأمل.

فتحصل مما ذکرنا أن العمده فی رد الاحتیاط هی ما تقدم من الاجماع و لزوم العسر دون غیرهما.

اللهم إلا أن یقال: إن هناک شیئا ینبغی أن ینبه علیه: و هو أن نفی الاحتیاط بالاجما و العسر لا یثبت إلا أنه لا یجب مراعاه جمیع الاحتمالات مظنونها و مشکوکها و موهومها.

و ینـدفع العسر بترخیص موافقه الظنون المخالفه للاحتیاط کلا أو بعضا، بمعنی عدم وجوب مراعاه الاحتمالات الموهومه، لانها الاولی بالاهمال.

و إذا ساغ لدفع الحرج ترک الاحتیاط فی مقدار ما من المحتملات یندفع به العسر، یبقی الاحتیاط علی حاله فی الزائد علی هذا المقدار.

لما تقرر فی مسأله الاحتیاط، من أنه إذا کان مقتضی الاحتیاط هو الاتیان بمحتملات و قام الدلیل الشرعی علی عدم وجوب إتیان بعض المحتملات فی الظاهر، تعین مراعاه الاحتیاط فی باقی المحتملات و لم یسقط وجوب الاحتیاط رأسا.

توضیح ما ذکرنا: أنا نفرض المشتبهات التی علم إجمالا به وجود الواجبات الکثیره فیها بین مظنونات

الوجوب و مشكوكات الوجوب و موهومات الوجوب و كان الاتيان بالكل عسرا أو قام

***** [۲۰۴] *****

الاجماع على عدم وجوب الاحتياط فى الجميع تعين ترك الاحتياط و إهماله فى موهومات الوجوب.

بمعنى أنه إذا تعلق ظن بعدم الوجوب لم يجب الاتيان.

و ليس هذا معنى حجيه الظن، لان الفرق - بين المعنى المذكور و هو أن مظنون عدم الوجوب لا يجب الاتيان به و بين حجيه الظن بمعنى كونه فى الشريعه معيارا لامتثال التكاليف الواقعيه نفيا و إثباتا.

و بعباره أخرى: الفرق بين تبعيض الاحتياط فى الموارد المشتبهه و بين جعل الظن فيها حجه - هو أن الظن إذا كان حجه فى الشرع، كان الحكم فى الواقعه الخاليه عنه الرجوع إلى ما يقتضيه الاصل فى تلك الواقعه من دون إلتفات إلى العلم الاجمالى به وجود التكاليف الكثيره بين المشتبهات، إذ حال الظن حينئذ كحال العلم التفصيلى و الظن الخاص بالوقائع، فيكون الوقائع بين معلومه الوجوب تفصيلا أو ما هو بمنزله المعلوم و بين مشكوكه الوجوب رأسا.

و أما إذا لم يكن الظن حجه - بل كان غايه الامر، بعد قيام الاجماع و نفى الحرج على عدم لزوم الاحتياط فى جميع الوقائع المشتبهه التى علم إجمالا به وجود التكاليف بينها، عدم وجوب الاحتياط بالاتيان بما ظن عدم وجوبه، لان ملاحظه الاحتياط فى موهومات الوجوب خلاف الاجماع و موجب للعسر - كان اللازم فى الواقعه الخاليه عن الظن الرجوع إلى ما يقتضيه العلم الاجمالى المذكور من الاحتياط، لان سقوط الاحتياط فى سلسله الموهومات لا يقتضى سقوطه فى المشكوكات، لاندفاع الحرج بذلك.

و حاصل ذلك: أن مقتضى القاعده العقليه و النقليه لزوم الامتثال العلمى التفصيلى للاحكام و التكاليف المعلومه إجمالا.

و مع تعذره يتعين الامتثال

العلمی الاجمالی و هو الاحتیاط المطلق.

و مع تعذره لو دار الامر بین الامتثال الظنی فی الکل و بین الامتثال العلمی الاجمالی فی البعض و الظنی فی الباقی کان الثانی هو المتعین عقلا و نقلا.

ففیما نحن فیه إذا تعذر الاحتیاط الکلی و دار الامر بین إلغائه بالمره و الاکتفاء بالاطاعه الظنیه و بین إعماله فی المشکوکات و المظنونات و إلغائه فی الموهومات کان الثانی هو المتعین.

و دعوی لزوم الحرج أیضا من الاحتیاط فی المشکوکات، خلاف الانصاف لقله المشکوکات، لان الغالب حصول الظن إما بالوجوب و إما بالعدم.

اللهم إلا أن یدعی قیام الاجماع علی عدم وجوب الاحتیاط فی المشکوکات أیضا.

و حاصله: دعوی أن الشارع لا یرید الامتثال العلمی الاجمالی فی التکالیف الواقعیه المشتبهه بین الوقائع.

فیکون حاصل دعوی الاجماع دعوی إنعقاده علی أنه لا یجب شرعا الاطاعه العلمیه الاجمالیه فی

***** [۲۰۵] *****

الوقائع المشتبهه مطلقا، لا فی الکل و لا فی البعض.

و حینئذ تعین الانتقال إلی الاطاعه الظنیه.

لکن الانصاف: أن دعواه مشکله جدا و ان کان تحققه مظنونا بالظن القوی، لکنه لا ینفع ما لم ینته إلی حد العلم.

فإن قلت: إذا ظن بعدم وجوب الاحتیاط فی المشکوکات، فقد ظن بأن المرجع فی کل مورد منها إلی ما یقتضیه الاصل الجاری فی ذلک المورد، فیصیر الاصول مظنونه الاعتبار فی المسائل المشکوکه.

فالمظنون فی تلک المسائل عدم وجوب الواقع فیها علی المکلف و کفایه الرجوع إلی الاصول.

و سیجئ أنه لا فرق فی الظن الثابت حجیته بدلیل الانسداد بین الظن المتعلق بالواقع و بین الظن المتعلق بکون شئ طریقا إلی الواقع و کون العمل به مجزیا عن الواقع و بدلا عنه و لو تخلف عن الواقع.

قلت: مرجع الاجماع، قطعیا کان أو ظنیا، علی

الرجوع فى المشكوكات إلى الاـصول هو الاجماع على وجود الحجه الكافيه فى المسائل التى إنسد فيها باب العلم حتى تكون المسائل الخاليه عنها موارد للاصول.

و مرجع هذا إلى دعوى الاجماع على حجيه الظن بعد الانسداد.

[قلت: مساله إعتبار الظن بالطريق موقوف على هذه المسأله.

بيان ذلک أنه لو قلنا ببطلان لزوم الاحتياط فى الشريعه رأسا من جهه إشتباه التكاليف الواقعيه فيها و عدم لزوم الامتثال العلمى الاجمالى حتى فى المشكوكات و كفايه الامتثال الظنى فى جميع تلک الواقعات المشتبهه، لم يكن فرق بين حصول الظن بنفس الواقع و بين حصول الظن بقيام شئ من الامور التعبديه مقام الواقع فى حصول البراءه الظنيه عن الواقع و الظن بسقوط الواقع فى الواقع أو فى حكم الشارع و بحسب جعله.

أما لو لم يثبت ذلک، بل كان غايه ما ثبت هو عدم لزوم الاحتياط بإحراز الاحتمالات الموهومه للزم العسر، كان اللازم جواز العمل على خلاف الاحتياط فى الوقائع المظنون عدم وجوبها أو عدم تحريمها.

و أما الوقائع المشكوک وجوبها أو تحريمها فهى باقيه على طبق مقتضى الاصل من الاحتياط اللازم المراعاه، بل الوقائع المظنون وجوبها أو تحريمها يحكم فيها بلزوم الفعل أو الترک من جهه كونها من محتملات الواجبات و المحرمات الواقعيه.

و حينئذ فإذا قام ما يظن كونه طريقا على عدم وجوب أحد الموارد المشكوک وجوبها، فلا يقاس

***** [۲۰۶] *****

بالظن القائم على عدم وجوب مورد من الموارد المشتبهه فى ترک الاحتياط، بل اللازم هو العمل بالاحتياط، لانه من الموارد المشكوكه و الظن بطريقيه ما قام عليه لم يخرجه عن كونه مشكوكا.

و أنت خبير بأن جميع موارد الطرق المظنونه التى يراد إثبات إعتبار الظن بالطريق فيها إنما هى من المشكوكات، إذ لو كان

نفس المورد مظنونا مع ظن الطريق القائم عليه لم يحتج إلى إعمال الظن بالطريق و لو كان مظنونا، بخلاف الطريق التعبدى المظنون كونه طريقا، لتعارض الظن الحاصل من الطريق و الظن الحاصل فى المورد على خلاف الطريق.

و سيجئ الكلام فى حكمه على تقدير إعتبار الظن بالطريق.

و الحاصل: أن إعتبار الظن بالطريق و كونه بالظن فى الواقع مبنى على القطع ببطلان الاحتياط رأسا، بمعنى أن الشارع لم يرد منا فى مقام إمتثال الاحكام المشتبهه الامتثال العلمى الاجمالى حتى يستنتج من ذلك حكم العقل بكفايه الامتثال الظنى لانه المتعين بعد الامتثال العلمى بقسميه من التفصيلى و الاجمالى.

فيلزم من ذلك ما سنختاره من عدم الفرق بعد كفايه الامتثال الظنى بين الظن بأداء الواقع و الظن بمتابعه طريق جعله الشارع مجزيا عن الواقع و سيجئ تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى. ز].

فإن قلت: إذا لم يقم فى موارد الشك ما ظن طريقيته، لم يجب الاحتياط فى ذلك المورد من جهه كونه أحد محتملات الواجبات أو المحرمات الواقعيه و إن حكم بوجوب الاحتياط من جهه إقتضاء القاعده فى نفس المسأله.

كما لو كان الشك فيه فى المكلف به.

و هذا إجماع من العلماء، حيث لم يحتط احد منهم فى مورد الشك من جهه إحتمال كونه من الواجبات و المحرمات الواقعيه و إن إحتاط الاخباريون فى الشبهه التحريميه من جهه مجرد إحتمال التحريم.

فإذا كان عدم وجوب الاحتياط إجماعيا مع عدم قيام ما يظن طريقيته على عدم الوجوب، فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالاولويه القطعيه.

قلت: العلماء إنما لم يذهبوا إلى الاحتياط فى موارد الشك، لعدم العلم الاجمالى لهم بالتكاليف، بل الوقائع لهم بين معلوم التكليف تفصيلا أو مظنون لهم بالظن الخاص و بين مشكوك

التكليف رأسا.

و لا يجب الاحتياط فى ذلك عند المجتهدين بل عند غيرهم فى الشبهه الوجوبيه.

و الحاصل: أن موضوع عمل العلماء بإنفتاح باب العلم أو الظن الخاص مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد.

و قد نبهنا على ذلك غير مره فى بطلان التمسك لى بطلان البراءه و الاحتياط بمخالفتهما لعمل العلماء، فراجع.

***** [۲۰۷] *****

و يحصل مما ذكر إشكال آخر أيضا من جهه أن نفى الاحتياط بلزوم العسر لا يوجب كون الظن حجه ناهضه لتخصيص العمومات الثابته بالظنون الخاصه و مخالفه سائر الظواهر الموجوده فيها.

و دعوى: (أن باب العلم و الظن الخاص إذا فرض إنسداده سقط عمومات الكتاب و السنه المتواتره و خبر الواحد الثابت حجيته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الاجمالى بمخالفه ظواهر أكثرها لمراد المتلكم، فلا يبقى ظاهر ههنا على حاله حتى يكون الظن الموجود على خلافه من باب المخصص و المقيد)، مجازفه، إذ لا علم و لا ظن بطرو مخالفه الظاره فى غير الخطابات التى علم إجمالها بالخصوص.

مثل: أقيموا الصلاه و لله على الناس حج البيت و شبههما.

و أما كثير من العمومات التى لا نعلم بإجمال كل منها، فلا يعلم و لا يظن بثبوت المجمل بينها، لاجل طرو التخصيص فى بعضها و سيجئ بيان ذلك عند التعرض لحال نتيجه المقدمات إن شاء الله. هذا كله حال الاحتياط فى جميع الوقائع.

و أما الرجوع فى كل واقعه إلى ما يقتضيه الاصل فى تلك الواقعه، من غير إلتفات إلى العلم الاجمالى به وجود الواجبات و المحرمات بين الوقائع، بأن يلاحظ نفس الواقعه: فإن كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه إستصحب، كالماء المتغير بعد زوال التغيير.

و إلا فإن كان الشك فى أصل التكليف، كشرب التتن، أجرى البراءه و إن كان الشك

فى تعيين المكلف به، مثل القصر و الاتمام:

فإن أمكن الاحتياط وجب و إلا تخير، كما إذا كان الشك فى تعيين التكليف الالزامى، كما إذا دار الامر بين الوجوب و التحريم.

فيرد هذا الوجه أن العلم الاجمالى به وجود الواجبات و المحرمات يمنع عن إجراء البراءه و الاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتياط، بل و كذا العلم الاجمالى به وجود غير الواجبات و المحرمات فى الاستصحابات المطابقه للاحتياط يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث أنها إستصحابات و إن كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط، فتأمل، لكن الاحتياط فى جميع ذلك يوجب العسر.

و بالجمله، فالعمل بالاصول النافيه للتكليف فى مواردها مستلزم للمخالفه القطعيه الكثيره و بالاصول المثبته للتكليف من الاحتياط و الاستصحاب مستلزم للحرج و هذا لكثره المشتبهات فى المقامين، كما لا يخفى على المتأمل.

و أما رجوع هذا الجاهل الذى إنسد عليه باب العلم فى المسائل المشتبهه إلى فتوى العالم بها و تقليده فيها، فهو باطل لوجهين:

أحدهما الاجماع القطعى.

و الثانى أن الجاهل الذى وظيفته الرجوع

إلى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص.

و أما الجاهل الذى يبذل الجهد و شاهد مستند العالم و غلطه فى إستناده إليه و اعتقاده عنه، فلا دليل على حجيه فتواه بالنسبه إليه و ليست فتواه من الطرق المقرره لهذا الجاهل.

فإن من يخطئ القائل بحجيه خبر الواحد فى فهم دلاله آيه النبأ عليها، كيف يجوز له متابعته؟ و أى مزيه له عليه؟ حتى يجب رجوع هذا إليه و لا يجب العكس.

و هذا هو الوجه فيما أجمع عليه العلماء، من أن المجتهد إذا لم يجد دليلا فى المسأله على التكليف كان حكمه الرجوع إلى البراءه، لا إلى من يعتقد وجود دليل على التكليف.

و

الحاصل: أن إعتقاد مجتهد ليس حجه على مجتهد آخر خال عن ذلك الاعتقاد و أدله وجوب رجوع الجاهل إلى العالم يراد بها العالم الذى يختفى منشأ علمه على ذلك الجاهل، لا مجرد المعتقد بالحكم.

و لا فرق بين المجتهدين المعتقدين المختلفين فى الاعتقاد و بين المجتهدين اللذين أحدهما اعتقد الحكم عن دلاله و الاخر إعتقد بفساد تلك الدلاله، فلم يحصل له إعتقاد.

و هذا شئ مطرد فى باب مطلق رجوع الجاهل إلى العالم، شاهدا كان أو مفتيا أو غيرهما.

المقدمه الرابعه فى أنه إذا وجب التعرض لامتثال

المقدمه الرابعه فى أنه إذا وجب التعرض لامتثال

الواقع فى مسأله واحده أو فى مسائل

و لم يمكن الرجوع فيها إلى الاصول و لم يجب أو لم يجز الاحتياط، تعين العمل فيها بمطلق الظن و لعله لذلك يجب العمل بالظن فى الضرر و العداله و أمثالهما. إذا تمهدت هذه المقدمات فنقول: قد ثبت وجوب العمل بالظن فيما نحن فيه.

و محصلها: أنه إذا ثبت إنسداد باب العلم و الظن الخاص كما هو مقتضى المقدمه الاولى و ثبت وجوب إمتثال] الاحكام المشتبهه و عدم جواز إهمالها بالمره كما هو مقتضى المقدمه الثانيه و ثبت عدم وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط و عدم جواز الرجوع فيه إلى الاصول الشرعيه كما هو مقتضى المقدمه الثالثه: تعين بحكم العقل التعرض لامتثالها على وجه الظن بالواقع فيها، إذ ليس بعد الامتثال العلمى و الظنى بالظن الخاص المعتبر فى الشريعه إمتثال مقدم على الامتثال الظنى.

توضيح ذلك: أنه إذا وجب عقلا أو شرعا التعرض لامتثال الحكم الشرعى فله مراتب أربع:

(۱) - الاولى: الامتثال العلمى التفصيلى و هو أن ياتى بما يعلم تفصيلا أنه هو المكلف به.

و فى معناه ما إذا ثبت كونه هو المكلف به بالطريق الشرعى

و إن لم يفد العلم و لا الظن، كالاصول الجاريه فى مواردها و فتوى المجتهد بالنسبه إلى الجاهل العاجز عن الاجتهاد.

(۲) - الثانيه: الامتثال العلمى الاجمالى و هو يحصل بالاحتياط.

(۳) - الثالثه: الامتثال الظنى و هو أن يأتى بما يظن أنه المكلف به.

(۴) - الرابعه: الامتثال الاحتمالى، كالتعبد بأحد طرفى المسأله من الوجوب و التحريم أو التعبد

ببعض محتملات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط أو عدم إمكانه.

و هذه المراتب مترتبه لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقها إلى لاحقها إلا مع تعذرها، على إشكال فى الاولين تقدم فى أول الكتاب.

و حينئذ فإذا تعذرت المرتبه الاولى و لم يجب الثانيه تعينت الثالثه و لا يجوز الاكتفاء بالرابعه.

فاندفع بذلك: ما زعمه بعض من تصدى لرد دليل الانسداد بأنه لا يلزم من إبطال الرجوع إلى البراءه و وجوب العمل بالاحتياط وجوب العمل بالظن، لجواز أن يكون المرجع شيئا آخر لا نعلمه، مثل القرعه و التقليد أو غيرهما مما لا نعلمه. فعلى المستدل سد باب هذه الاحتمالات و المانع يكفيه الاحتمال.

توضيح الاندفاع - بعد الاغماض عن الاجماع على عدم الرجوع إلى القرعه و ما بعدها - أن مجرد إحتمال كون شئ غير الظن طريقا شرعيا لا يوجب العدول عن الظن إليه، لان الاخذ بمقابل المظنون قبيح فى مقام إمتثال الواقع و إن قام عليه ما يحتمل أن يكون طريقا شرعيا، إذ مجرد الاحتمال لا يجدى فى طرح الطرف المظنون، فإن العدول عن الظن إلى الوهم و الشك قبيح.

و الحاصل: أنه كما لا يحتاج الامتثال العلمى إلى جعل جاعل، فكذلك الامتثال الظنى بعد تعذر الامتثال العلمى و فرض عدم سقوط الامتثال.

و اندفع بما ذكرنا أيضا ما ربما يتوهم

من التنـافى بين إلتزام بقـاء التكـاليف فى الوقـائع المجهوله الحكم و عـدم إرتفاعه بالجهل و بين إلتزام العمل بالظن نظرا إلى أن التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا يجدى غير الاحتياط و إحراز الواقع فى إمتثاله.

توضـيح الانـدفاع: أن المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير إلتزام بقاء التكليف فيما تردد الامر بين محذورين من حيث الحكم أو من حيث الموضوع بحيث لا يمكن الاحتياط، فإن الحكم بالتخيير لا ينافى إلتزام بقاء التكليف.

فيقال: إن الاخـذ بأحـدهما لا يجـدى فى إمتثال الواقع، لان المراد ببقاء التكليف عـدم السـقوط رأسا بحيث لا يعاقب عنـد تـرك المحتملات، كلا، بل العقل يستقل بإستحقاق العقاب عند الترک رأسا، نظير جميع الوقائع المشتبهه.

فمـا نحن فيه نظير إشـتباه الواجب بين الظهر و الجمعه فى يوم الجمعه بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معا مع عـدم إمكان الاحتياط أو كونه عسرا قد نص الشارع على نفيه مع وجود الظن باحدهما، فإنه يدور الامر بين العمل بالظن و التخيير و العمل بالموهوم.

فـإن إيجـاب العمـل بكـل من الثلاـثه و إن لم يحرز به الواقع، إلاـ أن العمل بالظن أقرب إلى الواقع من العمل بالموهوم و التخيير فيجب عقلا،

***** [٢١١] *****

فافهم و لا فرق فى قبـح طرح الطرف الراجـح و الاخـذ بالمرجوح بين أن يقوم على المرجوح ما يحتمل أن يكون طريقا معتبرا شرعا و بين أن لا يقوم، لان العـدول عن الظن إلى الوهم قبيح و لو بإحتمال كون الطرف الموهوم واجب الاخذ شـرعا، حيث قام عليه ما يحتمل كونه طريقا.

نعم لـو قـام على الطرف الموهوم مـا يظن كونه طريقـا معتـبرا شـرعيا و دار الاـمر بين تحصـيل الظن بـالواقع و بين تحصـيل الظن بالطريق المعتبر الشرعى، ففيه كلام سيأتى

إن شاء الله تعالى.

و الحاصل: أنه - بعد ما ثبت بحكم المقدمه الثانيه وجوب التعرض لامتثال المجهولات بنحو من الانحاء و حرمه إهمالها و فرضها كالمعدوم و ثبت بحكم المقدمه الثالثه عدم وجوب إمتثال المجهولات بالاحتياط و عدم جواز الرجوع فى إمتثالها إلى الاصول الجاريه فى نفس تلك المسائل و لا إلى فتوى من يدعى إنفتاح باب العلم بها - تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها و موافقته و لا يجوز قبل تحصيل الظن الاكتفاء بالاخذ بأحد طرفى المسأله و لا بعد تحصيل الظن الاخذ بالطرف الموهوم، لقبح الاكتفاء فى مقام الامتثال بالشك و الوهم مع التمكن من الظن، كما يقبح الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم و لا يجوز أيضا الاعتناء بما يحتمل أن يكون طريقا معتبرا مع عدم إفادته للظن، لعدم خروجه عن الامتثال الشكى أو الوهمى.

هذا خلاصه الكلام فى مقدمات دليل الانسداد المنتجه لوجوب العمل بالظن فى الجمله.

امور ينبغى التنبيه عليها

الامر الاول:

لا فرق فى الامتثال الظنى بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى

إنك قد عرفت أن قضيه المقدمات المذكوره و جوب الامتثال الظنى للاحكام المجهوله، فاعلم أنه لا فرق فى الامتثال الظنى بين تحصيل الظن بالحكم الفرعى الواقعى، كأن يحصل من شهره القدماء الظن بنجاسه العصير العنبى و بين تحصيل الظن بالحكم الفرعى الظاهرى، كأن يحصل من أماره الظن بحجيه أمر لا يفيد الظن، كالقرعه مثلا.

فإذا ظن حجيه القرعه حصل الامتثال الظنى فى مورد القرعه و إن لم يحصل ظن بالحكم الواقعى، إلا أنه حصل ظن ببراءه ذمه المكلف فى الواقعه الخاصه و ليس الواقع بما هو واقع مقصودا للمكلف إلا من حيث كون تحققه مبرء ا للذمه.

فكما أنه لا فرق فى مقام التمكن من العلم

بين تحصيل العلم بنفس الواقع و بين تحصيل العلم بموافقه طريق علم كون سلوكه مبرء ا للذمه فى نظر الشارع، فكذا لا فرق عند تعذر العلم بين الظن بتحقق الواقع و بين الظن ببراءه الذمه فى نظر الشارع و قد خالف فى هذا التعميم فريقان.

أحدهما: من يرى أن مقدمات دليل الانسداد لا تثبت إلا إعتبار الظن و حجيته فى كون الشئ طريقا شرعيا مبرء ا للذمه فى نظر الشارع و لا تثبت إعتباره فى نفس الحكم الفرعى، زعما منهم عدم نهوض المقدمات المذكوره لاثبات حجيه الظن فى نفس الاحكام الفرعيه، إما مطلقا أو بعد العلم الاجمالى بنصب الشارع طرقا للاحكام الفرعيه.

الثانى: مقابل هذا و هو من يرى أن المقدمات المذكوره لا تثبت إلا إعتبار الظن فى نفس الاحكام الفرعيه.

أما الظن بكون الشئ طريقا مبرء ا للذمه فهو ظن فى المسأله الاصوليه لم يثبت إعتباره فيها من دليل الانسداد، لجريانها فى المسائل الفرعيه دون الاصوليه.

و أما الطائفه الاولى فقد ذكروا لذلك وجهين.

***** [۲۱۳] *****

(۱) - أحدهما - و هو الذى إقتصر عليه بعضهم - ما لفظه: (إنا كما نقطع بأنا مكلفون فى زماننا هذا تكليفا فعليا بأحكام فرعيه كثيره و لا سبيل لنا بحكم العيان و شهاده الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع و لا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع و لو عند تعذره، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الاحكام طرقا مخصوصه و كلفنا تكليفا فعليا بالرجوع إليها فى معرفتها.

و مرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد و هو القطع بأنا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصه.

و حيث أنه لا سبيل غالبا

إلى تعيينها بالقطع و لا بطريق نقطع عن السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه، كذلك مقام القطع و لو بعد تعذره.

فلا ريب أن الوظيفه فى مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع فى تعيين تلك الطرق إلى الظن الفعلى الـذى لا دليل على عـدم حجيته، لانه أقرب إلى العلم و إلى إصابه الواقع مما عداه).

و فيه: أولا، إمكان منع نصب الشارع طرقا خاصه للاحكام الواقعيه وافيه بها.

كيف؟ و إلا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس فى رائعه النهار، لتوفر الدواعى بين المسلمين على ضبطها، لاحتياج كل مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى معرفه صلواته الخمس.

و إحتمـال إختفائهـا مع ذلـك - لعروض دواعى الاختفـاء، إذ ليس الحاجه إلى معرفه الطريق أكثر من الحاجه إلى معرفه المرجع بعد النبى، صلى الله عليه و آله - مدفوع بالفرق بينهما، كما لا يخفى.

و كيف كان، فيكفى فى رد الاستدلال إحتمال عـدم نصب الطريق الخاص للاحكام و إرجاع إمتثالها إلى ما يحكم به العقلاء و جرى عليه ديـدنهم فى إمتثـال أحكـام الملوك و الموالى مع العلم بعـدم نصب الطريق الخـاص للاحكـام، من الرجوع إلى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم أو بإجتماع جماعه من أصحابه على عمل خاص أو الرجوع إلى الظن الاطمينانى

الذى يسكن إليه النفس و يطلق عليه العلم عرفا و لو تسامحا، فى إلقاء إحتمال الخلاف.

و هو الذى يحتمل حمل كلام السيد عليه، حيث إدعى إنفتاح باب العلم، هذا حال المجتهد.

و أما المقلـد، فلا كلام فى نصب الطريق الخاص له و هو فتوى مجتهـده، مع إحتمال عـدم النصب فى حقه أيضا، فيكون رجوعه إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبره المركوز فى أذهان

جميع العقلاء و يكون بعض ما ورد من الشارع فى هذا الباب تقريرا لهم، لا تأسيسا.

و بـالجمله، فمن المحتمـل قريبـا إحـاله الشـارع للعبـاد فى طريق إمتثـال الاحكـام إلى ما هو المتعارف بينهم فى إمتثال أحكامهم العرفيه من الرجوع إلى العلم او الظن الاطمينانى.

فـإذا فقـدا تعين الرجوع ايضا بحكم العقلاء إلى الظن الغير الاطمينانى، كما أنه لو فقـد - و العياذ بالله - الامارات المفيـده لمطلق الظن، لتعين الامتثال باخذ أحد طرفى الاحتمال فرارا عن المخالفه القطعيه و الاعراض عن التكاليف الالهيه الواقعيه.

فظهر ممـا ذكرنا إنـدفاع ما يقال من أن منع نصب الطريق لا يجامع القول ببقاء الاحكام الواقعيه، إذ بقاء التكليف من دون نصـب طريق إليها ظاهر البطلان.

توضـيح الانـدفاع: أن التكليف إنمـا يقبـح مع عـدم ثبوت الطريق رأسا و لو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظن، مع عـدم الطريق الخاص أو مع ثبوته و عـدم رضاء الشارع بسـلوكه و إلا فلا يقبـح التكليف مع عـدم الطريق الخاص و حكم العقل بمطلق الظن و رضاء الشارع به.

و لهـذا إعترف هـذا المسـتدل على أن الشارع لم ينصب طريقا خاصا يرجع إليه عنـد إنسداد باب العلم فى تعيين الطرق الخاصـه الشرعيه مع بقاء التكليف بها.

و ربمـا يستشـهد للعلم الاجمـالى بنصب الطريق بـان المعلوم من سـيره العلمـاء فى إسـتنباطهم هو إتفاقهم على طريق خاص و إن إختلفوا فى تعيينه.

و هو ممنوع:

(۱) - اؤلاـ بأن جماعه من أصـحابنا، كالسـيد رحمه الله و بعض من تقـدم عليه و تأخر عنه، منعوا نصب الطريق الخاص رأسا بل أحاله بعضهم.

(۲) - و ثانيا، لو أغمضنا عن مخالفه السيد و أتباعه، لكن مجرد قول كل من العلماء بحجيه طريق خاص حسب ما أدى إليه نظره

لا يوجب العلم الاجمالى بأن بعض هذه الطرق منصوبه، لجواز خطأ كل واحد فيما أدى إليه نظره.

و إختلاف الفتاوى فى الخصوصيات لا يكشف عن تحقق القدر المشترک، إلا إذا كان إختلافهم راجعا إلى التعيين على وجه ينبئ عن إتفاقهم على قدر مشترک.

نظير الاخبار المختلفه فى الوقائع المختلفه، فإنها لا توجب تواتر القدر المشترک، إلا إذا علم من

أخبارهم كون الاختلاف راجعا إلى التعيين.

و قد حقق ذلک فى باب التواتر الاجمالى و الاجماع المركب و ربما يجعل تحقق الاجماع على المنع عن العمل بالقياس و شبهه و لو مع إنسداد باب العلم كاشفا عن أن المرجع إنما هو طريق خاص.

و ينتقض:

(۱) – أولا، بأنه مستلزم لكون المرجع فى تعيين الطريق أيضا طريقا خاصا للاجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس.

و يحل:

(۲) – ثانيا، بأن مرجع هذا إلاشكال الاتى فى خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد، فيدفع بأخذ الوجوه الاتيه.

فإن قلت: ثبوت الطريق إجمالا ـ مما لا مجال لانكاره، حتى على مذهب من يقول بالظن المطلق، فإن غايه الامر أنه يجعل مطلق الظن طريقا عقليا رضى به الشارع.

فنصب الشارع للطريق بالمعنى الاعم من الجعل و التقرير معلوم.

قلت: هذه مغالطه، فإن مطلق الظن ليس طريقا فى عرض الطرق المجعوله حتى يتردد الامر بين كون الطريق هو مطلق الظن أو طريقا آخر مجعولا، بل الطريق العقلى بالنسبه إلى الطريق الجعلى كالاصل بالنسبه إلى الدليل.

إن وجد الطريق الجعلى لم يحكم العقل بكون الظن طريقا، لان الظن بالواقع لا يعمل به فى مقابله القطع ببراءه الذمه و إن لم يوجد كان طريقا، لان إحتمال البراءه لسلوک الطريق المحتمل لا يلتفت إليه مع الظن بالواقع.

فمجرد عدم ثبوت الطريق الجعلى، كا فى ما

نحن فيه، كاف فى حكم العقل بكون مطلق الظن طريقا.

و على كل حال فتردد الامر بين مطلق الظن و طريق خاص آخر مما لا معنى له.

(٢) - و ثانيا، سلمنا نصب الطريق، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم.

بيان ذلك: أن ما حكم بطريقيته لعله قسم من الاخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلا قليل، كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلى بالصدور الذى كان كثيرا فى الزمان السابق لكثره القرائن و لا ريب فى ندره هذا القسم فى هذا الزمان أو خبر العادل أو الثقه الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو البينه الشرعيه أو الشياع مع إفادته الظن الفعلى بالحكم.

و يمكن دعوى ندره هذا القسم فى هذا الزمان، إذ غايه الامر أن نجد الراوى فى الكتب الرجاليه محكى التعديل بوسائط عديده، من مثل الكشى و النجاشى و غيرهما و من المعلوم أن مثل هذا لا تعد بينه شرعيه و لذا لا يقبل مثله فى الحقوق.

و دعوى حجيه مثل ذلك بالاجماع ممنوعه، بل المسلم أن الخبر المعدل بمثل هذا حجه بالاتفاق.

لكن قد عرفت سابقا عند تقرير الاجماع على

***** [٢١۶] *****

حجيه خبر الواحد أن مثل هذا الاتفاق العملى لا يجدى فى الكشف عن قول الحجه، مع أن مثل هذا الخبر فى غايه القله، خصوصا إذا إنضم إليه إفاده الظن الفعلى.

(٣) - و ثالثا: سلمنا نصب الطريق و وجوده فى جمله ما بأيدينا من الطرق الظنيه، من أقسام الخبر و الاجماع المنقول و الشهره و ظهور الاجماع و الاستقراء و الاولويه الظنيه، إلا أن اللازم من ذلك هو الاخذ بما هو المتيقن من هذه.

فإن و فى بغالب الاحكام اقتصر عليه و إلا فالمتيقن من الباقى.

مثلا، الخبر

الصحیح و الاجماع المنقول متیقن بالنسبه إلی الشهره و ما بعدها من الامارات، إذ لم یقل أحد بحجیه الشهره و ما بعدها دون الخبر الصحیح و الاجماع المنقول.

فلا معنی لتعیین الطریق بالظن بعد وجود القدر المتیقن و وجوب الرجوع فی المشکوک إلی أصاله حرمه العمل.

نعم لو احتیج إلی العمل بإحدی أمارتین و احتمل نصب کل منهما، صح تعیینه بالظن بعد الاغماض عما سیجئ من الجواب.

(۴) - و رابعا لو سلمنا عدم وجود القدر المتیقن، لکن اللازم من ذلک وجوب الاحتیاط، لانه مقدم علی العمل بالظن، لما عرفت من تقدیم الامتثال العلمی علی الظنی، اللهم إلا أن یدل دلیل علی عدم وجوبه و هو فی المقام مفقود.

و دعوی: (أن الامر دائر بین الواجب و الحرام، لان العمل بما لیس طریقا حرام)، مدفوعه: بأن العمل بما لیس طریقا إذا لم یکن علی وجه التشریع غیر محرم و العمل بکل ما یحتمل الطریقیه رجاء أن یکون هذا هو الطریق لا حرمه فیه من جهه التشریع.

نعم، قد عرفت أن حرمته مع عدم قصد التشریع إنما هی من جهه أن فیه طرحا للاصول المعتبره من دون حجه شرعیه.

و هذا أیضا غیر لازم فی المقام، لان مورد العمل بالطریق المحتمل إن کان الاصول علی طبقه فلا مخالفه و إن کان مخالفا للاصول: فإن کان مخالفا للاستصحاب النافی للتکلیف فلا إشکال، لعدم حجیه الاستصحابات بعد العلم الاجمالی بأن بعض الامارات الموجوده علی خلافها معتبره عند الشارع و إن کان مخالفا للاحتیاط، فحینئذ یعمل بالاحتیاط فی المسأله الفرعیه و کذا لو کان مخالفا للاستصحاب المثبت للتلکیف.

فحاصل الامر یرجع إلی العمل بالاحتیاط فی المسأله اصولیه، أعنی نصب الطریق إذا لم یعارضه الاحتیاط فی المسأله

الفرعيه. فالعمل مطلقا على الاحتياط.

اللهم إلا أن يقال إنه يلزم الحرج من الاحتياط فى موارد جريان الاحتياط فى نفس المسأله، كالشك فى الجزئيه و فى موارد الاستصحابات المثبته للتكليف و النافيه له بعد العلم الاجمالى بوجوب العمل فى بعضها على

***** [۲۱۷] *****

خلاف الحاله السابقه، إذ يصير حينئذ كالشبهه المحصوره، فتأمل.

(۵) – و خامسا، سلمنا العلم الاجمالى به وجود الطريق المجعول و عدم المتيقن و عدم وجوب الاحتياط.

لكن نقول: إن ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن فى مسأله تعيين الطريق فقط، بل هو مجوز له، كما يجوز العمل بالظن فى المسأله الفرعيه.

و ذلك، لان الطريق المعلوم نصبه إجمالا إن كان منصوبا حتى إنفتاح باب العلم، فيكون هو فى عرض الواقع مبرء ا للذمه، بشرط العلم به، كالواقع المعلوم.

مثلا، إذا فرضنا حجيه الخبر مع الانفتاح، تخير المكلف بين إمتثال ما علم كونه حكما واقعيا بتحصيل العلم به و بين إمتثال مؤدى الطريق المجعول الذى علم جعله بمنزله الواقع. فكل من الواقع و مؤدى الطريق مبرء مع العلم به.

فإذا إنسد باب العلم التفصيلى بأحدهما تعين الاخر و إذا باب العلم التفصيلى بهما تعين العمل فيهما بالظن.

فلا فرق بين الظن بالواقع و الظن بمؤدى الطريق، فى كون كل واحد منهما إمتثالا ظنيا.

و إن كان ذلك الطريق منصوبا عند إنسداد باب العلم بالواقع، فنقول: إن تقديمه حينئذ على العمل بالظن إنما هو مع العلم به و تمييزه عن غيره، إذ حينئذ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجوذ هذا الطريق المعلوم، إذ فيه عدول عن الامتثال القطعى إلى الظنى، فكذا مع العلم الاجمالى، بناء على أن الامتثال التفصيلى مقدم على الاجمالى أو لان الاحتياط يوجب الحرج المؤدى إلى

الاختلال.

أما مع إنسـداد باب العلم بهذا الطريق و عدم تميزه عن غيره إلا بإعمال مطلق الظن، فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظن على إحراز الواقع بمطلق الظن.

و كأن المسـتدل توهم أن مجرد نصب الطريق و لو مع عروض الاشـتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدى الطريق كما ينبئ عنه قوله.

و حاصل القطعين إلى أمر واحد و هو التكليف الفعلى بالعمل بمؤديات الطرق.

و سيأتى مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: نحن نرى أنه إذ عين الشارع طريقا للواقع عنـد إنسـداد باب العلم به، ثم إنسد باب العلم بذلك الطريق، كان البناء على العمل بالظن فى الطريق دون نفس الواقع.

ألا ترى أن المقلد يعمل بالظن فى تعيين المجتهد لا فى نفس الحكم الواقعى و القاضى يعمل بالظن فى تحصيل الطرق المنصوبه لقطع المرافعات، لا فى تحصيل الحق الواقعى بين المتخاصمين

قلت: فرق بين مـا نحن فيه و بين المثـالين، فإن الظنون الحاصـله للمقلـد و القاضـى فى المثالين بالنسـبه إلى نفس الواقع أمور غير مضبوطه كثيره المخالفه للواقع مع قيام الاجماع على عدم جواز العمل بها، كالقياس، بخلاف ظنونهما المعموله فى تعيين الطريق، فإنها حاصله من أمارات منضبطه غالبه المطابقه لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها.

فالمثـال المطابق لما نحن فيه أن يكون الظنون المعموله فى تعيين الطريق بعينها هى المعموله فى تحصـيل الواقع، لا يوجـد بينهما فرق من جهه العلم الاجمالى بكثره مخالفه إحداهما للواقع و لا من جهه منع الشارع عن إحداهما بالخصوص.

كما أنا لو فرضنا أن الظنون المعموله فى نصب الطريق على العكس فى المثالين كان المتعين العمل بالظن فى نفس الواقع دون

الطريق.

فما ذكرنا، من العمل على الظن، سواء تعالق بالطريق أن بنفس الواقع، فإنما هو مع مساواتهما من جميع الجهات.

فإنا لو فرضنا أن المقلد يقدر على إعمال نظير الظنون التى يعملها لتعيين المجتهد فى الاحكام الشرعيه مع قدره الفحص عما يعارضها على الوجه المعتبر فى العمل بالظن، لم يجب عليه العمل بالظن فى تعيين المجتهد، بل وجب عليه العمل بظنه فى تعيين الحكم الواقعى.

و كذا القاضى إذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا يعمل به و إذا أخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمه يأخذ به.

فإنما هو لاجل قدرته على الاجتهاد فى مسأله الطريق بإعمال الظنون و بذل الجهد فى المعارضات و دفعها.

بخلاف الظن بحقيه أحد المتخاصمين، فإنه مما يصعب الاجتهاد و بذل الوسع فى فهم الحق من المتخاصمين، لعدم إنضباط الامارات فى الوقائع الشخصيه و عدم قدره المجتهد على الاحاطه بها حتى يأخذ بالاحرى.

و كما أن المقلد عاجز عن الاجتهاد فى المسأله الكليه، كذلك القاضى عاجز عن الاجتهاد فى الوقائع الشخصيه، فتأمل.

هذا، مع إمكان أن يقال: إن مسأله عمل القاضى بالظن فى الطريق مغايره لمسألتنا، من جهه أن الشارع لم يلاحظ الواقع فى نصب الطريق و أعرض عنه و جعل مدار قطع الخصومه على الطرق التعبديه، مثل الاقرار و البينه و اليمين و النكول و القرعه و شبهه ا، بخلاف الطرق المنصوبه للمجتهد على الاحكام الواقعيه، فإن الظاهر أن مبناها على الكشف الغالبى عن الواقع و وجه تخصيصها من بين سائر الامارات كونها أغلب مطابقه للواقع و كون غيرها غير غالب المطابقه، بل غالب المخالفه.

كما ينبئ عنه ما ورد فى العمل بالعقول فى دين الله: (و إنه ليس شئ أبعد عن دين الله من عقول

الرجال و إن ما يفسده أكثر مما يصلحه و إن الدين يمحق بالقياس،

***** [۲۱۹] *****

و نحو ذلک).

و لا ـ ريب أن المقصود من نصب الطريق إذا كـان غلبه الوصول إلى الواقع لخصوصـيه فيها من بين سائر الامارات، ثم إنسـد باب العلم بـذلک الطريق المنصوب و التجـا إلى إعمـال سـائر الامـارات التى لم يعتبرهـا الشارع فى نفس الحکم لوجوب الاوفق منها بالواقع، فلا فرق بين إعمال هذه الامارات فى تعيين ذلک الطريق و بين إعمالها فى نفس الحکم الواقعى.

بـل الظاهر أن إعمالها فى نفس الواقع أولى لاحراز المصـلحه الاوليه التى هى أحق بالمراعاه من مصـلحه نصب الطريق، فإن غايه ما فى نصب الطريق من المصـلحه ما به يتدارک المفسده المترتبه على مخالفه الواقع اللازمه من العمل بذلک الطريق، لا إدراک المصلحه الواقعيه.

و لهذا إتفق العقل و النقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب فى غير العبادات مما لا يعتبر فيه نيه الوجه إتفاقا، بل الحق ذلک فيها أيضا، کما مرت الاشاره إليه فى إبطال وجوب الاحتياط.

فإن قلت: العمل بالظن فى الطريق عمل بالظن فى الامتثال الظاهرى و الواقعى، لان الفرض إفاده الطريق للظن بالواقع، بخلاف غير مـا ظن طريقيته، فـإنه ظن بالواقع و ليس ظنا بتحقق الامتثال فى الظاهر، بل الامتثال الظاهرى مشـکوک أو موهوم بحسب إحتمال إعتبار ذلک الظن.

قلت: أولاـ إن هـذا خروج عن الفرض، لان مبنى الاسـتدلال المتقـدم على وجوب العمل بالظن فى الطريق و إن لم يکن الطريق مفيدا للظن به أصلا.

نعم قـد إتفق فى الخـارج أن الاـمور التى يعلم به وجود الطريق فيها إجمالا مفيـده للظان شـخصا أو نوعا، لا أن مناط الاسـتدلال إتباع الظن بالطريق المفيد للظن بالواقع.

و ثانيا، إن

هـذا يرجع إلى ترجيـح بعض الامارات الظنيه على بعض بإعتبار الظن بإعتبار بعضـها شـرعا دون الاخر، بعـد الاعتراف بأن مؤدى دليل الانسداد حجيه الظن بالواقع لا بالطريق.

و سيجئ الكلام فى أن نتيجه دليل الانسـداد على تقدير إفادته إعتبار الظن بنفس الحكم كليه بحيث لا يرجح بعض الظنون على بعض أو مهمله بحيث يجب الترجيـح بين الظنون، ثم التعميم مع فقد المرجح؟ و الاسـتدلال المذكور مبنى على إنكار ذلك كله و أن دليل الانسداد جار فى مسأله تعيين

الطريق و هى المسـأله الاـصوليه، لا فى نفس الاحكام الواقعيه الفرعيه، بناء منه على أن الاحكام الواقعيه بعـد نصب الطرق ليسـت مكلفـا بهـا تكليفـا فعليـا إلا بشـرط قيام تلك الطرق عليها. فالمكلف به فى الحقيقه مؤديات تلك الطرقن لا الاحكام الواقعيه من حيث هى.

و قد عرفت مما ذكرنا أن نصب هذه الطرق ليس إلا لاجل كشفها الغالبى عن الواقع و مطابقتها له.

فإذا دار الامر بين إعمال الظن فى تعيينها أو فى تعيين الواقع لم يكن رجحان للاول.

ثم إذا فرضنا أن نصبها ليس لمجرد الكشف، بل لاجل مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع، لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها و إعتبار مساعدتها فى إراده الواقع، بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع و لو بحكم الشارع، لا قيدا له.

و الحاصل: أنه فرق بين أن يكون مرجع نصب هـذه الطرق إلى قول الشارع: (لا أريـد منه الواقع إلا ما ساعد عليه ذلك الطريق)، فينحصر التكليف الفعلى حينئذ فى مؤديات الطرق و لازمه إهمال ما لم يؤد إليه الطريق من الواقع، سواء إنفتح باب العلم بالطريق أم إنسد و بين أن يكون التكليف الفعلى بالواقع باقيا على حاله، إلا

أن الشارع حكم بوجوب البناء على كونت مؤدى الطريق هو ذلك الواقع فمؤدى هذه الطرق واقع جعلى.

فإذا إنسد طريق العلم إليه و دار الامر بين الظن بالواقع الحقيقى و بين الظن بما جعله الشارع واقعا، فلا ترجيح، إذ الترجيح مبنى على إغماض الشارع عن الواقع.

و بذلك ظهر ما فى قول بعضهم من: (أن التسويه بين الظن بالواقع و الظن بالطريق إنما تحسن لو كان أداء التكليف المتعلق بكل من الفعل و الطريق المقرر مستقلا، لقيام الظن بكل من التكليفين حينئذ مقام العلم به مع قطع النظر عن الاخر.

و أما لو كان أحد التكليفين منوطا بالاخر مقيدا له، فمجرد حصول الظن بأحدهما دون حصول الظن بالاخر المقيد له لا يقتضى الحكم بالبراءه.

و حصول البراءه فى صوره العلم بأداء الواقع إنما هو لحصول الامرين به، نظرا إلى أداء الواقع و كونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقا إلى الواقع فى العقل و الشرع.

فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق جرى ذلك فيه أيضا، لكنه ليس كذلك، فلذا لا يحكم بالبراءه معه) إنتهى.

***** [۲۲۱] *****

الوجه الثانى ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الاول و بعض الوجوه الاخر، قال: (لا ريب فى كوننا مكلفين بالاحكام الشرعيه و لم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعيه فى الجمله و أن الواجب علينا أولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمه فى حكم المكلف بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به و سقوط التكليف عنا، سواء حصل العلم منه بأداء الواقع أولا، حسب ما مر تفصيل القول فيه.

و حينئذ، فنقول: إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمه فى حكم الشارع فلا إشكال فى وجوبه و حصول البراءه به و إن إنسد علينا

سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراء ه فى حكمه.

إذ هو الاقرب إلى العلم به، فتعين الاخذ به عند التنزل من العلم فى حكم العقل بعد إنسداد سبيل العلم به و القطع ببقاء التكليف، دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع، كما يدعيه القائل بأصاله حجيه الظن.

و بينهما بون بعيد، إذ المعتبر فى الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجه بقيام دليل ظنى على حجيته، سواء حصل منه الظن بالواقع أولا.

و فى الوجه الثانى لا يلزم حصول الظن بالبراءه فى حكم الشارع، إذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن بإكتفاء المكلف بذلك الظن فى العمل، سيما بعد النهى عن إتباع الظن.

فإذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل، حسب ما عرفت، يلزم إعتبار أمر آخر يظن معه رضى المكلف بالعمل به.

و ليس ذلك إلا الدليل الظنى الدال على حجيته.

فكل طريق قام دليل ظنى على حجيته و إعتباره عند الشارع، يكون حجه دون ما لم يقم عليه ذلك، إنتهى بألفاظه.

و أشار بقوله: (حسب ما مر تفصيل القول فيه)، إلى ما ذكره سابقا فى مقدمات هذا المطلب، حيث قال – فى المقدمه الرابعه من تلك المقدمات – :

(إن المناط فى وجوب الاخذ بالعلم و تحصيل اليقين من الدليل: هل هو اليقين بمصادفه الاحكام الواقعيه الاوليه إلا أن يقول دليل على الاكتفاء بغيره؟ أو أن الواجب أول هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام و أداء الاعمال على وجه أراده الشارع منا فى الظاهر و حكم معه قطعا بتفريغ ذمتنا، بملاحظه الطرق المقرره لمعرفتها مما جعلها وسيله للوصول إليها، سواء علم مطابقته للواقع أو ظن ذلك، أو لم يحصل به شئ منهما؟ وجهان.

الذى يقتضيه التحقيق هو

الثانى، فإنه القدر الذى يحكم العقل بوجوبه و دلت الادله المتقدمه على إعتباره.

و لو حصـل العلم بها على الوجه المـذكور، لم يحكم العقل قطعا بوجوب تحصـيل العلم بما فى الواقع و لم يقض شـئ من الادله الشـرعيه بوجوب تحصيل شئ آخر وراء ذلك، بل الادله الشرعيه قائمه على خلاف ذلك، إذ لم يبن الشريعه من أول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعيه على سبيل القطع و اليقين و لم يقع التكليف به حين إنفتاح سبيل العلم بالواقع.

و فى ملاحظه طريقه السـلف من زمن النبى، صـلى الله عليه و آله و الائمه، عليهم السـلام ، كفايه فى ذلك، إذ لم يوجب النبى – صلى الله عليه و آله – على جميع من فى بلـده من الرجـال و النسوان السـماع منه فى تبليغ الاحكـام، أو حصول التواتر لآحـادهم بالنسـبه إلى آحـاد الاحكـام، أو قيـام القرينه القـاطعه على عـدم تعمـد الكـذب أو الغلط فى الفهم أو فى سـماع اللفظ بالنظر إلى الجميع، بل لو سمعوه من الثقه إكتفوا به)، إنتهى.

ثم شـرع فى إبطـال دعوى حصول العلم بقول الثقه مطلقا – إلى أن قال – : (فتحصل مما قررناه أن العلم الـذى هو مناط التكليف أولاـ هـو العلم بالاحكـام من الوجه المقرر لمعرفتهـا و الوصول إليهـا و الواجب بالنسـبه إلى العمـل هو أداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمه فى حكم الشـرع، سواء حصل العلم بأدائه على طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرر من الشارع و إن لم يعلم أو لم يظن بمطابقتها للواقع.

و بعباره أخرى، لا بد من المعرفه بالتكليف و أداء المكلف به على وجه اليقين أو على وجه منته إلى اليقين،

من غير فرق بين الـوجهين و لاـ ترتيب بينهمـا نعم، لو لـم يظهر طريق مقرر من الشـارع لمعرفتهـا تعين الاخـذ بـالعلم بـالواقع على حسب إمكـانه، إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقـل من غير توقف لايصاله إلى الواقع على بيان الشـرع، بخلاف غيره من الطرق المقرره)، إنتهى كلامه، رفع مقامه.

أقـول: مـا ذكره فى مقـدمات مطلبه من عـدم الفرق بين علم المكلـف بـأداء الواقع على مـا هو عليه و بين العلم بـأدائه من الطريق المقرر مما لا إشكال فيه.

نعم مـا جزم به - من أن المنـاط فى تحصـيل العلم أولاـ هـو العلم بتفريغ الـذمه دون أداء الواقع على مـا هو عليه - فيه: أن تفريغ الذمه عما إشتغلت به إما بفعل نفس ما أراده الشارع فى ضمن الاوامر الواقعيه و إما بفعل ما حكم حكما جعليا بأنه نفس المراد و هو مضـمون الطرق المجعوله، فتفريغ الـذمه بهـذا على مـذهب المخطئه من حيث أنه نفس المراد الواقعى بجعـل الشـارع، لاـ من حيث أنه شئ مستقل فى مقابل المراد الواقعى، فضلا عن أن يكون هو المناط فى لزوم تحصيل العلم و اليقين.

و الحاصل: أن مضمون الاوامر الواقعيه المتعلقه بأفعال المكلفين مراد واقعى حقيقى.

و مضمون الاوامر الظاهريه المتعلقه بالعمل بالطرق المقرره ذلك المراد الواقعى، لكن على سبيل الجعل، لا الحقيقه.

و قد إعترف المحقق المذكور، حيث عبر عنه بأداء الواقع من الطريق المجعول.

فأداء كل من الواقع الحقيقى و الواقع الجعلى لا يكون بنفسه إمتثالا و إطاعه للامر المتعلق به ما لم يحصل العلم به.

نعم لو كـان كـل من الاـمرين المتعلقين بالادائين مما لا يعتبر فى سـقوطه قصـد الاطاعه و الامتثال، كان مجرد كل منهما مسـقطا للامرين من دون إمتثال.

و أما

الامتثال للامر بهما فلا يحصل إلا مع العلم.

ثم إن هذين الامرين مع التمكن من إمتثالهما يكون المكلف مخيرا فى إمتثال أيهما، بمعنى أن المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع فيتعين عليه و ينتفى موضوع الامر الاخر، إذ المفروض كونه ظاهريا قد أخذ فى موضوعه عدم العلم بالواقع و بين ترك تحصيل الواقع و إمتثال الامر الظاهرى.

هذا مع التمكن من إمتثالهما.

و أما لو تعذر عليه إمتثال أحدهما تعين عليه إمتثال الاخر، كما لو عجز عن تحصيل العلم

بالواقع و تمكن من سلوك الطريق المقرر لكونه معلوما له، أو إنعكس الامر بأن تمكن من العلم و إنسد عليه باب سلوك الطريق المقرر لعدم العلم به و لو عجز عنهما معا قام الظن بهما مقام العلم بهما بحكم العقل.

فترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجهه، بل الظن بالواقع أولى فى مقام الامتثال، لما أشرنا إليه سابقا من حكم العقل و النقل بأولويه إحراز الواقع.

هذا فى الطريق المجعول فى عرض العلم بأن أذن فى سلوكه مع التمكن من العلم.

و أما إذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم، فهو أيضا كذلك، ضروره أن القائم مقام تحصيل العلم الموجب للاطاعه الواقعيه عند تعذره هى الاطاعه الظاهريه المتوقفه على العلم بسلوك الطريق المجعول، لا على مجرد سلوكه.

و الحاصل: أن سلوك الطريق المجعول مطلقا أو عند تعذر العلم فى مقابل العمل بالواقع.

فكما أن العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا- يوجب إمتثالا- و إنما يوجب فراغ الذمه من المأمور به واقعا لو لم يؤخذ فيه تحققه على وجه الامتثال، فكذلك سلوك الطريق المجعول مطلقا.

فكل منهما موجب لبراءه الذمه واقعا و إن لم يعلم بحصوله، بل و

لو إعتقد عدم حصوله.

و أما العلم بالفراغ المعتبر فى الاطاعه، فلا يتحقق فى شئ منهما إلا بعد العلم أو الظن القائم مقامه.

فالحكم - بأن الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمه، بخلاف الظن بأداء الواقع، فإنه لا يوجب الظن بفراغ الذمه، إلا إذا ثبت حجيه ذاك الظن و إلا فربما يظن بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته - تحكم صرف.

و منشأ ما ذكره، قدس سره ، تخيل أن نفس سلوك الطريق الشرعى المجعول، فى مقابل سلوك الطريق العقلى الغير المجعول.

و هو العلم بالواقع الذى هو سبب تام لبراءه الذمه، فيكون هو أيضا كذلك، فيكون الظن بالسلوك ظنا بالبراءه.

بخلاف الظن بالواقع، لان نفس أداء الواقع ليس سببا تاما للبراءه، حتى يحصل من الظن به الظن بالبراءه.

فقد قاس الطريق الشرعى بالطريق العقلى.

و أنت خبير بأن الطريق الشرعى لا يتصف بالطريقيه فعلا إلا بعد العلم به تفصيلا و إلا فسلوكه، أعنى مجرد تطبيق الاعمال عليه مع قطع النظرعن حكم الشارع، لغو صرف.

و لذلك أطلنا الكلام فى أن سلوك الطريق المجعول فى مقابل العمل بالواقع، لا فى مقابل العلم بالعمل بالواقع.

***** [۲۲۵] *****

و يلزم من ذلك كون كل من العلم و الظن المتعلق بأحدهما فى مقابل المتعلق بالاخر.

فدعوى: (أن الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ، بخلاف الظن بإتيان الواقع)، فاسده.

هذا كله، مع ما علمت سابقا فى رد الوجه الاول مع إمكان منع جعل الشارع طريقا إلى الاحكام.

و إنما إقتصر على الطرق المنجعله عند العقلاء و هو العلم ثم على الظن الاطمينانى.

ثم إنك حيث عرفت أن مآل هذا القول إلى أخذ نتيجه دليل الانسداد بالنسبه إلى المسائل الاصوليه و هى حجيه الامارات المحتمله للحجيه، لا بالنسبه إلى نفس

الفروع، فاعلم أن فى مقابله قولا آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين، قدست أسرارهم و هو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه المسأله الاصوليه، أعنى حجيه الامارات المحتمله.

و هذا هو القول الذى ذكرنا فى أول التنبيه: أنه ذهب إليه فريق.

و سيأتى الكلام فيه عند التكلم فى حجيه الظن المتعلق بالمسائل الاصوليه إن شاء الله تعالى.

ثم إعلم:

أن بعض من لا خبره له، لما لم يفهم من دليل الانسداد إلا ما تلقن من لسان بعض مشايخه و ظاهر عباره كتاب القوانين، رد القول الذى ذكرناه أولا عن بعض المعاصرين، من حجيه الظن فى الطريق، لا فى نفس الاحكام بمخالفته لاجماع العلماء حيث زعم أنهم بين من يعمم دليل الانسداد لجميع المسائل العلميه أصوليه أو فقهيه كصاحب القوانين و بين من يخصصه بالمسائل الفرعيه.

فالقول بعكس هذا خرق للاجماع المركب.

و يدفعه: أن المسأله ليست من التوقيفيات التى يدخلها الاجماع المركب، مع أن دعواه فى مثل هذه المسائل المستحدثه بشيعه جدا، بل المسأله عقليه.

فإذا فرض إستقلال العقل بلزوم العمل بالظن فى مسأله تعيين الطرق، فلا معنى لرده بالاجماع المركب.

فلا سبيل إلى رده إلا بمنع جريان حكم العقل و جريان مقدمات الانسداد فى خصوصها، كما عرفته منا، أو فيها فى ضمن مطلق الاحكام الشرعيه، كما فعله غير واحد من مشايخنا.

الامر الثانى: نتيجه دليل الانسداد قضيه مهمله أو كل

اشاره

الامر الثانى: نتيجه دليل الانسداد قضيه مهمله أو كليه

و هو أهم الامور فى هذا الباب، أن نتيجه دليل الانسداد:

هل هى قضيه مهمله من حيث أسباب الظن، فلا يعم الحكم لجميع الامارات الموجبه للظن إلا بعد ثبوت معمم، من لزوم ترجيح بلا مرجح، أو إجماع مركب، أو غير ذلك، أو قضيه كليه لا تحتاج فى التعميم إلى شئ؟ و

على التقدير الاول، فهل يثبت المرجح لبعض الاسباب على بعض أم لم يثبت و على التقدير الثانى، أعنى كون القضيه كليه، فكيف توجبه خروج القياس، مع أن الدليل العقلى لا يقبل التخصيص.

فهنا مقامات:

المقام الاول:

فى كون نتيجه دليل الانسداد مهمله أو

المقام الاول:

فى كون نتيجه دليل الانسداد مهمله أو معينه

و التحقيق أنه لا إشكال فى أن المقدمات السابقه التى حاصلها بقاء التكليف و عدم التمكن من العلم و عدم وجوب الاحتياط و عدم جواز الرجوع إلى القاعده التى يقتضيها المقام إذا جرت فى مسأله تعين وجوب العمل بأى ظن حصل فى تلك المسأله من أى سبب.

و هذا الظن كالعلم فى عدم الفرق فى إعتباره بين الاسباب و الموارد و الاشخاص و هذا ثابت بالاجماع و بالعقل.

و قد سلك هذا المسلك صاحب القوانين، حيث أنه أبطل البراءه فى كل مسأله من غير ملاحظه لزوم الخروج عن الدين و أبطل لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج.

و يظهر أيضا من صاحبى المعالم و الزبده، بناء على إقتضاء ما ذكراه لاثبات حجيه خبر الواحد للعمل بمطلق

الظن، فلاحظ.

لكنك قد عرفت مما سبق أنه لا دليل على بطلان جريان أصاله البراءه و أصاله الاحتياط و الاستصحاب المطابق لاحدهما فى كل مورد مورد من مواردها بالخصوص.

إنما الممنوع جريانها فى جميع المسائل، للزوم المخالفه القطعيه الكثيره و لزوم الحرج عن الاحتياط.

و هذا المقدار لا يثبت إلا وجوب العمل بالظن فى الجمله، من دون تعميم بحسب الاسباب و لا بحسب الموارد و لا بحسب مرتبه الظن.

و حينئذ فنقول: إنه إما أن يقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفا عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن، بأن يقال: إن بقاء

العلم بأن الشارع لم يعذرنا فى ترك التعرض لها و إهمالها، مع عدم إيجاب الاحتياط علينا و عدم بيان طريق مجعول فيها - يكشف عن أن الظن جائز العمل و أن العمل به ماض عند الشارع و أنه لا يعاقبنا على ترك واجب إذا ظن بعدم وجوبه و لا بفعل محرم إذا ظن بعدم تحريمه.

فحجيه الظن على هذا التقرير تعبد شرعى كشف عنه العقل من جهه دوران الامر بين أمور كلها باطله سواه، فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين أحد طرفى المنفصله أو أطرافها بنفى الباقى، فيقال: أن الشارع إما أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومه إجمالا، أو أراد الامتثال بها على العلم، أو أراد الامتثال المعلوم إجمالا، أو أراد إمتثالها من طريق خاص تعبدى، أو أراد إمتثالها الظنى.

و ما عدا الاخير باطل، فتعين هو.

و أما أن يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظنى، بمعنى حسن المعاقبه على تركه و قبح المطالبه بأزيد منه، كما يحكم بوجوب تحصيل العلم و عدم كفايه الظن عند التمكن من تحصيل العلم.

فهذا الحكم العقلى ليس من مجعولات الشارع، إذ كما أن نفس وجوب الاطاعه و حرمه المعصيه بعد تحقق الامر و النهى من الشارع ليس من الاحكام المجعوله للشارع، بل شئ يستقل به العقل لا على وجه الكشف، فكذلك كيفيه الاطاعه و أنه يكفى فيها الظن بتحصيل مراد الشارع فى مقام و يعتبر فيها العلم بتحصيل المراد فى مقام آخر إما تفصيلا أو إجمالا.

و توهم:

(أنه يلزم على هذا إنفكاك حكم العقل عن حكم الشارع)، مدفوع: بما قررنا فى محله، من أن التلازم بين الحكمين إنما هو مع قابليه المورد لهما.

أما لو كان قابلا لحكم العقل

دون الشرع فلا، كما فى الاطاعه و المعصيه، فإنهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب و التحريم الشرعيين بأن يريد فعل الاولى و ترك الثانيه بإراده مستقله غير إراده فعل المأمور به و ترك المنهى

***** [۲۲۸] *****

عنه الحاصله بالامر و النهى، حتى أنه لو صرح بوجوب الاطاعه و تحريم المعصيه، كان الامر و النهى للارشاد لا التكليف، إذ لا يترتب على مخالفه هذا الامر و النهى إلا ما يترتب على ذات المأمور به و المنهى عنه، أعنى نفس الاطاعه و المعصيه.

و هذا نفس دليل الارشاد، كما فى أوامر الطبيب.

و لذا لا يحسن من الحكيم عقاب آخر أو ثواب آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به و المنهى عنه فعلا أو تركا من الثواب و العقاب.

ثم إن هذين التقريرين مشتركان فى الدلاله على التعميم من حيث الموارد يعنى المسائل، إذ على الاول يدعى الاجماع القطعى على أن العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه و على الثانى يقال إن العقل مستقل بعدم الفرق فى باب الاطاعه و المعصيه بين واجبات الفروع من أول الفقه إلى آخره و لا بين محرماتها كذلك، فيبقى التعميم من جهتى الاسباب و مرتبه الظن.

فنقول: أما التقرير الثانى، فهو يقتضى التعميم و الكليه من حيث الاسباب، إذ العقل لا يفرق فى باب الاطاعه الظنيه بين أسباب الظن، بل هو من هذه الجهه نظير العلم لا يقصد منه إلا الانكشاف.

و أما من حيث مرتبه الانكشاف قوه و ضعفا فلا تعميم فى النتيجه، إذ لا يلزم من بطلان كليه العمل بالاصول التى هى طرق شرعيه الخروج عنها بالكليه، بل يمكن الفرق فى مواردها بين الظن القوى البالغ حد سكون النفس فى

مقابلها فيؤخذ به و بين ما دونه فيؤخذ بها.

و أما التقرير الاول، فالاهمال فيه ثابت من جهه الاسباب و من جهه المرتبه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: الحق فى تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثانى و أن التقرير على جه الكشف فاسد.

أما أولا، فلان المقدمات المذكوره لا تستلزم جعل الشارع الظن، مطلقا أو بشرط حصوله من اسباب خاصه، حجه، لجواز أن لا يجعل الشارع طريقا للامتثال بعد تعذر العلم أصلا.

بل عرفت فى الوجه الاول من الايراد على القول بإعتبار الظن فى الطريق أن ذلك غير بعيد.

و هو أيضا طريق العقلاء فى التكاليف العرفيه، حيث يعملون بالظن فى تكاليفهم العرفيه مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالى و لا يجب على الموالى نصب الطريق عند تعذر العلم.

نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل و يقبح عليهم المؤاخذه على مخالفه الواقع الذى يؤدى إليه الامتثال الظنى، إلا أن يقال: إن مجرد إمكان ذلك ما لم يحصل العلم به لا يقدح فى إهمال النتيجه و إجمالها، فتأمل.

و أما ثانيا، فلانه إذا بنى على كشف المقدمات المذكوره عن جعل الظن على وجه الاهمال و الاجمال صح المنع الذى اورده بعض المتعرضين لرد هذا الدليل و قد أشرنا إلى سابقا.

و حاصله:

أنه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن فى الجمله المتردد بين الكل و البعض المردد بين الابعاض، كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئا آخر حجه من دون إعتبار إفادته الظن، لانه أمر ممكن غير مستحيل.

و المفروض عدم إستقلال العقل بحكم فى هذا المقام.

فمن أين يثبت جعل الشارع الظن فى الجمله دون شئ آخر و لم يكن لهذا المنع دفع أصلا، إلا

أن يدعى الاجماع على عدم نصب شئ آخر غير الظن فى الجمله، فتأمل.

و أما ثالثا، فلانه لو صح كون النتيجه مهمله مجمله لم ينفع أصلا إن بقيت على إجمالها و إن عينت فإما أن تعين فى ضمن كل الاسباب و إما أن تعين فى ضمن بعضها المعين و سيجئ عدم تماميه شئ من هذين إلا بضميمه الاجماع، فيرجع الامر بالاخره إلى دعوى الاجماع على حجيه مطلق الظن بعد الانسداد.

فتسميته دليلا عقليا لا يظهر له وجه عدا كون الملازمه بين تلك المقدمات الشرعيه و نتيجتها عقليه.

و هذا جار فى جميع الادله السمعيه، كما لا يخفى.

***** [۲۳۰] *****

المقام الثانى: فى أنه على أحد التقريرين السابقين ه

المقام الثانى: فى أنه على أحد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن من حيث الاسباب أو المرتبه

أم فنقول: أما على تقدير كون العقل كاشفا عن حكم الشارع بحجيه الظن فى الجمله، فقد عرفت أن الاهمال بحسب الاسباب و بحسب المرتبه.

و يذكر للتعميم من جهتها وجوه.

الاول [من طرق التعميم] عدم المرجح لبعضها على بعض فيثبت التعميم، لبطلان الترجيح بلا مرجح و الاجماع على بطلان التخيير و التعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحا و إبطاله.

و ليعلم أنه لا بد أن يكون المعين و المرجح معينا لبعض كاف بحيث لا يلزم من الرجوع بعد الالتزام به إلى الاصول محذور و إلا فوجوده لا يجدى.

إذا تمهد هذا فنقول: ما يصلح أن يكون معينا أو مرجحا أحد أمور ثلاثه:

الاول:

من هذه الامور كون بعض الظنون متيقنا بالنسبه إلى الباقى، بمعنى كونه واجب العمل قطعا على كل تقدير، فيؤخذ به و يطرح الباقى، للشك فى حجيته.

و بعباره أخرى: يقتصر فى القضيه المهمله المخالفه للاصل على المتيقن و إهمال النتيجه حينئذ من

حيث الكم فقط، لتردده بين الاقل المعين و الاكثر.

و لا يتوهم:

(أن هذا المقدار المتيقن حينئذ من الظنون الخاصه، للقطع التفصيلى بحجيته)، لاندفاعه: بأن المراد من الظن الخاص ما علم حجيته بغير دليل الانسداد، فتأمل.

الثانى: كون بعض الظنون أقوى من بعض، فتعين العمل عليه، للزوم الاقتصار فى مخالفه الاحتياط اللازم فى كل واحد من محتملات التكاليف الواقعيه من الواجبات و المحرمات على القدر.

المتيقن.

و هو ما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه فى غايه البعد، فإنه كلما ضعف الاحتمال

***** [۲۳۱] *****

الموافق للاحتياط كان إرتكابه أهون.

الثالث: كون بعض الظنون مظنون الحجيه.

فإنه فى مقام دوران الامر بينه و بين غيره يكون أولى من غيره، إما لكونه أقرب إلى الحجيه من غيره و معلوم أن القضيه المهمله المجمله تحمل، بعد صرفها إلى البعض بحكم العقل، على ما هو أقرب محتملاتها إلى الواقع و إما لكونه أقرب إلى إحراز مصلحه الواقع، لان المفروض رجحان مطابقته للواقع، لان المفروض كونه من الامارات المفيده للظن بالواقع و رجحان كونه بدلا عن الواقع.

لان المفروض الظن بكونه طريقا قائما مقام الواقع، بحيث يتدارك مصلحه الواقع على تقدير مخالفته له، فإحتمال مخالفه هذه الاماره للواقع و لبدله موهوم فى موهوم.

بخلاف إحتمال مخالفه سائر الامارات للواقع، لانها على تقدير مخالفت ها للواقع لا يظن كونها بدلا عن الواقع.

و نظير ذلك: ما لو تعلق غرض المريض بدواء تعذر الاطلاع العلمى عليه، فدار الامر بين دوائين، أحدهما يظن كونه ذلك الدواء و على تقدير كونه غيره يظن كونه بدلا عنه فى جميع الخواص.

و الاخر يظن أنه ذلك الدواء، لكن لا يظن أنه على تقدير المخالفه بدل عنه و معلوم بالضروره أن العمل بالاول أولى.

ثم إن البعض المظنون الحجيه قد يعلم بالتفصيل،

كما إذا ظن حجيه الخبر المزكى رواته بعدل واحد او حجيه الاجماع المنقول و قد يعلم إجمالا وجوده بين أمارات.

فالعمل بهذه الامارات أرجح من غيرها الخارج من محتملات ذلك المظنون الاعتبار.

و هذا كما لو ظن عدم حجيه بعض الامارات، كالاولويه و الشهره و الاستقراء و فتوى الجماعه الموجبه للظن.

فإنا إذا فرضنا نتيجه دليل الانسداد مجمله مردده بين هذه الامور و غيرها و فرضنا الظن بعدم حجيه هذه، لزم من ذلك الظن بأن الحجه فى غيرها و إن كان مرددا بين أبعاض ذلك الغير، فكان الاخذ بالغير أولى من الاخذ بها، لعين ما تقدم و إن لم يكن بين أبعاض ذلك الغير مرجح، فافهم. هذه غايه ما يمكن ان يقال فى ترجيح بعض الظنون على بعض.

لكن نقول: إن المسلم من هذه فى الترجيح لا ينفع و الذى ينفع غير مسلم كونه مرجحا.

توضيح ذلك: هو أن (المرجح الاول) - و هو تيقن البعض بالنسبه إلى الباقى - و إن كان من المرجحات، بل لا يقال له المرجح، لكونه معلوم الحجيه تفصيلا و غيره مشكوك الحجيه، فيبقى تحت الاصل، لكنه لا ينفع، لقلته و عدم كفايته، لان القدر المتيقن من هذه الامارات هو الخبر الذى زكى جميع رواته بعدلين و لم يعمل فى تصحيح رجاله و لا فى تمييز مشتركاته بظن أضعف نوعا من

سائر الامارات الاخر و لم يوهن لمعارضته شئ منها و كان معمولا به عند الاصحاب كلا أو جلا و مفيدا للظن الاطمينانى بالصدور، إذ لا ريب أنه كلما إنتفى أحد هذه الامور الخمسه فى خبر، احتمل كون غيره حجه دونه، فلا يكون متيقن الحجيه على كل تقدير.

و أما عدم كفايه هذا الخبر لندرته

فهو واضح، مع أنه لو كان بنفسه كثيرا كافيا، لكن يعلم إجمالا به وجود مخصصا كثيره و مقيدات له فى الامارات الاخر، فيكون نظير ظواهر الكتاب فى عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها، إلا أن يؤخذ بعد الحاجه إلى التعدى منها بما هو متيقن بالاضافه إلى ما بقى، فتأمل.

و أما (المرجح الثانى) و هو كون بعضها أقوى ظنا من الباقى، ففيه: أن ضبط مرتبه خاصه له متعسر أو متعذر، لان القوه و الضعف أضافيان و ليس تعارض القوى مع الضعيف هنا فى متعلق واحد حتى يذهب الظن من الاضعف و يبقى فى الاماره الاخرى.

نعم يوجد مرتبه خاصه و هو الظن الاطمينانى الملحق بالعلم حكما، بل موضوعا، لكنه نادر التحقق.

مع أن كون القوه معينه للقضيه المجمله محل منع، إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع فى حال الانسداد ظنا يكون أضعف من غيره. كما هو المشاهد فى الظنون الخاصه، فإنها ليست على الاطلاق أقوى من غيرها بالبديهه.

و ما تقدم فى تقريب مرجحيه القوه إنما هو مع كون إيجاب العمل بالظن عند إنسداد باب العلم من منشئآت العقل و أحكامه.

و أما على تقدير كشف مقدمات الانسداد - عن أن الشارع جعل الظن حجه فى الجمله و تردد أمره فى أنظارنا بين الكل و الابعاض - فلا يلزم من كونه بعضها أقوى كونه هو المجعول حجه، لانا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الاضعف و طرح الاقوى فى موارد كثيره.

و أما (المرجح الثالث) - و هو الظن بإعتبار بعض فيؤخذ به لاحد الوجهين المتقدمين - ففيه، مع أن الوجه الثانى لا يفيد لزوم التقديم، بل أولويته: أن الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوه و الضعف، فى

أن مداره على الاقرب إلى الواقع.

و حينئذ فإذا فرضنا كون الظن الذى لم يظن بحجيته أقوى ظنا بمراتب من الظن الذى ظن بحجيته، فليس بناء العقلاء على ترجيح الثانى، فيرجع الامر إلى لزوم ملاحظه الموارد الخاصه و عدم وجود ضابطه كليه بحيث يوخذ بها فى ترجيح الظن المظنون الاعتبار.

نعم لو فرض تساوى أبعاض الظنون دائما من حيث القوه و الضعف، كان ذلك المرجح بنفسه منضبطا.

و لكن الفرض مستبعد بل مستحيل. مع أن اللازم على هذا أن لا يعمل بكل مظنون الحجيه، بل بما يظن حجيته بظن قد ظن حجيته، لانه أبعد عن مخالفه الواقع و بدله بناء على

***** [۲۳۳] *****

التقرير المتقدم و أما الوجه الاول المذكور فى تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره.

ففيه: أولا، أنه لا أماره تفيد الظن بحجيه أماره على الاطلاق، فإن أكثر ما أقيم حجيه الادله من الامارات الظنيه المبحوث عنها الخبر الصحيح و معلوم عند المنصف أن شيئا مما ذكروه لحجيته لا يوجب الظن بها على الاطلاق.

و ثانيا، أنه لا دليل على إعتبار مطلق الظن فى مسأله تعيين هذا الظن المجمل.

* * *

ثم أنه قد توهم غير واحد أنه ليس المراد إعتبار مطلق الظن و حجيته فى مسأله تعيين القضيه المهمله و أنما المقصود ترجيح بعضها على بعض.

فقال بعضهم فى توضيح لزوم الاخذ بمظنون الاعتبار، بعد الاعتراف بأنه ليس المقصود هنا إثبات حجيه الظنون المظنونه الاعتبار بالامارات الظنيه القائمه عليها، ليكون الاتكال فى حجيتها على مجرد الظن: (إن الدليل العقلى المثبت لحجيتها هو الدليل العقلى المذكور و الحاصل من تلك الامارات الظنيه هو ترجيح بعض الظنون على البعض، فيمنع ذلك من إرجاع القضيه المهمله إلى الكليه، بل يقتصر فى مفاد القضيه

المهمله على تلك الجمله.

فالظن المفروض إنما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك و عدم صرفه إلى سائر الظنون نظرا إلى حصول القوه بالنسبه إليها، لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع.

فإذا قطع العقل بحجيه الظن بالقضيه المهمله، ثم وجد الحجيه متساويه بالنظر إلى الجميع حكم بحجيه الكل.

و أما إذا وجدها مختلفه و كان جمله منها أقرب إلى الحجيه من الباقى نظرا إلى الظن بحجيتها دون الباقى، فلا محاله يقدم المظنون على المشكوك و المشكوك على الموهوم فى مقام الحيره و الجهاله، فليس الظن مثبتا لحجيه ذلك الظن و إنما هو قاض بتقديم جانب الحجيه فى تلك الظنون، فينصرف إليه ما قضى به الدليل المذكور.

ثم اعترض: على نفسه، بأن صرف الدليل إليها إن كان على وجه اليقين ثم ما ذكر و إلا كان إتكالا على الظن و الحاصل أنه لا قطع لصرف الدليل إلى تلك الظنون.

***** [۲۳۴] *****

ثم أجاب: بأن الاتكال ليس على الظن بحجيتها و لا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها، بل التعويل على القطع بالترجيح.

و توضحيه: أن قضيه دليل الانسداد حجيه الظن على سبيل الاهمال، فيدور الامر بين القول بحجيه الجمع و البعض، ثم الامر فى البعض يدور بين المظنون و غيره و قضيه العقل فى الدوران بين الكل و البعض هو الاقتصار على البعض أخذا بالمتيقن.

و لذا قال علماء الميزان: إن المهمله فى قوه الجزئيه: و لو لم يتعين البعض فى المقام و دارت الحجيه بينه و بين سائر الابعاض من غير تفاوت فى نظر العقل، لزم الحكم بحجيه الكل، لبطلان الترجيح من غير مرجح و أما لو كانت حجيه البعض مما فيه الكفايه مظنونه به خصوصه بخلاف الباقى، كان

ذلك أقرب إلى الحجيه من غيره مما لم يقم على حجيته دليل. فيتعين عند العقل الاخذ به دون غيره، فإن الرجحان حينئذ قطعى وجدانى.

و الترجيح من جهته ليس ترجيحا بمرجح ظنى و إن كان ظنا بحجيه تلك الظنون.

فإن كون المرجح ظنيا لا يقتضى كون الترجيح ظنيا و هو ظاهر)، إنتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: قد عرفت سابقا أن مقدمات دليل الانسداد، إما أن تجعل كاشفه عن كون الظن فى الجمله حجه علينا بحكم الشارع، كما يشعر به قوله: (كان بعض الظنون أقرب إلى الحجيه من الباقى) و إما أن تجعل منشأ لحكم العقل بتعيين إطاعه الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظن، كما يشعر به قوله نظرا إلى حصول القوه لتلك الجمله، لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع.

فعلى الاول، إذا كان الظن المذكور مرددا بين الكل و البعض اقتصر على البعض، كما ذكره، لانه القدر المتيقن.

و أما إذا تردد ذلك البعض بين الابعاض، فالمعين لاحد المحتملين او المحتملات لا يكون إلا بما يقطع بحجيته، كما أنه إذا احتمل فى الواقعه الوجوب و الحرمه لا يمكن ترجيح أحدهما بمجرد الظن به، إلا بعد إثبات حجيه ذلك الظن.

بل التحقيق: أن المرجح لاحد الدليلين عند التعارض كالمعين لاحد الاحتمالين يتوقف على القطع بإعتباره عقلا أو نقلا و إلا فأصاله عدم إعتبار الظن لا فرق فى مجراها بين جعلها دليلا و جعله مرجحا.

هذا مع أن الظن المفروض إنما قام على حجيه بعض الظنون فى الواقعه من حيث الخصوص،

***** [٢٣٥] *****

لا على تعيين الثابت حجيته بدليل الانسداد، فتأمل.

و أما على الثانى، فالعقل إنما يحكم بوجوب الاطاعه على الوجه الاقرب إلى الواقع.

فإذا فرضنا أن مشكوك الاعتبار يحصل منه ظن بالواقع أقوى مما

يحصل من الظن المظنون الاعتبار كان الاول أولى بالحجيه فى نظر العقل.

و لذا قال صاحب المعالم:

(إن العقل قاض بأن الظن إذا كان له جهات متعدده متفاوته بالقوه و الضعف، فالعدول عن القوى منها إلى الضعيف قبيح)، إنتهى.

نعم لو كان قيام الظن على حجيه بعضها مما يوجب قوتها فى نظر العقل، لانها جامعه لادراك الواقع أو بدله على سبيل الظن بخلافه، رجع الترجيح به إلى ما ذكرنا سابقا و ذكرنا ما فيه.

و حاصل الكلام يرجع إلى أن الظن بالاعتبار إنما يكون صارفا للقضيه إلى ما قام عليه من الظنون إذا حصل القطع بحجيته فى تعيين الاحتمالات أو صار موجبا لكون الاطاعه بمقتضاها أتم، لجمعها بين الظن بالواقع و الظن بالبدل.

و الاول موقوف على حجيه مطلق الظن.

و الثانى لا إطراد له، لانه قد يعارضها قوه المشكوك الاعتبار.

و ربما إلتزم بالاول بعض من أنكر حجيه مطلق الظن و أورده إلزاما على القائلين بمطلق الظن، فقال كما يقولون: (يجب علينا فى كل واقعه البناء على حكم و لعدم كونه معلوما لنا يجب فى تعيينه العمل بالظن، فكذا نقول، بعد ما وجب علينا العمل بالظن و لن نعلم تعيينه: يجب علينا فى تعيين هذا الظن العمل بالظن).

ثم إعترض على نفسه، بما حاصله: (إن وجوب العمل بمظنون الحجيه لا ينفى غيره.

- فقال: - قلنا: نعم و لكن لا يكون حينئذ دليل على حجيه ظن آخر، إذ بعد ثبوت حجيه الظن المظنون الحجيه ينفتح باب الاحكام و لا يجرى دليلك فيه و يبقى تحت أصاله عدم الحجيه).

و فيه: أنه إذا التزم، بإقتضاء مقدمات الانسداد مع فرض عدم المرجح، العمل بمطلق الظن فى الفروع دخل الظن المشكوك الاعتبار و موهومه، فلا مورد للترجيح

و التعيين حتى يعين بمطلق

***** [۲۳۶] *****

الظن لان الحاجه إلى التعيين بمطلق الظن فرع عدم العمل بمطلق الظن.

و بعباره أخرى: إما أن يكون مطلق الظن حجه و إما لا.

فعلى الاول لا مورد للتعيين و الترجيح و على الثانى لا يجوز الترجيح بمطلق الظن.

فالترجيح بمطلق الظن ساقط على كل تقدير.

و ليس للمعترض القلب بأنه إن ثبت حجيه مطلق الظن تعين ترجيح مظنون الاعتبار به، إذ على تقدير ثبوت حجيه مطلق الظن لا تعقل ترجيح حتى يتعين الترجيح بمطلق الظن.

ثم إن لهذا المعترض كلاما فى ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظن - لا من حيث حجيه مطلق الظن حتى يقال: إن بعد ثبوتها لا مورد للترجيح - لا بأس بالاشاره إليه و إلى ما وقع من الخلط و الغفله منه فى المراد بالترجيح هنا.

فقال، معترضا على القائل بما قدمنا، من أن ترجيح أحد المحتملين عين تعيينه بالاستدلال، بقوله: (إن هذا القائل خلط بين ترجيح الشئ و تعيينه و لم يعرف الفرق بينهما.

و لبيان هذا المطلب نقدم مقدمه، ثم نجيب عن كلامه و هى أنه لا ريب فى بطلان الترجيح بلا مرجح، فإنه مما يحكم بقبحه العقل و العرف و العاده، بل يقولون بإمتناعه الذاتى كالترجح بلا مرجح.

و المراد بالترجيح بلا مرجح هو سكون النفس إلى أحد الطرفين و الميل إليه من غير مرجح و إن لم يحكم بتعيينه وجوبا و أما الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك.

ثم أوضح ذلك بأمثله: منها أنه لو دار أمر العبد فى أحكام السلطان المرسله إليه بين أمور و كان بعضها مظنونا بظن لم يعلم حجيته من طرف السلطان، صح له ترجيح المظنون و لا يجوز له الحكم بلزوم ذلك.

و منها أنه

لو أقدم على أحد طعامان أحدهما ألذ من الاخر فاختاره عليه لم يرتكب ترجيحا بلا مرجح و إن لم يلزم أكل الالذ و لكن لو حكم بلزوم الاكل لا بد من تحقق دليل عليه و لا يكفى مجرد الالذيه.

نعم لو كان أحدهما مضرا صح الحكم باللزوم.

ثم قال: و بالجمله، فالحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح، فالمرجح غير الدليل و الاول يكون فى مقام الميل و العمل و الثانى يكون فى مقام التصديق و الحكم.

ثم قال: أن ليس المراد أنه يجب العمل بالظن المظنون حجيته و انه الذى يجب العمل به بعد إنسداد باب العلم.

بل مراده أنه - بعد ما وجب على المكلف،

***** [۲۳۷] *****

لانسداد باب العلم و بقاء التكليف، العمل بالظن و لا يعلم أى ظن لو عمل بالظن المظنون حجيته - أى نقض يلزم عليه.

فإن قلت: ترجيح بلا مرجح فقد غلطت غلطا ظاهرا و إن كان غيره، فبينه حتى ننظر)، إنتهى كلامه.

أقول: لا يخفى أنه ليس المراد من أصل دليل الانسداد إلا وجوب العمل بالظن، فإذا فرض أن هذا الواجب تردد بين ظنون، فلا غرض إلا فى تعيينه، بحيث يحكم بأن هذا هو الذى يجب العمل به شرعا، حتى يبنى المجتهد عليه فى مقام العمل و يلتزم بمؤداه على أنه حكم شرعى عزمى من الشارع.

و أما دواعى إرتكاب بعض الظنون دون بعض فهى مختلفه غير منضبطه: فقد يكون الداعى إلى الاختيار موجودا فى موهوم الاعتبار لغرض من الاغراض و قد يكون فى مظنون الاعتبار.

فليس الكلام إلا فى أن الظن بحجيه بعض الظنون هل يوجب الاخذ بتلك الظنون شرعا، بحيث يكون الآخذ بغيره لداع من الدواعى معاقبا عند الله فى ترك ما هو وظيفته

من سلوک الطریق.

و بعباره أخری: هل یجوز شرعا أن یعمل المجتهد بغیر مظنون الاعتبار أم لا یجوز؟ إن قلت: لا یجوز شرعا.

قلنا: فما الدلیل الشرعی بعد جواز العمل بالظن فی الجمله علی أن تلک المهمله غیر هذه الجزئیه.

و إن قلت: یجوز، لکن بدل عن مظنون الاعتبار، لا جمعا بینهما، فهذا هو التخییر الذی التزم المعمم ببطلانه.

و إن قلت: یجوز جمعا بینهما فهذا هو مطلب المعمم.

فلیس المراد بالمرجح ما یکون داعیا إلی إراده أحد الطرفین، بل المراد ما یکون دلیلا علی حکم الشارع.

و من المعلوم أن هذا الحکم الوجوبی لا یکون إلا عن حجه شرعیه، فلو کان هی مجرد الظن بوجوب العمل بذلک البعض، فقد لزم العمل بمطلق الظن عند إشتباه الحکم الشرعی.

فإذا جاز ذلک فی هذا المقام لم لا یجوز فی سائر المقامات؟ فلم قلتم إن نتیجه دلیل الانسداد حجیه الظن فی الجمله؟ و بعباره أخری: لو إقتضی إنسداد باب العلم فی الاحکام تعیین الاحکام المجهوله بمطلق الظن، فلم منعتم إفاده ذلک الدلیل إلا لاثبات حجیه الظن فی الجمله و إن إقتضی تعیین الاحکام بالظن فی الجمله لم یوجب إنسداد باب العلم فی تعیین الظن فی الجمله الذی وجب العمل به بمقتضی الانسداد العمل فی تعیینه بمطلق الظن.

و حاصل الکلام:

أن المراد من المرجح هنا هو المعین و الدلیل الملزم من جانب الشارع لیس إلا.

***** [۲۳۸] *****

فإن کان فی المقام شئ غیر الظن فلیذکر و إن کان مجرد الظن فلم تثبت حجیه مطلق الظن.

فثبت من جمیع ذلک أن الکلام لیس فی المرجح للفعل، بل المطلوب المرجح للحکم بأن الشارع أوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذلک.

و مما ذکرنا: یظهر ما فی آخر کلام البعض المتقدم ذکره

فی توضیح مطلبه، من أن کون المرجح ظنیا لا یقتضی کون الترجیح ظنیا.

فإنا نقول: إن کون المرجح قطعیا لا یقتضی ذلک، بل إن قام دلیل علی إعتبار ذلک المرجح شرعا کان الترجیح به قطعیا و إلا فلیس ظنیا أیضا.

ثم إن ما ذکره الاخیر فی مقدمته، من أن الترجیح بلا مرجح قبیح، بل محال، یظهر منه خلط بین الترجیح بلا مرجح فی الایجاد و التکوین و بینه فی مقام الالزام و التکلیف. فإن الاول محال، لا قبیح و الثانی قبیح، لا محال.

فالاضراب فی کلامه عن القبیح إلی الاستحاله لا مورد له، فافهم.

فثبت مما ذکرنا أن تعیین الظن فی الجمله من بین الظنون بالظن غیر مستقیم.

و فی حکمه ما لو عین بعض الظنون لاجل الظن بعدم حجیه ما سواه، کالاولویه و الاستقراء بل الشهره، حیث أن المشهور علی عدم إعتبارها، بل لا یبعد دخول الاولین تحت القیاس المنهی عنه، بل النهی عن العمل بالاولی منهما وارد فی قضیه (أبان) المتضمنه لحکم دیه أصابع المرأه.

فإنه یظن بذلک أن الظن المعتبر بحکم الانسداد فی ما عدا هذه الثلاثه.

و قد ظهر ضعف ذلک مما ذکرنا من عدم إستقامه تعیین القضیه المهمله بالظن.

و نزید هنا أن دعوی حصول الظن علی عدم إعتبار هذه الامور ممنوعه، لان مستند الشهره علی عدم إعتبارها لیس إلا عدم الدلیل عند المشهور علی إعتبارها، فیبقی تحت الاصل، لا لکونها منهیا عنها بالخصوص، کالقیاس.

و مثل هذه الشهره المستنده إلی الاصل لا یوجب الظن بالواقع.

و أما دعوی کون الاولین قیاسا، فنکذبه بعمل غیر واحد من أصحابنا علیهما.

بل الاولویه قد عمل بها غیر واحد من أهل الظنون الخاصه فی بعض الموارد.

و منه یظهر الوهن فی دلاله قضیه (أبان) علی

حرمه العمل علیها بالخصوص، فلا یبقی ظن من الروایه بحرمه العمل علیها بالخصوص.

و لو فرض ذلک دخل الاولویه فی ما قام الدلیل علی عدم إعتباره، لان الظن الحاصل من روایه أبان متیقن الاعتبار بالنسبه إلی الاولویه، فحجیتها مع عدم حجیه الخبر الدال علی المنع عنها غیر محتمله، فتأمل.

***** [۲۳۹] *****

ثم بعدما عرفت من عدم إستقامه تعیین القضیه المهمله بمطلق الظن، فاعلم:

أنه قد یصح تعیینها بالظن فی مواضع: أحدها: أن یکون الظن القائم علی حجیه بعض الظنون من المتیقن إعتباره بعد الانسداد، إما مطلقا، کما إذا قام فرد من الخبر الصحیح المتیقن إعتباره من بین سائر الاخبار و سائر الامارات علی حجیه بعض ما دونه، فإنه یصیر حینئذ متیقن الاعتبار، لاجل قیام الظن المتیقن الاعتبار علی إعتباره و إما بالاضافه إلی ما قام علی إعتباره إذا ثبت حجیه ذلک الظن القائم.

کما لو قام الاجماع المنقول علی حجیه الاستقراء مثلا، فإنه یصیر بعد إثبات حجیه الاجماع المنقول علی بعض الوجوه ظنا معتبرا.

و یلحق به ما هو متیقن بالنسبه إلیه کالشهره، إذا کانت متیقنه الاعتبار بالنسبه إلی الاستقراء بحیث لا یحتمل إعتباره دونها.

لکن هذا مبنی علی عدم الفرق فی حجیه الظن بین کونه فی المسائل الفروعیه و کونه فی المسائل الاصولیه و إلا فلو قلنا إن الظن فی الجمله، الذی قضی به مقدمات دلیل الانسداد، إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعیه دون غیرها، فالقدر المتیقن إنما هو متیقن بالنسبه إلی الفروع، لا غیر.

و ما ذکرنا سابقا، من عدم الفرق بین تعلق الظن بنفس الحکم الفرعی و بین تعلقه بما جعل طریقا إلیه، إنما هو بناء علی ما هو التحقیق من تقریر مقدمات الانسداد علی وجه یوجب حکومه العقل دون

كشفه عن جعل الشارع و القدر المتيقن مبنى على الكشف، كما سيجئ. إلا أن يدعى أن القدر المتيقن فى الفروع هو متيقن فى المسائل الاصوليه أيضا.

الثانى: أن يكون الظن القائم على حجيه ظن متحدا لا تعدد فيه، كما إذا كان مظنون الاعتبار منحصرا فيما قام أماره واحده على حجيته، فإنه يعمل به فى تعيين المتبع و إن كان أضعف الظنون، لانه إذا إنسد باب العلم فى مسأله تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد و لم يجز الرجوع فيها إلى الاصول حتى الاحتياط، كما سيجئ، تعين الرجوع إلى الظن الموجود فى المسأله، فيؤخذ به، لما عرفت من أن كل مسأله إنسد فيها باب العلم و فرض عدم صحه الرجوع فيها إلى مقتضى الاصول، تعين بحكم العقل العمل بأى ظن وجد فى تلك المسأله.

الثالث: أن يتعدد الظنون فى مسأله تعيين المتبع بعد الانسداد بحيث يقوم كل واحد منها على إعتبار طائفه من الامارات كافيه فى الفقه.

لكن يكون هذه الظنون القائمه كلها فى مرتبه لا يكون إعتبار بعضها مضنونا.

فحينئذ إذا وجب بحكم مقدمات الانسداد فى مسأله تعيين المتبع الرجوع فيها إلى الظن فى الجمله و المفروض تساوى الظنون الموجوده فى تلك المسأله و عدم المرجح لبعضها،

وجب الاخذ بالكل بعد بطلان التخيير بالاجماع و تعسر ضبط البعض الذى لا يلزم العسر من الاحتياط فيه.

ثم على تقدير صحه تقرير الانسداد على وجه الكشف، فالذى ينبغى أن يقال: أن اللازم على هذا، أولا، هو الاقتصار على المتيقن من الظنون.

و هل يلحق به كل ما قام المتيقن على إعتباره؟ وجهان، أقواهما العدم، كما تقدم، إذ بناء على هذا التقرير لا نسلم كشف العقل بواسطه مقدمات الانسداد إلا عن إعتبار الظن

فى الجمله فى الفروع دون الاصول و الظن بحجيه الاماره الفلانيه ظن بالمسأله الاصوليه.

نعم مقتضى تقرير الدليل على وجه حكومه العقل أنه لا فرق بين تعلق الظن بالحكم الفرعى أو بحجيه طريق.

ثم إن كان القدر المتيقن كافيا فى الفقه، بمعنى أنه لا يلزم من العمل بالاصول فى مجاريها المحذور اللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات، فهو و إلا فالواجب الاخذ بما هو المتيقن من الامارات الباقيه الثابته بالنسبه إلى غيرها.

فإن كفى فى الفقه بالمعنى الذى ذكرنا فهو و إلا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبه و هكذا.

ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الامارات أو عدم كفايه ما هو القدر المتيقن مطلقا أو بالنسبه: فإن لم يكن على شئ منها أماره، فاللازم الاخذ بالكل، لبطلان التخيير بالاجماع و بطلان طرح الكل بالفرض و فقد المرجح، فتعين الجمع.

و إن قام على بعضها أماره: فإن كانت أماره واحده، كما إذا قامت الشهره على حجيه جمله من الامارات، كان اللازم الاخذ بها، لتعيين الرجوع إلى الشهره فى تعيين المتبع من بين الظنون و إن كانت امارات متعدده قامت كل واحده منها على حجيه ظن مع الحاجه إلى جميع تلك الظنون فى الفقه و عدم كفايه بعضها عمل بها.

و لا فرق حينئذ بين تساوى تلك الامارات القائمه من حيث الظن بالاعتبار و العدم و بين تفارتها فى ذلك.

و أما لو قامت كل واحده منها على مقدار من الامارات كاف فى الفقه: فإن لم تتفاوت الامارات القائمه فى الظن بالاعتبار وجب الاخذ بالكل، كالاماره الواحده لفقد المرجح و إن تفاوتت: فما قام متيقن أو مظنون الاعتبار على إعتباره يصير معينا لغيره، كما إذا قام الاجماع المنقول بناء على كونه مظنون الاعتبار

على حجيه أماره غير مظنون الاعتبار و قامت تلك الاماره، فإنها تتعين بذلك.

***** [۲۴۱] *****

هذا كله على تقدير كون دليل الانسداد كاشفا.

و أما، على ما هو المختار من كونه حاكما، فسيجئ الكلام فيه بعد الفراغ عن المعممات التى ذكروها لتعميم النتيجه، إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك، فاللازم على المجتهد أن يتأمل فى الامارات، حتى يعرف المتيقن منها حقيقه أو بالاضافه إلى غيرها و يحصل ما يمكن تحصيله من الامارات القائمه على حجيه تلك الامارات و يميز بين تلك الامارات القائمه من حيث التساوى و التفاوت من حيث الظن بحجيه بعضها من أماره أخرى و يعرف كفايه ما أحرز إعتباره من تلك الامارات و عدم كفايته فى الفقه.

و هذا يحتاج إلى سير مسائل الفقه إجمالا حتى يعرف أن القدر المتيقن من الاخبار، مثلا، لا يكفى فى الفقه بحيث يرجع، فى موارد خلت عن هذا الخبر، إلى الاصول التى يقتضيها الجهل بالحكم فى ذلك المورد.

فأنه إذا إنضم إليه قسم آخر من الخبر، لكونه متيقنا إضافيا، أو لكونه مظنون الاعتبار بظن متبع، هل يكفى أم لا؟ فليس له الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتى يعرف كفايه ما أحرزه من جهه اليقين أو الظن المتبع.

وفقنا الله للاجتهاد الذى هو أشد من طول الجهاد، بحق محمد و آله الامجاد.

الثانى من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفايه حيث إعترفوا - بعد تقسيم الظنون إلى مظنون الاعتبار و مشكوكه - و موهومه بأن مقتضى القاعده بعد إهمال النتيجه الاقتصار على مظنون الاعتبار، ثم على المشكوك، ثم يتسرى إلى الموهوم.

لكن الظنون المظنونه الاعتبار غير كافيه، إما بأنفسها، بناء على إنحصارها فى الاخبار الصحيحه بتزكيه عدلين

و إما لاجل العلم الاجمالى بمخالفه كثير من ظواهرها للمعانى الظاهره منها و وجود ما يظن منه ذلك فى الظنون المشكوكه الاعتبار.

فلا يجوز التمسک بتلک الظواهر، للعلم الاجمالى المذكور، فيكون حالها حال ظاهر الكتاب و السنه المتواتره فى عدم الوفاء بمعظم الاحكام.

فلا بد من التسرى، بمقتضى قاعده الانسداد و لزوم المحذور من الرجوع إلى الاصول، إلى الظنون المشكوكه الاعتبار التى دلت على إراده خلاف الظاهر فى ظواهر مظنون الاعتبار، فيعمل بما هو من مشكوک الاعتبار مخصص لعمومات مظنون الاعتبار و مقيد لاطلاقاته و قرائن لمجازاته.

فإذا وجب العلم بهذه الطائفه من مشكوک الاعتبار، ثبت وجوب العمل لغيرها مما ليس فيها معارضه لظواهر الامارات المظنونه الاعتبار، بالاجماع على عدم الفرق بين أفراد مشكوک

الاعتبار.

فإن أحدا لم يفرق بين الخبر الحسن المعارض لاطلاق الصحيح و بين خبر حسن آخر غير معارض لخبر صحيح، بل بالاولويه القطعيه.

لانه إذا وجب العمل بمشكوک الاعتبار الذى له معارضه لظاهر مظنون الاعتبار، فالعمل بما ليس له معارض أولى.

ثم نقول: إن فى ظواهر مشكوک الاعتبار موارد كثيره تعلم إجمالا بعدم إراده المعانى الظاهره و الكاشف عن ذلک ظنا هى الامارات الموهومه الاعتبار، فنعملا بتلک الامارات، ثم نعمل بباقى أفراد الموهوم الاعتبار بالاجماع المركب.

حيث أن أحدا لم يفرق بين الشهره المعارضه للخبر الحسن بالعموم و الخصوص و بين غير المعارض له، بل بالاولويه، كما عرفت.

أقول: الانصاف: أن التعميم بهذا الطريق أضعف من التخصيص بمظنون الاعتبار، لان هذا المعمم قد جمع ضعف القولين، حيث إعترف بأن مقتضى القاعده، لولا عدم الكفايه، الاقتصار على مظنون الاعتبار.

و قد عرفت أنه لا دليل على إعتبار مطلق الظن بالاعتبار إلا إذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند إنسداد باب

العلم.

و أما ما ذكره من التعميم لعدم الكفايه.

ففيه: أولا، أنه مبنى على زعم كون مظنون الاعتبار منحصرا فى الخبر الصحيح بتزكيه عدلين.

و ليس كذلك، بل الامارات الظنيه من الشهره و منا دل على إعتبار قول الثقه، مضافا إلى ما استفيد من سيره القدماء فى العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات و فى تشخيص أحوال الرواه، توجب الظن القوى بحجيه الخبر الصحيح بتزكيه عدل واحد و الخبر الموثق و الضعيف المنجبر بالشهره من حيث الروايه.

و من المعلوم كفايه ذلك و عدم لزوم محذور من الرجوع فى موارد فقد تلك الامارات إلى الاصول.

و ثانيا، أن العلم الاجمالى الذى إدعاه يرجع حاصله إلى العلم بمطابقه بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهه كشفها عن المرادات فى مظنونات الاعتبار.

و من المعلوم أن العمل بها لاجل ذلك لا يوجب التعدى إلى ما ليس فيه هذه العله، أعنى مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفه عن مرادات مظنونات الاعتبار، فإن العلم الاجمالى به وجود شهرات متعدده مقيده لاطلاقات الاخبار أو مخصصه لعموماتها لا يوجب التعدى إلى الشهرات الغير المزاحمه للاخبار بتقييد أو تخصيص، فضلا عن التسرى إلى الاستقراء و الاولويه.

و دعوى الاجماع لا يخفى ما فيها، لان الحكم بالحجيه فى القسم الاول لعله غير مطرده فى القسم الثانى حكم عقلى.

فعلم بعدم تعرض الامام - عليه السلام - له قولا و لا فعلا، إلا من باب تقرير

حكم العقل.

و المفروض عدم جريان حكم العقل فى غير مورد العله و هى وجود العلم الاجمالى.

و من ذلك: يعرف الكلام فى دعوى الاولويه، فإن المناط فى العمل بالقسم الاول إذا كان هو العمل الاجمالى، فكيف يتعدى إلى ما لا يوجد فيه المناط فضلا عن كونه أولى.

و كأن

متوهم الاجماع رأى أن أحدا من العلماء لم يفرق بين أفراد الخبر الحسن أو أفراد الشهره و لم يعلم أن الوجه عندهم ثبوت الدليل عليهما مطلقا أو نفيه كذلك، لانهم أهل الظنون الخاصه، بل لو ادعى الاجماع - على أن كل من عمل بجمله من الاخبار الحسان أو الشهرات لاجل العلم الاجمالى بمطابقه بعضها للواقع، لم يعمل بالباقى الخالى عن هذا العلم الاجمالى - كان فى محله.

الثالث من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا، طاب ثراه، من قاعده الاشتغال بناء على أن الثابت من دليل الانسداد العمل بالظن فى الجمله.

فإذا لم يكن قدر متيقن كاف فى الفقه وجب العمل بكل ظن.

و منع جريان قاعده الاشتغال هنا - لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل - فقد عرفت الجواب عنه فى بعض أجوبه الدليل الاول من أدله إعتبار الظن بالطريق.

و لكن فيه: أن قاعده الاشتغال فى مسأله العمل بالظن معارضه فى بعض الموارد بقاعده الاشتغال فى المسأله الفرعيه.

كما إذا اقتضى الاحتياط فى الفروع وجوب السوره و كان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها، فإنه يجب مراعاه قاعده الاحتياط فى الفروع و قراءه السوره لاحتمال وجوبها.

و لا ينافيه الاحتياط فى المسأله الاصوليه، لان الحكم الاصولى المعلوم بالاجمال - و هو وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب - معناه وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب و يكفى فيه أنه يقع الفعل لا على وجه الوجوب و لا تنافى بين الاحتياط بفعل السوره لاحتمال الوجوب و كونه لا على وجه الوجوب الواقعى.

و توضيح ذلك: أن معنى وجوب العمل بالظن وجوب تطبيق عمله عليه.

فإذا فرضنا أنه يدل على عدم وجوب شئ، فليس معنى وجوب العمل

به إلا أنه لا يتعين عليه ذلک الفعل.

فإذا إختار فعل ذلک فيجب أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب، كما لو لم يكن هذا الظن و كان غير واجب بمقتضى الاصل.

لا أنه يجب أن يقع على وجه عدم الوجوب، إذ لا يعتبر فى الافعال الغير الواجبه قصد عدم الوجوب.

نعم يجب التشرع و التدين بعدم الوجوب، سواء فعله أو

***** [۲۴۴] *****

تركه من باب وجوب التدين بجميع ما علم من الشرع.

و حينئذ فإذا تردد الظن الواجب العمل المذكور بين ظنون تعلقت بعدم وجوب أمور، فمعنى وجوب ملاحظه ذلک الظن المجمل المعلوم إجمالا وجوبه أن لا يكون فعله لهذه الامور على وجه الوجوب.

كما لو لم يكن هذه الظنون و كان هذه الامور مباحه بحكم الاصل و لذا يستحب الاحتياط و إتيان الفعل، لاحتمال أنه واجب.

ثم إذا فرض العلم الاجمالى من الخارج بوجوب أحد هذه الاشياء على وجه يجب الاحتياط و الجمع بين تلک الامور.

فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل واحد منها لاحتمال أن يكون هو الواجب.

و ما اقتضاه الظن القائم على عدم وجوبه من وجوب أن يكون فعله لا على وجه الوجوب باق بحاله.

لان الاحتياط فى الجميع لا يقتضى إتيان كل منها بعنوان الوجوب الواقعى، بل بعنوان أنه محتمل الوجوب.

و الظن القائم على عدم وجوبه لا يمنع من لزوم إتيانه على الوجه.

كما أنه لو فرضنا ظنا معتبرا معلوما بالتفصيل، كظاهر الكتاب، دل على عدم وجوب شئ لم يناف مؤداه لاستحباب الاتيان بهذا الشئ لاحتمال الوجوب، هذا.

و أما ما قرع سمعک - من تقديم قاعده الاحتياط فى المسأله الاصوليه على الاحتياط فى المسأله الفرعيه أو تعارضهما - فليس فى مثل المقام.

بل مثال الاول منهما ما إذا كان العمل بالاحتياط

فی المسأله الاصولیه مزیل للشک الموجب للاحتیاط فی المسأله الفرعیه.

کما إذا تردد الواجب بین القصر و الاتمام و دل علی أحدهما أماره من الامارات التی یعلم إجمالا بوجوب العمل ببعضها، فإنه إذا قلنا بوجوب العمل بهذه الامارات یصیر حجه معینه لاحدی الصلاتین.

إلا أن الاحتیاط فی المسأله الاصولیه إنما یقتضی إتیانها لا نفی غیرها.

فالصلاه الاخری حکمها حکم السوره فی عدم جواز إتیانها علی وجه الوجوب.

فلا تنافی وجوب إتیانها، لاحتمال الوجوب، فیصیر نظیر ما نحن فیه.

و أما الثانی و هو مورد المعارضه - فهو کما إذا علمنا إجمالا بحرمه شئ من بین أشیاء و دلت علی وجوب کل منها أمارات نعلم إجمالا بحجیه إحداهما، فإن مقتضی هذا وجوب الاتیان بالجمیع و مقتضی ذلک ترک الجمیع، فافهم.

و أما دعوی (أنه إذا ثبت وجوب العمل بکل ظن فی مقابل غیر الاحتیاط من الاصول وجب العمل به فی مقابل الاحتیاط للاجماع المرکب)، فقد عرفت شناعته.

فإن قلت: إذا عملنا فی مقابل الاحتیاط بکل ظن یقتضی التکلیف و عملنا فی مورد الاحتیاط

بالاحتیاط لزم العسر و الحرج، إذ یجمع حینئذ بین کل مظنون الوجوب و کل مشکوک الوجوب أو موهوم الوجوب مع کونه مطابقا للاحتیاط اللازم.

فإذا فرض لزوم العسر من مراعاه الاحتیاطین معا فی الفقه تعین دفعه بعدم وجوب الاحتیاط فی مقابل الظن.

فإذا فرض هذا الظن مجملا لزم العمل بکل ظن مما یقتضی الظن بالتکلیف إحتیاطا.

و أما الظنون المخالفه للاحتیاط اللازم فیعمل بها فرارا عن لزوم العسر.

قلت: دفع العسر یمکن بالعمل ببعضها، فما المعمم؟ فیرجع الامر إلی أن قاعده الاشتغال لا ینفع و لا یثمر فی الظنون المخالفه للاحتیاط، لانک عرفت أنه لا یثبت وجوب التسری إلیها فضلا عن التعمیم فیها،

لان التسرى إليها كان للزوم العسر، فافهم.

هذا كله على تقدير تقرير مقدمات دليل الانسداد على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن فى الجمله.

و قد عرفت أن التحقيق خلاف هذا التقرير و عرفت أيضا ما ينبغى سلوكه على تقدير تماميته من وجوب إعتبار المتيقن حقيقه أو بالاضافه، ثم ملاحظه مظنون الاعتبار بالتفصيل الذى تقدم فى آخر المعمم من المعممات الثلاثه.

و أما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومه العقل - بوجوب الاطاعه الظنيه و الفرار عن المخالفه الظنيه و أنه يقبح من الشارع تعالى إراده أزيد من ذلك - كما يقبح من المكلف الاكتفاء بما دون ذلك - فالتعميم و عدمه لا يتصور بالنسبه إلى الاسباب، لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الظنى بين الاسباب المحصله له.

كما لا فرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الجزمى بين أسبابه.

و إنما يتصور من حيث مرتبه الظن و وجوب الاقتصار على الظن القوى الذى يرتفع معه التحير عرفا.

بيان ذلك: أن الثابت من مقدمتى بقاء التكليف و عدم التمكن من العلم التفصيلى هو وجوب الامتثال الاجمالى بالاحتياط فى إتيان كل ما يحتمل الوجوب و ترك كل ما يحتمل الحرمه.

لكن المقدمه الثالثه النافيه للاحتياط إنما أبطلت وجوبه على وجه الموجبه الكليه بأن يحتاط فى كل واقعه قابله للاحتياط او يرجع إلى الاصل كذلك و من المعلوم أن إبطال الموجبه الكليه لا يستلزم صدق السالبه الكليه.

و حينئذ فلا يثبت من ذلك إلا وجوب العمل بالظن على خلاف الاحتياط و الاصول فى الجمله.

ثم إن العقل حاكم بأن الظن القوى الاطمينانى أقرب إلى العلم عند تعذره و أنه إذا لم يمكن القطع بإطاعه مراد الشارع و ترك ما يكرهه وجب

تحصيل ذلک بالظن الاقرب إلى العلم.

***** [۲۴۶] *****

و حينئذ فكل واقعه تقتضى الاحتياط الخاص بنفس المسأله أو الاحتياط العام من جهه كونها إحدى المسائل التى يقطع بتحقق التكليف فيها إن قام على خلاف مقتضى الاحتياط أماره ظنيه توجب الاطمينان بمطابقه الواقع، تركنا الاحتياط و أخذنا بها.

و كل واقعه ليست فيها أماره كذلک نعمل فيها بالاحتياط، سواء لم يوجد أماره أصلا كالوقائع المشكوكه أو كانت و لم تبلغ مرتبه الاطمينان.

و كل واقعه لم يمكن فيها الاحتياط تعين التخيير فى الاول و العمل بالظن فى الثانى و إن كان فى غايه الضعف، لان الموافقه الظنيه أولى من غيرها و المفروض عدم جريان البراءه و الاستصحاب، لانتقاضهما بالعلم الاجمالى.

فلم يبق من الاصول إلا التخيير و محله عدم رجحان أحد الاحتمالين و إلا فيؤخذ بالراجح.

و نتيجه هذا هو الاحتياط فى المشكوكات و المظنونات بالظن الغير الاطمينانى إن أمكن و إلا فبالاصول و العمل بالظن فى الوقائع المظنونه بالظن الاطمينانى.

فإذا علم المكلف قطع بأنه لم يترک القطع بالموافقه الغير الواجب على المكلف من جهه العسر إلا إلى الموافقه الاطمينانيه، فيكون مدار العمل على العلم بالبراءه و الظن الاطمينانى بها.

و أما مورد التخيير، فالعمل فيه على الظن الموجود فى المسأله و إن كان ضعيفا فهو خارج عن الكلام، لان العقل لا يحكم فيه بالاحتياط حتى يكون التنزل منه إلى شئ آخر، بل التخيير أو العمل بالظن الموجود تنزل من العلم التفصيلى إليهما بلا واسطه.

و إن شئت قلت: إن العمل فى الفقه فى مورد الانسداد على الظن الاطمينانى و مطلق الظن و التخيير، كل فى مورد خاص و هذا هو الذى يحكم به العقل المستقل.

و قد سبق لذلک مثال فى الخارج: و

هو ما إذا علمنا به وجود شياه محرمه فى قطيع و كان أقسام القطيع بحسب إحتمال كونها مصداقا للمحرمات خمسه، قسم منها يظن كونها محرمه بالظن القوى الاطمينانى، لا أن المحرم منحصر فيه و قسم منها يظن ذلك فيها بظن قريب من الشك و التحير و ثالث يشك فى كونها محرمه و قسم منها فى مقابل الظن الاول و قسم منها موهوما فى مقابل الظن الثانى. ثم فرضنا فى المشكوكات.

و هذا القسم من الموهومات ما يحتمل أن يكون واجب الارتكاب.

و حينئذ فمقتضى الاحتياط وجوب إجتناب الجميع مما لا يحتمل الوجب.

فإذا إنتفى وجوب الاحتياط لاجل العسر و احتيج إلى إرتكاب موهوم الحرمه كان إرتكاب الموهوم فى مقابل الظن الاطمينانى أولى من الكل، فيبنى على العمل به و يتخير فى المشكوك الذى يحتمل الوجوب و يعمل بمطلق الظن فى المظنون منه.

***** [۲۴۷] *****

لكنك خبير بأن هذا ليس من حجيه مطلق الظن و لا الظن الاطمينانى فى شئ، لان معنى حجيته أن يكون دليلا فى الفقه، بحيث يرجع فى موارد وجوده إليه لا إلى غيره و فى موارد عدمه إلى مقتضى الاصل الذى يقتضيه.

و الظن هنا ليس كذلك، إذ العمل، إما فى موارد وجوده، ففيما طابق منه الاحتياط فالعمل على الاحتياط، لا عليه، إذ لم يدل على ذلك مقدمات الانسداد و فيما خالف الاحتياط لا يعول عليه إلا بمقدار مخالفه الاحتياط لدفع العسر و إلا فلو فرض فيه جهه أخرى لم يكن معتبرا من تلك الجهه.

كما لو دار الامر بين شرطيه شئ و إباحته و إستحبابه فظن بإستحبابه، فإن لا يدل مقدمات دليل الانسداد إلا على عدم وجوب الاحتياط فى ذلك الشئ و الاخذ بالظن فى عدم وجوبه،

لا فی إثبات إستحبابه.

و أما فی موارد عدمه و هو الشک، فلا یجوز العمل إلا بالاحتیاط الکلی الحاصل من إحتمال کون الواقعه من موارد التکلیف المعلومه إجمالا و إن کان لا یقتضیه نفس المسأله.

کما إذا شک فی حرمه عصیر التمر او وجوب الاستقبال بالمحتضر، بل العمل علی هذا الوجه تبعیض فی الاحتیاط و طرحه فی بعض الموارد دفعا للحرج، ثم یعین العقل للطرح البعض الذی یکون وجود التکلیف فیها إحتمالا ضعیفا فی الغایه.

فإن قلت: إن العمل بالاحتیاط فی المشکوکات منضمه إلی المظنونات یوجب العسر فضلا عن إنضمام العمل به فی الموهومات المقابله للظن الغیر القوی، فیثبت وجوب العمل بمطلق الظن و وجوب الرجوع فی المشکوکات إلی مقتضی الاصل.

و هذا مساو فی المعنی لحجیه الظن المطلق و إن کان حقیقه تبعیضا فی الاحتیاط الکلی، لکنه لا یقدح بعد عدم الفرق فی العمل.

قلت: لا نسلم لزوم الحرج من مراعاه الاحتیاط فی المظنونات بالظن الغیر القوی فی نفی التکلیف فضلا عن لزومه من الاحتیاط فی المشکوکات فقط بعد الموهومات و ذلک، لان حصول الظن الاطمینانی فی الاخبار و غیرها غیر عزیز.

أما فی غیرها، فلانه کثیرا ما یحصل الاطمینان من الشهره و الاجماع و الاستقراء و الاولویه.

و أما الاخبار فلان الظن المبحوث عنه فی هذا المقام هو الظن بصدور المتن، هو یحصل غالبا من خبر من یوثق بصدقه و لو فی خصوص الروایه و إن لم یکن إمامیا او ثقه علی الاطلاق، إذ ربما یتسامح فی غیر الروایات بما لا یتسامح فیها.

و أما إحتمال الارسال، فمخالف لظاهر کلام الراوی و هو داخل فی ظواهر الالفاظ، فلا یعتبر

فیها إفاده الظن فضلا عن الاطمینانی منه.

فلو فرض عدم حصول الظن

بالصـدور لاجـل عـدم الظن بالاسـناد، لم يقـدح فى إعتبـار ذلـك الخبر، لان الجهه التى يعتبر فيها إفاده الظن الاطيمانى هو جهه صدق الراوى فى إخباره عمن يروى عنه.

و أما أن إخباره بلا واسطه فهو ظهور لفظى لا بأس بعدم إفادته للظن.

فيكون صدور المتن غير مظنون أصلا، لان النتيجه تابعه لاخس المقدمتين.

و بـالجمله، فـدعوى (كثره الظنون الاطمينانيه فى الاخبار و غيرها من الامارات بحيث لا يحتاج إلى ما دونها و لا يلزم من الرجوع فى الموارد الخاليه عنها إلى الاحتياط محذور و إن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبه الاطمينان)، قريبه جدا.

إلا أنه يحتاج إلى مزيد تتبع فى الروايات و أحوال الرواه و فتاوى العلماء.

و كيف كـان، فلاـ أرى الظن الاطمينانى الحاصل من الاخبار و غيرها من الامارات اقل عـددا من الاخبار المصـححه بعـدلين، بل لعل هذا أكثر.

ثم إن الظن الاطمينـانى من أمـاره أو أمـارات إذا تعلقت بحجيه أمـاره ظنيه كانت فى حكم الاطمينان و إن لم تفـده، بناء على ما تقـدم من عـدم الفرق بين الظن بالحكم و الظن بالطريق، إلا أن يـدعى مـدع قلتها بالنسـبه إلى نفسه، لعـدم الاطمينان له غالبا من الامارات القويه و عدم ثبوت حجيه أماره بها أيضا.

و حينئذ فيتعين فى حقه التعدى منه إلى مطلق الظن.

و أما العمل فى المشكوكات بما يقتضيه الاصل فى المورد، فلم يثبت، بل اللازم بقاؤه على الاحتياط نظرا إلى كون المشكوكات من المحتملات التى يعلم إجمالا بتحقق التكليف فيها وجوبا و تحريما.

و لا عسر فى الاحتياط فيها نظرا إلى قله ألمشكوكات، لان أغلب المسائل يحصل فيها الظن باحد الطرفين، كما لا يخفى.

مع أن الفرق بين الاحتياط فى جميعها و العمل بالاصول الجاريه فى خصوص مواردها

إنما يظهر فى الاصول المخالفه للاحتياط.

و لا ريب أن العسر لا يحدث بالاحتياط فيها، خصوصا مع كون مقتضى الاحتياط فى شبهه التحريم الترك و هو غير موجب للعسر.

و حينئذ فلا يثبت المدعى من حجيه الظن و كونه دليلا بحيث يرجع فى موارد عدمه إلى الاصل، بل يثبت عدم وجوب الاحتياط فى المظنونات.

و الحاصل: أن العمل بالظن من باب الاحتياط لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكلى الثابت بمقتضى العلم الاجمالى فى الوقائع.

نعم لو ثبت بحكم العقل أن الظن عند إنسداد باب العلم مرجعه فى الاحكام الشرعيه نفيا

***** [۲۴۹] *****

و إثباتا، كالعلم، إنقلب التكليف إلى الظن و حكمنا بأن الشارع لا يريد إلا الامتثال الظنى.

و حيث لا ظن كما فى المشكوكات، فالمرجع إلى الاصول الموجوده فى خصوصيات المقام.

فيكون كما لو إنفتح باب العلم أو الظن الخاص، فيصير لزوم العسر حكمه فى عدم ملاحظه الشارع العلم الاجمالى فى الامتثال بعد تعذر التفصيلى، لا عله حتى يدور الحكم مدارها.

و لكن الانصاف: أن المقدمات المذكوره لا تنتج هذه النتيجه، كما يظهر لمن راجعها و تأملها.

نعم لو ثبت أن الاحتياط فى المشكوكات يوجب العسر ثبتت النتيجه المذكوره، لكن عرفت فساد دعواه فى الغايه.

كدعوى أن العلم الاجمالى المقتضى للاحتياط الكلى إنما هو فى موارد الامارات دون المشكوكات، فلا مقتضى فيها للعدول عما يقتضيه الاصول الخاصه فى مواردها، فإن هذه الدعوه يكذبها ثبوت العلم الاجمالى بالتكليف الالزامى قبل إستقصاء الامارات، بل قبل الاطلاع عليها و قد مر تضعيفه سابقا، فتأمل فيه، فإن إدعاء ذلك ليس كل البعيد.

ثم إن نظير هذا الاشكال الوارد فى المشكوكات من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن إلى الاصول العمليه وارد فيها، من حيث الرجوع فيها بعد العمل

بالظن إلى الاصول اللفظيه الجاريه فى ظواهر الكتاب و السنه المتواتره و الاخبار المتيقن كونها ظنونا خاصه.

توضيحه: أن مقدمات دليل الانسداد تقتضى إثبات عدم جواز العمل بأكثر تلك الظواهر، للعلم الاجمالى بمخالفه ظواهرها فى كثير من الموارد، فتصير مجمله لا تصلح للاستدلال.

فإذا فرضنا رجوع الامر إلى ترك الاحتياط فى المظنونات أو فى المشكوكات أيضا و جواز العمل بالظن المخالف للاحتياط و بالاصل المخالف للاحتياط، فما الذى أخرج تلك الظواهر عن الاجمال حتى يصح بها الاستدلال فى المشكوكات، إذ لم يثبت كون الظن مرجعا، كالعلم، بحيث يكفى فى الرجوع إلى الظواهر عدم الظن بالمخالفه.

مثلا إذا أردنا التمسك ب (أوفوا بالعقود)، لاثبات صحه عقد إنعقدت أماره، كالشهره أو الاجماع المنقول، على فساده.

قيل: لا يجوز التمسك بعمومه، للعلم الاجمالى بخروج كثير من العقود من هذا العموم لا نعلم تفصيلها.

ثم إذا ثبت وجوب العمل بالظن من جهه عدم إمكان الاحتياط فى بعض الموارد و كون الاحتياط فى جميع موارد إمكانه مستلزما للحرج، فإذا شك فى صحه عقد لم يقم على حكمه أماره

ظنيه، قيل: إن الواجب الرجوع إلى عموم الايه.

و لا يخفى أن إجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظن فيه بعدم التكليف.

و دفع هذا - كالاشكال السابق - منحصر فى أن يكون نتيجه دليل الانسداد حجيه الظن كالعلم، ليرتفع الاجمال فى الظواهر، لقيامه فى كثير من مواردها من جهه ارتفاع العلم الاجمالى، كما لو علم تفصيلا بعض تلك الموارد، بحيث لا يبقى علم إجمالا فى الباقى، أو يدعى أن العلم الاجمالى الحاصل فى تلك الظواهر إنما هو بملاحظه موارد الامارات، فلا يقدح فى المشكوكات، سواء ثبت حجيه الظن أم لا.

و أنت خبير بأن

دعوى النتيجه على الوجه المذكور يكذبها مقدمات دليل الانسداد.

و دعوى: (إختصاص المعلوم إجمالا ـ من مخالفه الظواهر بموارد الامارات)، مضعفه بأن هذا العلم حاصل من دون ملاحظه الامارات و مواردها.

و قد تقدم أن المعيار فى دخول طائفه من المحتملات فى أطراف العلم الاجمالى لنراعى فيها حكمه و عدم دخولها هو تبديل طائفه من محتملات المعلوم لها دخل فى العلم الاجمالى بهذه الطائفه المشكوك دخولها.

فإن حصل العلم الاجمالى كانت من أطراف العلم و إلا فلا.

و قد يدفع الاشكالان بدعوى قيام الاجماع بل الضروره على أن المرجع فى المشكوكات إلى العمل بالاصول اللفظيه إن كانت و إلا فإلى الاصول العمليه.

و فيه: أن هذا الاجماع مع ملاحظه الاصول فى أنفسها و أما مع طرو العلم الاجمالى بمخالفت ها فى كثير من الموارد غايه الكثره، فالاجماع، على سقوط العمل بالاصول مطلقا، لا على ثبوته.

ثم إن هذا العلم الاجمالى و إن كان حاصلا لكل أحد قبل تمييز الادله عن غيرها، إلا أن من تعينت له الادله و قام الدليل القطعى عنده على بعض الظنون عمل بمؤداها و صار المعلوم بالاجمال عنده معلوما بالتفصيل.

كما إذا نصب أماره طريقا لتعيين المحرمات فى القطيع الذى علم بحرمه كثير من شياهها، فإنه يعمل بمقتضى الاماره، ثم يرجع فى مورد فقدها إلى أصاله الحل، لان المعلوم إجمالا صار معلوما بالتفصيل.

و الحرام الزائد عليه غير معلوم التحقق فى أول الامر.

و أما من لم يقم عنده الدليل على أماره، إلا أنه ثبت له عدم وجوب الاحتياط و العمل بالامارات، لا من حيث أنها أدله، بل من حيث أنها مخالفه للاحتياط و ترك الاحتياط فيها موجب لاندفاع العسر، فلا دافع لذلك العلم الاجمالى لهذا الشخص بالنسبه إلى المشكوكات.

فعلم مما ذكرنا

أن مقدمات دليل الانسداد على تقرير الحكومه و إن كانت تامه فى الانتاج إلا

***** [۲۵۱] *****

أن نتيجتها لا تفى بالمقصود من حجيه الظن و جعله كالعلم أو كالظن الخاص.

و أما على تقرير الكشف فالمستنتج منها و إن كان عين المقصود إلا أن الاشكال و النظر بل المنع فى إستنتاج تلك النتيجه.

فإن كنت تقدر على إثبات حجيه قسم من الخبر لا يلزم من الاقتصار عليه محذور، كان احسن و إلا فلا تتعد على تقرير الكشف عما ذكرناه من المسلك فى آخره و على تقدير الحكومه ما بينا هنا أيضا من الاقتصار فى مقابل الاحتياط على الظن الاطمينانى بالحكم أو بطريقيه أماره دلت على الحكم و إن لم تفد إطمينانا، بل و لا ظنا، بناء على ما عرفت مسلكنا المتقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم و الظن بالطريق.

و أما فى ما لا يمكن الاحتياط فالمتبع فيه - بناء على ما تقدم فى المقدمات من سقوط الاصول عن الاعتبار، للعلم الاجمالى بمخالفه الواقع فيها - هو مطلق الظن إن وجد و إلا فالتخيير.

و حاصل الامر عدم رفع اليد عن الاحتياط فى الدين مهما أمكن إلا مع الاطمينان بخلافه.

و عليك بمراجعه ما قدمنا من الامارات على حجيه الاخبار، عساك تظفر فيها بأمارات توجب الاطمينان بوجوب العمل بخبر الثقه عرفا إذا أفاد الظن و إن لم يفد الاطمينان.

بل لعلك تظفر فيها بخبر مصحح بعدلين مطابق لعمل المشهور مفيد للاطمينان، يدل على حجيه المصحح بواحد عدل، نظرا إلى حجيه قول الثقه المعدل فى تعديله، فيصير بمنزله المعدل بعدلين حتى يكون المصحح بعدل واحد متبعا، بناء على دليل الانسداد بكلا تقريريه، لان المفروض حصول الاطمينان من الخبر القائم على حجيه قول

الثقه المعدل المستلزم لحجيه المصحح بعدل واحد، بناء على شمول دليل إعتبار خبر الثقه للتعديلات، فيقضى به تقرير الحكومه و كون مثله متيقن الاعتبار من بين الامارات فيقضى به تقرير الكشف.

المقام الثالث: تعميم الظن على تقرير الكشف أو على تقرير الحكومه

المقام الثالث: تعميم الظن على تقرير الكشف أو على تقرير الحكومه

فى أنه إذا بنى على تعميم الظن، فإن كان التعميم على تقرير الكشف، بأن يكون مقدمات الانسداد كاشفه عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن فى الجمله ثم تعميمه بإحدى المعممات المتقدمه، فلاـ إشكال من جهه العلم بخروج القياس عن هذا العموم، لعدم جريان المعمم فيه بعد وجود الدليل على حرمه العمل به، فيكون التعميم بالنسبه إلى ما عداه، كما لا يخفى على من راجع المعممات المتقدمه.

و أما على تقرير الحكومه، بأن يكون مقدمات الدليل موجبه لحكومه العقل بقبح إراده الشارع ما عدا الظن و قبح إكتفاء المكلف على ما دونه، فيشكل توجيه خروج القياس و كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للاطاعه و المعصيه و يقبح عن الآمر و المأمور التعدى عنه.

و مع ذلك يحصل الظن او خصوص الاطمينان من القايس و لا يجوز الشارع العمل به.

فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمينان لو فرض ممكنا جرى فى غير القياس فلا يكون العقل مستقلا، إذ لعله نهى عن اماره، مثل ما نهى عن القياس بل و أزيد و اختفى علينا.

و لا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع، إذ إحتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه.

و هذا من أفراد ما إشتهر من أن الدليل العقلى لا يقبح التخصيص و منشأه لزوم التناقض.

و لا يندفع إلا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجا عن الموضوع

و هو التخصص.

و عدم التناقض فى تخصيص العمومات اللفظيه إنما هو لكون العموم صوريا، فلا يلزم إلا التناقض الصورى.

***** [۲۵۳] *****

ثم إن الاشكال هنا فى مقامين:

أحدهما فى خروج مثل القياس و أمثاله مما نقطع بعدم إعتباره.

الثانى فى حكم الظن الذى قام على عدم إعتباره ظن آخر، حيث أن الظن المانع و الممنوع متساويان فى الدخول تحت دليل الانسداد و لا يجوز العمل بهما، فهل يطرحان أو يرجح المانع أو الممنوع منه أو يرجع إلى الترجيح؟ وجوه بل أقوال.

أما المقام الاول [وهو خروج القياس و أمثاله مما نقطع بعدم إعتباره]

فقد قيل فى توجيهه أمور:

الاول:

ما مال إليه أو قال به بعض، من منع حرمه العمل بالقياس فى أمثال زماننا.

و توجيهه، بتوضيح منا، أن الدليل على الحرمه إن كان هى الاخبار المتواتره معنى فى الحرمه، فلا ريب أن بعض تلك الاخبار فى مقابله معاصرى الائمه، صلوات الله عليهم، من العامه التاركين للثقلين، حيث تركوا الثقل الاصغر الذى عنده علم الثقل الاكبر و رجعوا إلى إجتهاداتهم و آرائهم، فقاسوا و استحسنوا و ضلوا و أضلوا.

و إليهم أشار النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، فى بيان من يأتى من بعده من الاقوام.

فقال: (برهه يعملون بالقياس).

و الامير، صلوات الله عليه، بما معناه: (إن قوما تفلتت عنهم الاحاديث أن يحفظوها و أعوزتهم النصوص أن يعوها فتمسكوا بآرائهم)، إلى آخر الروايه.

و بعض منها إنما يدل على الحرمه من حيث أنه ظن لا يغنى من الحق شيئا.

***** [۲۵۴] *****

و بعض منها يدل على الحرمه من حيث إستلزامه لابطال الدين و محق السنه، لاستلزامه الوقوع غالبا فى خلاف الواقع.

و بعض منها يدل على الحرمه و وجوب التوقف إذا لم يوجد ما عداه و

لازمه الاختصاص بصوره التمكن من إزاله التوقف، لاجل العمل بالرجوع إلى أئمه الهدى، عليهم السلام ، أو بصوره ما إذا كانت المسأله من غير العمليات أو نحو ذلك.

و لا يخفى أن شيئا من الاخبار الوارده على أحد هذه الوجوه المتقدمه، لا يدل على حرمه العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموما أو خصوصا عن النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، أو أحد أمنائه، صلوات الله عليهم أجمعين، مع عدم التمكن من تحصيل العلم به و لا الطريق الشرعى و دوران الامر بين العمل بما يظن أنه صدر منهم عليهم السلام و العمل بما يظن أن خلافه صدر منهم عليهم السلام ، كمقتضى الاصول المخالفه للقياس فى موارده أو الامارات المعارضه له و ما ذكرنا واضح على من راعى الانصاف و جانب الاعتساف.

و إن كان الدليل هو الاجماع بل الضروره عند علماء المذهب، كما ادعى، فنقول: إنه كذلك، إلا أن دعوى الاجماع على الحرمه فى كل زمان ممنوعه.

ألا ترى أنه لو فرض – و العياذ بالله – إنسداد باب الظن من الطرق السمعيه لعامه المكلفين أو لمكلف واحد بإعتبار ما سنح له من البعد عن بلاد الاسلام، فهل تقول: إنه يحرم عليه العمل بما يظن بواسطه القياس أنه الحكم الشرعى المتداول بين المتشرعه و أنه مخير بين العمل به و العمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم، ثم تدعى الضروره على ما ادعيته من الحرمه، حاشاك.

و دعوى: (الفرق بين زماننا هذا و زمان إنطماس جميع الامارات السمعيه) ممنوعه، لان المفروض أن الامارات السمعيه الموجوده بأيدينا لم يثبت كونها متقدمه فى نظر الشارع على القياس، لان تقدمها على القياس إن كان لخصوصيه فيها، فالمفروض بعد إنسداد

باب الظن الخاص عدم ثبوت خصوصيه فيها و احتمالها بل ظنها لا يجدى، بل نفرض الكلام فيما إذا قطعنا بأن الشارع لم ينصب تلك الامارات بالخصوص و إن كان لخصوصيه فى القياس أوجبت كونه دونها فى المرتبه، فليس الكلام إلا فى ذلك.

و كيف كان، فدعوى الاجماع و الضروره فى ذلك فى الجمله مسلمه و أما كليته فلا و هذه الدعوى ليست بأولى من دعوى السيد ضروره المذهب على حرمه العمل باخبار الآحاد.

لكن الانصاف: أن إطلاق بعض الاخبار و جميع معاقد الاجماعات يوجب الظن المتاخم

للعلم، بل العلم بأنه ليس مما يركن إليه فى الدين مع وجود الامارات السمعيه.

فهو حينئذ مما قام الدليل على عدم حجيته، بل العمل بالقياس المفيد للظن فى مقابل الخبر الصحيح، كما هو لازم القول بدخول القياس فى مطلق الظن المحكوم بحجيته، ضرورى البطلن فى المذهب.

الثانى: منع إفاده القياس للظن، خصوصا بعد ملاحظه أن الشارع جمع فى الحكم بين ما يتراء ى متخالفه و فرق بين ما يتخيل متوالفه.

و كفاك فى هذا عموم ما ورد من: (أن دين الله لا يصاب بالعقول و أن السنه إذا قيست محق الدين و أنه لا شئ أبعد عن عقول الرجال من دين الله) و غيرها، مما دل على غلبه مخالفه الواقع فى العمل بالقياس و خصوص روايه أبان بن تغلب الوارده فى ديه أصابع الرجل و المرأه الاتيه.

و فيه: أن منع حصول الظن من القياس فى بعض الاحيان مكابره مع الوجدان.

و أما كثره تفريق الشارع بين المؤتلفات و تأليفه بين المختلفات، فلا يؤثر فى منع الظن، لان هذه الموارد بالنسبه إلى موارد الجمع بين المؤتلفات أقل قليل.

نعم الانصاف أن ما ذكر من الاخبار فى

منع العمل بالقياس موهن قوی يوجب غالبا إرتفاع الظن الحاصل منه فی بادی النظر.

و أما منعه عن ذلک دائما فلا، کيف؟ و قد يحصل من القياس القطع و هو المسمی عندهم بتنقيح المناط القطعی.

و أيضا فالاولويه الاعتباريه من أقسام القياس و من المعلوم إفادتها للظن، لا ريب أن منشأ الظن فيها هو إستنباط المناط ظنا و أما آکديته فی الفرع فلا مدخل له فی حصول الظن.

الثالث: أن باب العلم فی مورد القياس و مثله مفتوح، للعلم بأن الشارع أرجعنا فی هذه الموارد إلی الاصول اللفظيه أو العمليه، فلا يقضتی دليل الانسداد إعتبار ظن القياس فی موارده.

و فيه: أن هذا العلم إنما حصل من جهه النهی عن القياس.

و لا کلام فی وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع، إنما الکلام فی توجيه صحه منع الشارع عن العمل به، مع أن موارده و موارد سائر الامارات متساويه.

فإن أمکن منع الشارع عن العمل بالقياس أمکن ذلک فی أماره أخری، فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن و قبح الاکتفاء بغيره من المکلف.

و قد تقدم أنه لولا ـ ثبوت القبح فی التکليف بالخلاف لم يستقل العقل بتعين العمل بالظن، إذ لا مانع عقلا عن وقوع الفعل الممکن ذاتا من الحکيم إلا قبحه.

و الحاصل: ان الانفتاح المدعی إن کان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض.

***** [۲۵۶] *****

و إن کان بملاحظه منع الشارع، فالاشکال. فی صحه المنع و مجامعته مع إستقلال العقل بوجوب العمل بالظن.

فالکلام هنا فی توجيه المنع، لا فی تحققه.

الرابع: أن مقدمات دليل الانسداد، أعنی إنسداد باب العلم مع العلم ببقاء التکليف، إنما توجب جواز العمل بما يفيد الظن فی نفسه و مع قطع النظر عما يفيد ظنا أقوی.

و

بالجمله هى تدل على حجيه الادله الظنيه دون مطلق الظن النفس الامرى.

و الاول أمر قابل للاستثناء، إذ يصح أن يقال: (إنه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه و يدل على مراد الشارع ظنا إلا الدليل الفلانى و بعد إخراج ما خرج عن ذلك يكون باقى الادله المفيده للظن حجه معتبره.

فإذا تعارضت تلك الادله لزم الاخذ بما هو الاقوى و ترك ما هو الاضعف، فالمعتبر حينئذ هو الظن بالواقع و يكون مفاد الاقوى حنيئذ ظنا و الاضعف و هما، فيؤخذ بالظن و يترك غيره)، إنتهى.

أقول: كأن غرضه، بعد فرض جعل الاصول من باب الظن و عدم وجوب العمل بالاحتياط، أن انسداد باب العلم فى الوقائع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلاالرجوع إلى طائفه من الامارات الظنيه.

و هذه القضيه يمكن أن تكون مهمله و يكون القياس خارجا عن حكمها، لا أن العقل يحكم بعمومها و يخرج الشارع القياس، لان هذا عين ما فر منه من الاشكال.

فإذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم، فلا بد من إعمال الباقى فى مواردها.

فإذا وجد فى مورد أصل و أماره - و المفروض أن الاصل لا يفيد الظن فى مقابل الاماره - وجب الاخذ بها.

و إذا فرض خلو المورد عن الاماره أخذ بالاصل، لانه يوجب الظن بمقتضاه.

و بهذا التقرير يجوز منع الشارع عن القياس.

بخلاف ما لو قررنا دليل الانسداد على وجه يقتضى الرجوع فى كل مسأله إلى الظن الموجود فيها.

فإن هذه القضيه لا تقبل الاهمال و لا التخصيص، إذ ليس فى كل مسأله إلا ظن واحد.

و هذا معنى قوله فى مقام آخر: (إن القياس مستثنى من الادله الظنيه، لا أن الظن القياسى مستثنى من مطلق الظن).

و المراد بالاستثناء هنا إخراج ما

لولاه لكان قابلا للدخول، لا داخلا بالفعل و إلا لم يصح بالنسبه إلى المهمله.

هذا غايه ما يخطر بالبال فى كشف مراده.

و فيه: أن نتيجه المقدمات المذكوره لا تتغير بتقريرها على وجه دون وجه، فإن مرجع ما ذكر من

***** [۲۵۷] *****

الحكم بوجوب الرجوع إلى الامارات الظنيه فى الجمله إلى العمل بالظن فى الجمله، إذ ليس لذات الاماره مدخليه فى الحجيه فى لحاظ العقل و المناط هو وصف الظن، سواء اعتبر مطلقا أو على وجه الاهمال.

و قد تقدم:

أن النتيجه على تقدير الحكومه ليست مهمله، بل هى معينه للظن الاطمينانى مع الكفايه و مع عدمها فمطلق الظن و على كلا التقديرين لا وجه لاخراج القياس و أما على تقرير الكشف فهى مهمله لا يشكل معها خروج القياس.

إذ الاشكال مبنى على عدم الاهمال و عموم النتيجه، كما عرفت.

الخامس: أن دليل الانسداد إنما يثبت حجيه الظن الذى لم يقم على عدم حجيته دليل. فخروج القياس على وجه التخصص دون التخصيص.

توضيح ذلك: أن العقل إنما يحكم بإعتبار الظن عدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم فى مقام الامتثال، لان البراءه الظنيه تقوم مقام العلميه.

أما إذا حصل بواسطه منع الشارع القطع بعدم البراءه بالعمل بالقياس، فلا يبقى براءه ظنيه حتى يحكم العقل بوجوبها.

و استوضح ذلك من حكم العقل بحرمه العلم بالظن و طرح الاحتمال الموهوم عند إنفتاح باب العلم فى المسأله، كما تقدم نظيره فى تقرير اصاله حرمه العمل بالظن.

فإذا فرض قيام الدليل من الشارع على إعتبار ظن و وجوب العمل به، فإن هذا لا يكون تخصيصا فى حكم العقل بحرمه العمل بالظن، لان حرمه العمل بالظن مع التمكن إنما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمى مع التمكن من العلمى.

فإذا فرض الدليل على إعتبار

ظن و وجوب العمـل به صار الامتثال فى العمل بمؤداه علميا، فلا يشـمله حكم العقل بقبـح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمى، فما نحن فيه على العكس من ذلك.

و فيه: أنك قد عرفت عند التكلم فى مذهب إبن قبه أن التعبد بالظن من التمكن من العلم على وجهين:

أحـدهما: على وجه الطريقيه بحيث لاـ يلاحظ الشارع فى أمره عـدا كون الظن إنكشافا ظنيا للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا مصلحه الواقع على تقدير المطابقه.

و الثانى: على وجه يكون فى سلوكه مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع الفائته على تقدير مخالفه الظن الواقع.

و قـد عرفت أن الامر بالعمل بالظن مع التمكن من العلم على الوجه الاول قبيـح جدا، لانه مخالف لحكم العقل بعدم الاكتفاء فى الوصول إلى الواقع بسلوك طريق ظنى يحتمل الافضاء إلى

***** [۲۵۸] *****

خلاف الواقع. نعم إنما يصح التعبد على الوجه الثانى.

فنقول: إن الامر فيما نحن فيه كذلك، فإنه بعدما حكم العقل بإنحصار الامتثال عند فقد العلم فى سلوك الطريق الظنى.

فنهى الشارع عن العمل ببعض الظنون إن كان على وجه الطريقيه، بأن نهى عنـد فقـد العلم عن سـلوك هذا الطريق من حيث أنه ظن يحتمل فيه الخطأ، فهو قبيح، لانه معرض لفوات الواقع فينتقض به الغرض.

كما كان يلزم ذلک من المر بسـلوكه على وجه الطريقيه عنـد التمكن من العلم، لان حال الظن عنـد الانسـداد من حيث الطريقيه حال العلم مع الانفتاح لا يجوز النهى عنه من هذه الحيثيه فى الاول، كما لا يجوز الامر به فى الثانى.

فـالنهى عنه و إن كـان مخرجـا للعمـل به عن ظن البراءه إلى القطع بعـدمها إلا أن الكلام فى جواز هـذا النهى، لما عرفت من أنه قبيح.

و إن كان على

وجه يكشف النهى عن وجود مفسده فى العمل بهذا الظن يغلب على مفسده مخالفه الواقع اللازمه عند طرحه، فهذا و إن كان جائز حسنا، نظير الامر به على هذا الوجه مع الانفتاح، فهذا يرجع إلى ما سنذكره.

السادس: و هو الذى إخترناه سابقا.

و حاصله: أن النهى يكشف عن وجود مفسده غالبه على المصلحه الواقعيه المدركه على تقدير العمل به.

فالنهى عن الظنون الخاصه فى مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد، نظير الامر بالظنون الخاصه فى مقابل حكم العقل بحرمه العمل بالظن مع الانفتاح.

فإن قلت: إذا بنى على ذلك، فكل ظن من الظنون يحتمل أن يكون فى العمل به مفسده كذلك قلت: نعم و لكن إحتمال المفسده لا يقدح فى حكم العقل بوجوب سلوك طريق يظن معه بالبراءه عند الانسداد.

كما أن إحتمال وجود المصلحه المتداركه لمصلحه الواقع فى ظن لا يقدح فى حكم العقل بحرمه العمل بالظن مع الانفتاح و قد تقدم، فى آخر مقدمات الانسداد، أن العقل مستقل بوجوب العمل بالظن مع إنسداد باب العلم.

و لا إعتبار بإحتمال كون شئ آخر هو المتعبد به غير الظن، إذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل سوى الشك فى البراءه أو توهمها و لا يجوز العدول عن البراءه الظنيه إليهما.

و هذا الوجه و إن كان حسنا و قد إخترناه سابقا، إلا أن ظاهر أكثر الاخبار الناهيه عن القياس أنه لا مفسده فيه إلا الوقوع فى خلاف الواقع و إن كان بعضها ساكتا عن ذلك و بعضها ظاهرا فى

ثبوت المفسده الذاتيه، إلا أن دلاله الاكثر أظهر. فهى الحاكمه على غيرها، كما يظهر لمن راجع الجميع.

فالنهى راجع إلى سلوكه من باب الطريقيه و قد عرفت الاشكال فى النهى

على هذا الوجه.

إلاـ أن يقـال: إن النواهى اللفظيه عن العمـل بالقيـاس من حيث الطريقيه لاـ بـد من حملهـا فى مقابـل العقل المسـتقل على صوره إنفتاح باب العلم بالرجوع إلى الائمه عليهم السلام.

و الادله القطعيه منها كالاجماع المنعقد على حرمه العمل به حتى مع الانسداد لا وجه له غير المفسده الذاتيه.

كما أنه إذا قام دليل على حجيه الظن مع التمكن من العلم، نحمله على وجود المصلحه المتداركه لمخالفه الواقع، لان حمله على العمل من حيث الطريقيه مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره.

الوجه السابع: هو أن خصوصيه القياس من بين سائر الامارات هى غلبه مخالفت ها للواقع.

كما يشـهد به قوله عليه السـلام : (إن السـنه إذا قيست محق الدين) و قوله: (كان ما يفسده أكثر مما يصـلحه) و قوله: (ليس شـئ أبعد عن عقول الرجال من دين الله) و غير ذلك.

و هـذا المعنى لمـا خفى على العقـل الحـاكم بوجوب سـلوك الطرق الظنيه عنـد فقـد العلم، فهو إنمـا يحكم بهـا لاـدراك أكـثر الواقعيات المجهوله بها.

فإذا كشف الشارع عن حال القياس و تبين عند العقل حال القياس فيحكم حكما إجماليا بعدم جواز الركون إليه.

نعم إذا حصـل الظن منه فى خصوص مورد، لا يحكم بترجيـح غيره عليه فى مقام البراءه عن الواقع، لكن يصـح للشارع المنع عنه تعبدا بحيث يظهر منه: أنى ما أريد الواقعيات التى تضـمنها، فإن الظن ليس كالعلم فى عدم جواز تكليف الشخص بتركه و الاخذ بغيره و حينئذ فالمحسن لنهى الشارع عن سلوكه على وجه الطريقيه كونه فى علم الشارع مؤديا فى الغالب إلى مخالفه الواقع.

و الحاصل: أن قبح النهى عن العمل بالقياس على وجه الطريقيه إما أن يكون لغلبه الوقوع فى خلاف الواقع

مع طرحه فينا فى الغرض و أما أن يكون لاجل قبح ذلك فى نظر الظان، حيث أن مقتضى القياس أقرب فى نظره إلى الواقع، فالنهى عنه نقض لغرضه فى نظر الظان.

أما الوجه الاول، فهو مفقود فى المقام، لان المفروض غلبه مخالفته للواقع.

و أما الوجه الثانى، فهو غير قبيح بعد إمكان حمل الظان النهى فى ذلك المورد الشخصى على عدم إراده الواقع منه فى هذه المسأله و لو لاجل إطراد الحكم.

ألا ترى أنه يصح أن يقول الشارع للوسواسى القاطع بنجاسه ثوبه: (ما أريد منك الصلاه بطهاره الثوب) و إن كان ثوبه فى الواقع نجسا، حسما لماده وسواسه.

و نظيره: أن الوالد إذا أقام ولده الصغير فى دكانه فى مكانه و علم منه أنه يبيع أجناسه بحسب ظنونه القاصره، صح له منعه عن العمل بظنه.

و يكون منعه فى الواقع لاجل عدم الخساره فى البيع و يكون هذا النهى فى نظر الصبى به وجود النفع فى المعامله الشخصيه إقداما منه و رضى بالخساره و ترك العمل بما يظنه نفعا، لئلا يقع فى الخساره فى مقامات أخر، فإن حصول الظن الشخصى بالنفع تفصيلا فى بعض الموارد لا ينافى علمه بأن العمل بالظن القياسى منه و من غيره فى هذا المورد و فى غيره يوجب الوقوع غالبا فى مخالفه الواقع.

و لذا علمنا ذلك من الاخبار المتواتره معنى مع حصول الظن الشخصى فى الموارد منه، إلا أنه كل مورد حصل الظن، نقول بحسب ظننا إنه ليس من موارد التخلف.

فنحمل عموم نهى الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده عن الواقع و إغماضه عن الواقع فى موارد مطابقه القياس، لئلا يقع فى مفسده تخلفه عن الواقع فى أكثر الموارد.

هذا جمله

ما حضرنی من نفسی و من غیری فی دفع الاشکال و علیک بالتأمل فی هذا المجال و الله العالم بحقیقه الحال.

***** [۲۶۱] *****

المقام الثانی: فیما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن علی حرمه العمل ببعضها بالخصوص

لا- علی عدم الدلیل علی إعتباره فیخرج مثل الشره القائمه علی عدم حجیه الشهره، لان مرجعها إلی إنعقاد الشهره علی عدم الدلیل علی حجیه الشهره و بقائها تحت الاصل.

و فی وجوب العمل بالظن الممنوع أو المانع أو الاقوی منهما أو التساقط وجوه بل أقوال.

ذهب بعض مشایخنا إلی الاول، بناء علی ما عرفت سابقا، من بناء غیر واحد منهم علی أن دلیل الانسداد لا یثبت إعتبار الظن فی المسائل الاصولیه التی منها مساله حجیه الممنوع.

و لازم بعض المعاصرین الثانی، بناء علی ما عرفت منه، من أن اللازم بعد الانسداد تحصیل الظن الطریقی، فلا عبره بالظن بالواقع ما لم یقم علی إعتباره ظن.

و قد عرفت ضعف کلا البنائین و أن نتیجه مقدمات الانسداد هو الظن بسقوط التکالیف الواقعیه فی نظر الشارع الحاصل بموافقه نفس الواقع و بموافقه طریق رضی الشارع به عن الواقع.

نعم بعض من وافقنا، واقعا أو تنزلا- فی عدم الفرق فی النتیجه بین الظن بالواقع و الظن بالطریق، إختار فی المقام وجوب طرح الظن الممنوع نظرا إلی أن مفاد دلیل الانسداد، کما عرفت فی الوجه الخامس من وجوه دفع إشکال خروج القیاس، هو إعتبار کل ظن لم یقم علی عدم إعتباره دلیل معتبر.

و الظن الممنوع مما قام علی عدم إعتباره دلیل معتبر و هو الظن المانع، فإنه معتبر حیث لم یقم دلیل علی المنع منه، لان الظن الممنوع لم یدل علی حرمه الاخذ بالظن المانع.

غایه الامر أن الاخذ به

مناف للاخذ بالمانع، لا أنه يدل على وجوب طرحه، بخلاف الظن المانع، فإنه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع.

فخروج الممنوع من باب التخصص لا التخصيص، فلا يقال: إن دخول أحد المتنافيين تحت

***** [۲۶۲] *****

العام لا يصلح دليلا لخروج الآخر مع تساويهما فی قابليه الدخول من حيث الفرديه.

و نظير ما نحن فيه: ما تقرر فی الاستصحاب، من أن مثل إستصحاب طهاره الماء المغسول به الثوب النجس دليل حاكم على إستصحاب نجاسه الثوب و إن كان كل من طهاره الماء و نجاسه الثوب، مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب متيقنه فی السابق مشكوكه فی اللاحق و حكم الشارع بإبقاء كل متيقن فی السابق مشكوك فی اللاحق متساويا بالنسبه إليهما.

إلا أنه لما كان دخول يقين الطهاره فی عموم الحكم بعدم النقض و الحكم عليه بالبقاء يكون دليلا على زوال نجاسه الثوب المتيقنه سابقا، فيخرج عن المشكوك لاحقا، بخلاف دخول يقين النجاسه و الحكم عليها بالبقاء، فإنه لا يصلح للدلاله على طرو النجاسه للماء المغسول به قبل الغسل و إن كان منافيا لبقائه على الطهاره.

و فيه: أولا، أنه لا يتم فيما إذا كان الظن المانع و الممنوع من جنس أماره واحده.

كأن يقوم الشهره مثلا على عدم حجيه الشهره، فإن العمل ببعض أفراد الاماره و هی الشهره فی المسأله الاصوليه دون البعض الاخر و هی الشهره فی المسأله الفرعيه، كما ترى.

و ثانيا، أن الظن المانع إنما يكون على فرض إعتباره دليلا على عدم إعتبار الممنوع، لان الامتثال بالممنوع حيئنذ مقطوع العدم. كما تقرر فی توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس و هذا المعنى موجود فی الظن الممنوع.

مثلا، إذا فرض صيروره الاولويه مقطوعه الاعتبار بمقتضى دخولها تحت

دليل الانسداد لم يعقل بقاء الشهره المانعه عنها على إفاده الظن بالمنع.

و دعوى: (أن بقاء الظن من الشهره بعدم إعتبار الاولويه دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجيه الاولويه و إلا لارتفع بعدم حجيتها.

فكيشف ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد)، معارضه بأنا لا نجد من أنفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع، فلو كان الظن المانع داخلا لحصل القطع بذلك.

و حل ذلك: أن الظن بعدم إعتبار الممنوع إنما هو مع قطع النظر عن ملاحظه دليل الانسداد و لا نسلم بقاء الظن بعد ملاحظته.

ثم إن الدليل العقلى يفيد القطع بثبوت الحكم بالنسبه إلى جميع أفراد موضوعه.

فإذا تنافى دخول فردين فإما أن يكشف عن فساد ذلك الدليل و إما أن يجب طرحهما، لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلى بشئ منهما و إما أن يحصل القطع بدخول أحدهما فيقطع بخروج الاخر، فلا معنى للترديد بينهما و حكومه أحدهما على الاخر.

***** [۲۶۳] *****

فما مثلنا به المقام، من إستصحاب طهاره الماء و إستصحاب نجاسه الثوب، مما لا وجه له، لان مرجع تقديم الاستصحاب الاول إلى تقديم التخصص على التخصيص و يكون أحدهما دليلا رافعا لليقين السابق، بخلاف الاخر.

فالعمل بالاول تخصص و بالثانى تخصيص.

و مرجعه - كما تقرر فى مسأله تعارض الاستصحابين - إلى وجوب العمل بالعام تعبدا إلى أن يحصل الدليل على التخصيص.

إلا أن يقال: إن القطع بحجيه المانع عين القطع بعدم حجيه الممنوع، لان معنى حجيه كل شئ وجوب الاخذ بمؤداه.

لكن القطع بحجيه الممنوع التى هى نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجيه المانع.

فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع و إنما هو عين خروجه، فلا ترجيح و لا تخصيص.

بخلاف دخول الممنوع، فإن يستلزم

خروج المانع، فيصير ترجيحا من غير مرجح، فافهم.

و الاولى أن يقال: إن الظن بعدم حجيه الاماره الممنوعه لا يجوز كما عرفت سابقا فى (الوجه السادس) - ان يكون من باب الطريقيه، بل لا بد أن يكون من جهه إشتمال الظن الممنوع على مفسده غالبه على مصلحه إدراك الواقع.

و حينئذ فإذا ظن بعدم إعتبار فقد الظن بإدراك الواقع، لكن مع الظن بترتب مفسده غالبه، فيدور الامر بين المصلحه المظنونه و المفسده المظنونه، فلا بد من الرجوع إلى الاقوى.

فإذا ظن بالشهره نهى الشارع عن العمل بالاولويه، فيلاحظ مرتبه هذا الظن.

فكل أولويه فى المسأله كان أقوى مرتبه من ذلك الظن الحاصل من الشهره أخذ به و كل أولويه كان أضعف منه وجب طرحه.

و إذا لم يتحقق الترجيح بالقوه حكم بالتساقط، لعدم إستقلال العقل بشئ منهما حنيئذ.

هذا إذا لم يكن العمل بالظن المانع سليما عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع.

كما إذا خالف الظن الممنوع الاحتياط اللازم فى المسأله و إلا تعين العمل به لعدم التعارض.

الامر الثالث: لا فرق بين الظن من أماره على حكم وأم

الامر الثالث: لا فرق بين الظن من أماره على حكم و أماره متعلقه بألفاظ الدليل

أنه لا فرق فى نتيجه مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل أولا من الاماره بالحكم الفرعى الكلى كالشهره أو نقل الاجماع على حكم و بين الحاصل به من أماره متعلقه بألفاظ الدليل.

كأن يحصل الظن، من قوله تعالى: (فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً)، بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص، بسبب قول جماعه من أهل اللغه: (إن الصعيد هو مطلق وجه الارض).

ثم إن الظن المتعلق بالالفاظ على قسمين ذكرناهما فى بحث حجيه الظواهر.

أحدهما: ما يتعلق بتشخيص الظواهر، مثل الظن من الشهره بثبوت الحقائق الشرعيه و بأن الامر ظاهر فى الوجوب لاجل الوضع و أن

الامر عقیب الحظر ظاهر فی الاباحه الخاصه أو فی مجرد رفع الحظر و هکذا.

و الثانی: ما یتعلق بتشخیص إراده الظواهر و عدمها، کأن یحصل ظن بإراده المعنی المجازی أو أحد معانی المشترک لاجل تفسیر الراوی مثلا أو من جهه کون مذهبه مخالفا لظاهر الروایه.

و حاصل القسمین الظنون غیر الخاصه المتعلقه بتشخیص الظواهر أو المرادات و الظاهر حجیتها عند کل من قال بحجیه مطلق الظن لاجل الانسداد.

و لا یحتاج إثبات ذلک إلی إعمال دلیل الانسداد فی نفس المظنون المتعلقه بالافاظ، بأن یقال: إن العلم فیها قلیل.

فلو بنی الامر علی إجراء الاصل لزم کذا و کذا، بل لو إنفتح باب العلم فی جمیع الالفاظ إلا فی مورد واحد وجب العمل بالظن الحاصل بالحکم الفرعی عن تلک الاماره المتعلقه بمعانی الالفاظ عند إنسداد باب العلم فی الاحکام.

و هل یعمل بذلک الظن فی سائر الثمرات المترتبه علی تعیین معنی اللفظ فی غیر مقام تعیین الحکم الشرعی الکلی، کالوصایا و الاقاریر و النذرو؟ فیه إشکال.

و الاقوی العدم، لان مرجع

العمل بالظن فیها إلی العمل بالظن فی الموضوعات الخارجیه المترتبه علیها الاحکام الجزئیه الغیر المحتاجه إلی بیان الشارع حتی یدخل فیما إنسد فیه باب العلم.

و سیجئ عدم إعتبار الظن فیها.

نعم من جعل الظنون المتعلقه بالالفاظ من الظنون الخاصه مطلقا لزمه الاعتبار فی الاحکام و الموضوعات و قد مر تضعیف هذا القول عند الکلام فی الظنون الخاصه.

و کذا لا ـ فرق بین الظن الحاصل بالحکم الفرعی الکلی من نفس الاماره أو عن أماره متعلقه بالالفاظ و بین الحصل بالحکم الفرعی الکلی من الاماره المتعلقه بالموضوع الخارجی، ککون الراوی عادلا او مؤمنا حال الروایه و کون زراره هو إبن أعین، لا إبن لطیفه

و كون على بن الحكم هو الكوفى، بقرينه روايه أحمد بن محمد عنه.

فإن جميع ذلك و إن كان ظنا بالموضوع الخارجى، إلا أنه لما كان منشاء للظن بالحكم الفرعى الكلى الذى إنسد فيه باب العلم عمل به من هذه الجهه و إن لم نعمل به من سائر الجهات المتعلقه بعداله ذلك الرجل أو بتشخيصه عند إطلاق إسمه المشترك.

و من هنا تبين أن الظنون الرجاليه معتبره بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن فى الاحكام و لا يحتاج إلى تعيين أن إعتبار أقوال أهل الرجال من جهه دخولها فى الشهاده أو فى الروايه و لا يقتصر على أقوال أهل الخبره، بل يقتصر على تصحيح الغير للسند و إن كان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظن بصدق الخبر المستلزم للظن بالحكم الفرعى الكلى.

و ملخص هذا الامر الثالث أن كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعى الكلى فهو حجه من هذه الجهه، سواء كان الحكم الفرعى واقعيا أو كان ظاهريا، كالظن بحجيه الاستصحاب تعبدا و بحجيه الاماره الغير المفيده للظن الفعلى بالحكم و سواء تعلق الظن أولا بالمطالب العمليه أو غيرها أو بالامور الخارجيه من غير إستثناء فى سبب هذا الظن.

و وجهه واضح، فإن مقتضى النتيجه هو لزوم الامتثال الظنى و ترجيح الراجح على المرجوح فى العمل.

حتى أنه لو قلنا به خصوصيه فى بعض الامارات بناء على عدم التعميم فى نتيجه دليل الانسداد، لم يكن فرق بين ما تعلق تلك الاماره بنفس الحكم أو بما يتولد منه الظن بالحكم.

و لا إشكال فى ذلك أصلا إلا أن يغفل غافل عن مقتضى دليل الانسداد فيدعى الاختصاص بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر.

و ربما تخيل بعض أن العمل بالظنون

المطلقه فى الرجال غير مختص بمن يعمل بمطلق الظن فى الاحكام، بل المقتصر على الظنون الخاصه فى الاحكام أيضا عامل بالظن المطلق فى الرجال.

***** [۲۶۶] *****

و فيه نظر يظهر للمتتبع لعمل العلماء فى الرجال، فإنه يحصل القطع بعدم بنائهم فيها على العمل بكل أماره.

نعم لو كان الخبر المظنون الصدور مطلقا أو بالظن الاطمينانى من الظنون الخاصه لقيام الاخبار أو الاجماع عليه، لزم القائل به العمل بمطلق الظن أو الاطمينانى منه فى الرجال، كالعامل بالظن المطلق فى الاحكام.

ثم إنه قد ظهر بما ذكرنا أن الظن فى المسائل الاصوليه العمليه حجه بالنسبه إلى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعى الواقعى أو الظاهرى.

* * *

و ربما منع منه غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم.

و ما استند إليه أو يصح الاستناد إليه للمنع أمران: أحدهما أصاله الحرمه و عدم شمول دليل الانسداد لان دليل الانسداد، إما أن يجرى فى خصوص المسائل الاصوليه كما يجرى فى خصوص الفروع و إما أن يقرر دليل الانسداد بالنسبه إلى جميع الاحكام الشرعيه، فيثبت حجيه الظن فى الجميع و يندرج فيها المسائل الاصوليه و إما أن يجرى فى خصوص المسائل الفرعيه، فيثبت به إعتبار الظن فى خصوص الفروع، لكن الظن بالمسأله الاصوليه يستلزم الظن بالمسأله الفرعيه التى تبتنى عيها و هذه الوجوه بين ما لا يصح و بين منا لا يجدى.

أما الاول، فهو غير صحيح، لان المسائل الاصوليه التى ينسد فيها باب العلم ليست فى أنفسها من الكثره بحيث يستلزم من إجراء الاصول فيها محذور كان يلزم من إجراء الاصول فى المسائل الفرعيه التى إنسد فيها باب العلم، لان ما كان من المسائل الاصوليه يبحث فيها عن كون شئ حجه، كمسأله حجيه

الشهره و نقل الاجماع و أخبار الاحاد، أو عن كونه مرجحا، فق إنفتح فيها باب العلم و علم الحجه منها من غير الحجه و المرجح منها من غيره بإثبات حجيه الظن فى المسائل الفرعيه إذ بإثبات ذلک المطلب حصل الدلاله العقليه على أن ما كان من الامارات داخله فى نتيجه دليل الانسداد فهو حجه.

و قس على ذلک معرفه المرجح، فإنا قد علمنا بدليل الانسداد أن كلا من المتعارضين إذا اعتضد بما يوجب قوته على غيره من جهه من الجهات فهو راجح على صاحبه مقدم عليه فى العمل.

***** [۲۶۷] *****

و ما كان منها يبحث فيها عن الموضوعات الاستنباطيه و هى ألفاظ الكتاب و السنه، من حيث إستنباط الاحكام عنهما، كمسائل الامر و النهى و أخواتهما، من الطلق و المقيد و العام و الخاص و المجمل و المبين، إلى غير ذلک، فقد علم حجيه الظن فيها من حيث إستلزام الظن بها الظن بالحكم الفرعى الكلى الواقعى.

لما عرفت من أن مقتضى دليل الانسداد فى الفروع حجيه الظن الحاصل بها من الاماره إبتداء و الظن المتولد من أماره موجوده فى مسأله لفظيه.

و يلحق بهما بعض المسائل العقليه، مثل وجوب المقدمه و حرمه الضد و إمتناع إجتماع الامر و النهى و الامر مع العلم بإنتفاء شرطه و نحو ذلک مما يستلزم الظن به الظن بالحكم الفرعى، فإنه يكفى فى حجيه الظن بها بإجراء دليل الانسداد فى خصوص الفروع و لا يحتاج إلى إجرائه فى الاصول.

و بالجمله، فبعض المسائل الاصوليه صارت معلومه بدليل الانسداد و بعضها صارت حجيه الظن فيها معلومه بدليل الانسداد فى الفروع.

فالباقى منها الذى يحتاج فى إثبات حجيه الظن فيها إلى إجراء دليل الانسداد فى خصوص الاصول ليس

فى الكثره بحيث يلزم من العمل بالاصول و طرح الظن الموجود فيها محذور و إن كانت فى أنفسها كثيره، ثمل المسائل الباحثه عن حجيه بعض الامارات، كخبر الواحد و نقل الاجماع لا بشرط الظن الشخصى و كالمسائل الباحثه عن شروط أخبار الآحاد على مذهب من يراها ظنونا خاصه و الباحثه عن بعض المرجحات التعبديه و نحو ذلك، فإن هذه المسائل لا تصير معلومه بإجراء دليل الانسداد فى خصوص الفروع.

لكن هذه المسائل بل و أضعافها ليست فى الكثره بحيث لو رجع مع حصول الظن بأحد طرفى المسأله إلى الاصول و طرح ذلك الظن لزم محذور كان يلزم فى الفروع.

و أما الثانى - و هو إجراء دليل الانسداد فى مطلق الاحكام الشرعيه، فرعيه كانت أو أصليه - فهو غير مجد، لان النتيجه و هو العمل بالظن لا يثبت عمومه من حيث موارد الظن إلا بالاجماع المركب أو الترجيح بلا مرجح، بأن يقال: إن العمل بالظن فى الطهارات دون الديات، مثلا، ترجيح بلا مرجح و مخالف للاجماع.

و هذان الوجهان مفقودان فى التعميم و التسويه بين المسائل الفرعيه و المسائل الاصوليه.

أما فقد الاجماع فواضح، لان المشهور، كما قيل، على عدم إعتبار الظن فى الاصول.

و أما وجود المرجح، فلان الاهتمام بالمطالب الاصوليه أكثر، لابتناء الفروع عليها.

و كلما كانت المسأله مهمه كان الاهتمام فيها أكثر و التحفظ عن الخطأ فيها آكد و لذا يعبرون فى مقام المنع عن ذلك بقولهم:

إن إثبات مثل

هذا الاصل بهذا مشكل، أو إنه إثبات أصل بخبر و نحو ذلک.

و أما الثالث و هو إختصاص مقدمات الانسداد و نتيجتها بالمسائل الفرعيه، إلا أن الظن بالمسأله الفرعيه قد يتولد من الظن فى المسأله الاصوليه.

فالمسأله الاصوليه بمنزله المسائل

اللغويه يعتبر الظن فيها من حيث كونه منشاء للظن بالحكم الفرعى.

ففيه: أن الظن بالمسأله الاصوليه إن كان منشاء للظن بالحكم الفرعى الواقعى، كالباحثه عن الموضوعات المستنبطه و المسائل العقليه، مثل وجوب المقدمه و إمتناع إجتماع الامر و النهى، فقد إعترفنا بحجيه الظن فيها.

و أما ما لا يتعلق بذلك و تكون باحثه عن أحوال الدليل من حيث الاعتبار فى نفسه أو عند المعارضه و هى التى منعنا عن حجيه الظن فيها، فليس يتولد عن الظن فيها الظن بالحكم الفرعى الواقعى و إنما ينشأ منه الظن بالحكم الفرعى الظاهرى.

و هو مما لم يقتض إنسداد باب العلم بالاحكام الواقعيه العمل بالظن فيه، فإن إنسداد باب العلم فى حكم العصير العنبى إنما يقتضى العمل بالظن فى ذلك الحكم المنسد، لا فى حكم العصير من حيث أخبر عادل بحرمته.

بل أمثال هذه الاحكام الثابته للموضوعات، لا من حيث هى، بل من حيث قيام الاماره الغير المفيده للظن الفعلى عليها إن ثبت إنسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها إلى الاصول عمل فيها بالظن و إلا فإنسداد باب العلم فى الاحكام الواقعيه و عدم إمكان العمل فيها بالاصول لا يقتضى العمل بالظن فى هذه الاحكام، لانها لا تغنى عن الواقع المنسد فيه العلم.

هذا غايه توضيح ما قرره إستاذنا الشريف، قدس سره اللطيف، فى منع نهوض دليل الانسداد لاثبات حجيه الظن فى المسائل الاصوليه.

الثانى من دليلى المنع:

هو أن الشهره المحققه و الاجماع المنقول على عدم حجيه الظن فى مسائل أصول الفقه و هى مساله أصوليه، فلو كان الظن فيها حجه وجب الاخذ بالشهره و نقل الاجماع فى هذه المساله.

و الجواب، أما عن الوجه الاول فبأن دليل الانسداد وارد على

أصاله حرمه العمل بالظن.

و المختار فى الاستدلال به للمقام هو الوجه الثالث و هو إجراؤه فى الاحكام الفرعيه و الظن فى المسائل الاصوليه مستلزم للظن فى المسأله الفرعيه.

***** [۲۶۹] *****

و ما ذكر من كون اللازم منه هو الظن بالحكم الفرعى الظاهرى صحيح.

إلاـ أن ما ذكر - من أن إنسداد باب العلم فى الاحكام الواقعيه و بقاء التكليف بها و عدم جواز الرجوع فيها إلى الاصول لا يقتضى إلا إعتبار الظن بالحكم الفرعى الواقعى - ممنوع، بل المقدمات المذكوره، كما عرفت غير مره، إنما تقتضى إعتبار الظن بسقوط تلك الاحكام الواقعيه و فراغ الذمه منها.

فإذا فرضنا مثلا أنا ظننا بحكم العصير لا واقعا، بل من حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلى بالحكم الواقعى.

فهذا الظن يكفى فى الظن بسقوط الحكم الواقعى للعصير.

بل لو فرضنا أنه لم يحصل ظن بحكم واقعى أصلا و إنما حصل الظن بحجيه أمور لا تفيد الظن، فإن العمل بها يظن معه سقوط الاحكام الواقعيه عنا، لما تقدم من أنه لا فرق فى سقوط الواقع بين الاتيان بالواقع علما أو ظنا و بين الاتيان ببدله كذلك. فالظن بالاتيان بالبدل كالظن بإتيان الواقع و هذا واضح.

و أما الجواب عن الثانى: أولاـ فبمنع الشهره و الاجماع، نظرا إلى أن المسأله من المستحدثات، فدعوى الاجماع فيها مساوقه لدعوى الشهره.

و ثانيا، لو سلمنا الشهره، لكنه لاجل بناء المشهور على الظنون الخاصه، كأخبار الآحاد و الاجماع المنقول.

و حيث أن المتبع فيها الادله الخاصه و كانت أدلتها كالاجماع و السيره على حجيه أخبار الآحاد مختصه بالمسائل الفرعيه بقيت المسائل الاصوليه تحت أصاله حرمه العمل بالظن و لم يعلم بل و لم يظن من مذهبهم الفرق بين الفروع و

الاصول، بناء على مقدمات الانسداد و إقتضاء العقل كفايه الخروج الظنى عن عهده التكاليف الواقعيه.

و ثالثا، سلمنا قيام الشهره و الاجماع المنقول على عدم الحجيه على تقدير الانسداد، لكن المساله أعنى كون مقتضى الانسداد هو العمل بالطن مطلقا أو فى خصوص الفروع عقليه و الشهره و نقل الاجماع إنما تفيدان الظن فى المسائل التوقيفيه دون العقليه.

و رابعا، إن حصول الظن بعدم الحجيه منع تسليم دلاله دليل الانسداد على الحجيه لا يجتمعان، فتسليم دليل الانسداد يمنع من حصول الظن.

و خامسا، سلمنا حصول الظن، لكن غايه الامر دخول المسأله فيما تقدم من قيام الظن على عدم حجيه ظن و قد عرفت أن المرجع فيه إلى متابعه الظن الاقوى، فراجع.

الامر الرابع: الثابت بالمقدمات هو الاكتفاء بالظن ف

الامر الرابع: الثابت بالمقدمات هو الاكتفاء بالظن فى الخروج عن عهده الاحكام

ان الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظن فى الخروج عن عهده الاحكام المنسد فيها باب العلم، بمعنى أن المظنون إذا خالف حكم الله الواقعى لم يعاقب بل يثاب عليه، فالظن بالامتثال إنما يكفى فى مقام تعيين الحكم الشرعى الممتثل.

و أما فى مقام تطبيق العمل الخارجى على ذلك المعين، فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظن.

مثلا، إذا شككنا فى وجوب الجمعه أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعى بالظن.

فلو ظننا وجوب الجمعه فلا نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعا، لكن لا يلزم من ذلك حجيه الظن فى مقام العمل على ذبق ذلك الظن، فإذا ظننا بعد مضى مقدار من الوقت بأنا قد أتينا بالجمعه فى هذا اليوم، لكن احتمل نسيانها فلا يكفى الظن بالامتثال من هذه الجهه، بمعنى أنه إذا لم نأت بها فى الواقع و نسيانها قام الظن بالاتيان مقام العمل به، بل يجب بحكم الاصل وجوب

الاتيان بها.

و كـذلك لو ظننـا بـدخول الوقت و أتينا بالجمعه فلا يقتصـر على هـذا الظن بمعنى عـدم العقاب على تقـدير مخالفه الظن للواقع بإتيان الجمعه قبل الزوال.

و بالجمله إذا ظن المكلف بالامتثال و براءه ذمته و سـقوط الواقع، فهذا الظن إن كان مسـتندا إلى الظن فى تعيين الحكم الشرعى كان المكلف فيه معذورا مأجورا على تقدير المخالفه للواقع و إن كان مسـتندا إلى الظن بكون الواقع فى الخارج منه منطبقا على الحكم الشرعى فليس معذورا، بل يعاقب على ترك الواقع أو ترك الرجوع إلى القواعد الظاهريه التى هى المعول لغير العالم.

و مما ذكرنا تبين: أن الظن بالامور الخارجيه عنـد فقد العلم بإنطباقها على المفاهيم الكليه التى تعلق بها الاحكام الشـرعيه لا دليل على إعتباره و أن دليل الانسـداد إنما يعـذر الجاهل فيما إنسـد فيه باب العلم، لفقد الادله المنصوبه من الشارع أو إجمال ما وجد منها و لا يعذر الجاهل بالامتثال من

***** [۲۷۱] *****

غير هذه الجهه، فإن المعذور فيه هو الظن بأن قبله العراق ما بين المشرق و المغرب.

أما الظن بوقوع الصلاه إليه فلا يعذر فيه.

فظهر إنـدفاع توهم أنه إذا بنى على الامتثـال الظنى للاحكـام الواقعيه فلاـ يجـدى إحراز العلم بإنطبـاق الخارج على المفهوم، لان الامتثـال يرجع بالاـخره إلى الامتثال الظنى، حيث أن الظان بكون القبله ما بين المشـرق و المغرب إمتثاله للتكاليف الواقعيه ظنى، علم بما بين المشرق و المغرب أو ظن.

و الحاصل: أن حجيه الظن فى تعيين الحكم بمعنى معذوريه الشخص مع المخالفه لا تستلزم حجيته فى الانطباق بمعنى معذوريته لو لم يكن الخارج منطبقا على ذلك الذى عين و إلا لكان الاذن فى العمل بالظن فى بعض شروط الصلاه أو أجزائها يوجب

جوازه فی سائرها و هو بدیهی البطلان.

فعلم أن قیاس الظن بالامور الخارجیه علی المسائل الاصولیه و اللغویه و إستلزامه الظن بالامتثال قیاس مع الفارق، لان جمیع هذه یرجع إلی شئ واحد هو الظن بتعیین الحکم.

ثم من المعلوم عدم جریان دلیل الانسداد فی نفس الامور الخارجیه، لانها غیر منوطه بأدله و أمارات مضبوطه حتی یدعی طرو الانسداد فیها فی هذا الزمان، فیجری دلیل الانسداد فی أنفسها، لان مرجعها لیس إلی الشرع و لا إلی مرجع آخر منضبط.

نعم قد یوجد فی الامور الخارجیه ما لا یبعد إجراء نظیر دلیل الانسداد فیه، کما فی موضوع الضرر الذی أنیط به أحکام کثیره، من جواز التیمم و الافطار و غیرهما، فیقال: إن باب العلم بالضرر منسد غالبا، إذ لا یعلم غالبا إلا بعد تحققه.

فإجراء أصاله عدمه فی تلک یوجب المحذور و هو الوقوع فی الضرر غالبا، فتعین إناطه الحکم فیه بالظن.

هذا إذا أنیط الحکم بنفس الضرر و أما إذ أنیط بموضوع الخوف فلا حاجه إلی ذلک. بل یشمل حینئذ الشک أیضا.

و یمکن أن یجری مثل ذلک فی مثل العداله و النسب و شبههما من الموضوعات التی یلزم من إجراء الاصول فیها مع عدم العلم الوقوع فی مخالفه الواقع کثیرا، فافهم.

الامر الخامس فی إعتبار الظن فی أصول الدین

اشاره

الامر الخامس فی إعتبار الظن فی أصول الدین

و الاقوال المستفاده من تتبع کلمات العلماء فی هذه المسأله، من حیث وجوب مطلق المعرفه أو الحاصله من خصوص النظر و کفایه الظن مطلقا أو فی الجمله، سته.

١ - الاول:

إعتبار العلم فیها من النظر و الاستدلال و هو المعروف عن الاکثر و ادعی علیه العلامه فی الباب الحادی عشر من مختصر المصباح إجماع العلماء کافه.

و ربما یحکی دعوی الاجماع من العضدی، لکن الموجود

منه فى مسأله عدم جواز التقليد فى القليات من أصول الدين دعوى إجماع الامه على وجوب معرفه الله.

٢ – الثانى: إعتبار العلم و لو من التقليد و هو المصرح به فى كلام بعض و المحكى عن آخرين.

٣ – الثالث: كفايه الظن مطلقا.

و هو المحكى عن جماعه، منهم المحقق الطوسى فى بعض الرسائل المنسوبه إليه و حكى نسبته إليه فى فصوله و لم أجده فيه و عن المحقق الاردبيلى و تلميذه صاحب المدارك و ظاهر شيخنا البهائى و العلامه المجلسى و المحدث الكاشانى و غيرهم، قدس الله أسرارهم.

٤ – الرابع: كفايه الظن المستفاد من النظر و الاستدلال دون التقليد.

حكى عن شيخنا البهائى، رحمه الله، فى بعض تعليقاته على شرح المختصر أنه نسبه إلى بعض.

٥ – الخامس كفايه الظن المستفاد من أخبار الآحاد.

و هو الظاهر مما حكاه العلامه، قدس سره ، فى النهايه عن الاخباريين، من أنهم لم يعولوا فى أصول الدين و فروعه إلا على أخبار الآحاد و حكاه الشيخ فى عدته فى مسأله حجيه أخبار الآحاد عن بعض غفله أصحاب الحديث.

و الظاهر أن مراده حمله الاحاديث الجامدون على ظواهرها المعرضون عما عداها من البراهين العقليه المعارضه لتلك الظواهر.

٦ – السادس: كفايه الجزم بل الظن من التقليد مع كون النظر واجبا مستقلا، لكنه معفو عنه، كما

***** [٢٧٣] *****

يظهر من عده الشيخ، قدس سره ، فى مسأله حجيه أخبار الآحاد و فى أواخر العده.

* * *

ثم إن محل الكلام فى كلمات هؤلاء الاعلام غير منقح.

فالاولى ذكر الجهات التى يمكن أن نتكلم فيها و تعقيب كل واحده منها بما يقتضيه النظر من حكمها، فنقول مستعينا بالله: إن مسائل أصول الدين و هى التى لا يطلب فيها أولا و

بالذات إلا الاعتقاد باطنا و التدين ظاهرا و إن ترتب على وجوب ذلك بعض الاثار العمليه على قسمين.

أحدهما ما يجب على المكلف الاعتقاد و التدين به غير مشروط بحصول العلم، كالمعارف، فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق فيجب.

الثانى ما يجب الاعتقاد و التدين به إذا إتفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف.

القسم الثانى: الذى يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به

القسم الثانى: الذى يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به

أما الثانى، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفه العلميه، كان الاقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله و وجوب التوقف فيه، للاخبار الكثيره الناهيه عن القول بغير علم و الآمره بالتوقف و أنه: (إذا جاء كم ما تعلمون فقولوا به و إذا جاء كم ما لا تعلمونه فها و أهوى بيده إلى فيه).

و لا فرق فى ذلك بين أن يكون الاماره الوارده فى تلك المسأله خبرا صحيحا أو غيره.

قال شيخنا الشهيد الثانى فى المقاصد العليه - بعد ذكر أن المعرفه بتفاصيل البرزخ و المعاد غير لازم -: (و أما ما ورد عنه، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، فى ذلك من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقا و إن كان طريقه صحيحا، لان الخبر الواحد ظنى و قد اختلف فى جواز العمل به فى الاحكام الشرعيه الظنيه، فكيف بالاحكام الاعتقاديه العلميه)، إنتهى.

و ظاهر الشيخ فى العده أن عدم جواز التعويل فى أصول الدين على أخبار الآحاد إتفاقى إلا عن بعض غفله أصحاب الحديث و ظاهر المحكى فى السرائر عن السيد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلا.

و هو مقتضى كلام كل من قال بعدم إعتبار أخبار الآحاد فى أصول الفقه.

لكن يمكن أن يقال إنه إذا حصل الظن من

الخبر: فإن أرادوا بعـدم وجوب التصـديق بمقتضـى الخبر عدم تصديقه علما أو ظنا، فعدم حصول الاول كحصول الثانى قهرى لا يتصف بالوجوب و عدمه.

***** [۲۷۵] *****

و إن أرادوا التـدين به الـذى ذكرنـا وجوبه فى الاعتقاديـات و عـدم الاكتفـاء فيهـا بمجرد الاعتقاد - كما يظهر عن بعض الاخبار الـداله على أن فرض اللسـان القول و التعبير عما عقـد عليه القلب و أقر به، مستشـهدا على ذلک بقوله تعالى: قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ ما أُنْزِلَ إِلَيْنا)، إلـخ - فلا مانع من وجوبه فى مورد خبر الواحـد، بناء على أن هـذا نوع عمل بالخبر، فإن ما دل على وجوب تصـديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلک.

نعم لو كان العمل بالخبر لا لاجل الـدليل الخاص على وجوب العمل به، بل من جهه الحاجه إليه لثبوت التكليف و إنسداد العلم، لم يكن وجه للعمـل به فى مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض، أو يقال: إن عمـده أدله حجيه الاخبار الآحاد و هى الاجماع العملى لا تساعد على ذلک.

و ممـا ذكرنـا يظهر الكلام فى العمـل بظـاهر الكتاب و الخبر المتواتر فى أصول الـدين، فإنه قـد لا يأبى دليل حجيه الظواهر عن وجوب التدين بما تدل عليه من المسائل الاصوليه التى لم يثبت التكليف بمعرفتها.

لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها فى ذلک.

و لعل الوجه فى ذلک أن وجوب التدين المذكور إنما هو من آثار العلم بالمسأله الاصوليه، لا من آثار نفسها.

و إعتبـار الظن مطلقـا أو الظن الخـاص، سواء كـان من الظواهر أو غيرها، معناه ترتيب الآثار المتفرعه على نفس الامر المظنون لا على العلم به.

و أما ما يتراء ى من التمسک بها أحيانا لعبض العقائد، فلاعتضاد مدلولها بتعدد

الظواهر و غيرها من القرائن و إفاده كل منها الظن، فيحصل من المجموع القطع بالمسأله و ليس إستنادهم فى تلك المسأله إلى مجرد أصاله الحقيقه التى قد لا تفيد الظن باراده الظاهر، فضلا عن العلم.

ثم إن الفرق بين القسمين المذكورين و تمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب فى غايه الاشكال.

و قد ذكر العلامه فى الباب الحادى عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد و النبوه و الامامه و المعاد أمورا لا دليل على وجوبها كذلك، مدعيا أن الجاهل بها عن نظر و إستدلال خارج عن ربقه الايمان مستحق للعذاب الدائم.

و هو فى غايه الاشكال.

نعم يمكن أن يقال: إن مقتضى عموم وجوب المعرفه، مثل قوله تعالى: (وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ

***** [۲۷۶] *****

وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)، أى ليعرفون.

و قوله صلى الله عليه و آله : (و ما أعلم بعد المعرفه أفضل من هذه الصلوات الخمس)، بناء على أن الافضليه من الواجب، خصوصا مثل الصلاه، تستلزم الوجوب.

و كذا عمومات وجوب التفقه فى الدين الشامل للمعارف بقرينه إستشهاد الامام عليه السلام بها، لوجوب النفر لمعرفه الامام بعد موت الامام السابق عليه السلام و عمومات طلب العلم هو وجوب معرفه الله جل ذكره و معرفه النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و الامام عليه السلام.

و معرفه ما جاء به النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتى يحصل اليأس: فإن حصل العلم بشئ من هذه التفاصيل اعتقد و تدين و إلا توقف و لم يتدين بالظن لو حصل له.

و من هنا قد يقال: إن الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفه الله و معرفه أوليائه،

صلوات الله علیهم، أهم من الاشـتغال بعلم المسائل العلمیه، بل هو المتعین، لان العمل یصح عن تقلید، فلا یکون الاشـتغال بعلمه إلا کفائیا بخلاف المعرفه، هذا.

و لکن الانصاف ممن جانب الاعتساف یقتضـی الاذعان بعـدم التمکن من ذلک إلا للاوحدی من الناس، لان المعرفه المذکوره لا تصحل إلا بعد تحصیل قوه إستنباط المطالب من الاخبار و قوه نظریه أخری لئلا یأخذ بالاخبار المخالفه للبراهین العقلیه و مثل هذا الشخص مجتهد فی الفروع قطعا، فیحرم علیه التقلید.

و دعوی جوازه له للضـروره لیس بـأولی من دعوی جواز ترک الاشـتغال بـالمعرفه الـتی لا ـ تحصـل غالبـا بالاعمـال المبتنیه علی التقلید. هذا إذا لم یتعین علیه الافتاء و المرافعه لاجل قله المجتهدین و أما فی مثل زماننا فالامر واضح.

فلا تغتر حینئذ بمن قصر إستعداده أو همته عن تحصیل مقدمات إستنباط المطالب الاعتقادیه الاصولیه و العلمیه عن الادله العقلیه و النقلیه، فیترکها مبغضا لها، لان الناس أعداء ما جهلوا و یشـتغل بمعرفه صـفات الرب جل ذکره و أوصاف حججه، صـلوات الله علیهم، بنظر فی الاخبار لا یعرف به من ألفاظها الفاعل من المفعول، فضلا عن معرفه الخاص من العام و بنظر فی المطالب العقلیه لا یعرف به البدیهیات منها و یشـتغل فی خلال ذلک بالتشـنیع علی حمله الشـریعه العملیه و إستهزائهم بقصور الفهم و سوء النیه، فیسأتیهم أنباء ما کانوا به یستهزء ون.

هذا کله حال وجوب المعرفه مستقلا.

***** [۲۷۷] *****

و أما إعتبار ذلک فی الاسلام أو الایمان فلا دلیل علیه، بل یدل علی خلافه الاخبار الکثیره المفسره لمعنی الاسلام و الایمان.

ففی روایه محمد بن سالم عن أبی جعفر، علیه السلام ، المرویه فی الکافی: (إن الله، عز و جل بعث محمدا، صَلَّی

اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم وَ هُوَ بِمَكَّهَ عَشْرَ سِنِينَ وَ لَمْ يَمُتْ بِمَكَّهَ فِی تِلْكَ الْعَشْرِ سِنِينَ أَحَدٌ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّداً ص رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّهَ بِإِقْرَارِهِ وَ هُوَ إِيمَانُ التَّصْدِيقِ، فإن الظاهر أن حقيقه الايمان التى يخرج الانسان بها عن حد الكفر الموجب للخلود فى النار لم تتغير بعد إنتشار الشريعه.

نعم ظهر فى الشريعه أمور صارت ضروريه الثبوت من النبى، صلى الله عليه و سلم، فيعتبر فى الاسلام عدم إنكارها.

لكن هذا لا يوجب التغيير، فإن المقصود أنه لم يعتبر فى الايمان ازيد من التوحيد و التصديق بالنبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم و بكونه رسولا صادقا فيما يبلغ.

و ليس المراد معرفه تفاصيل ذلک و إلا لم يكن من آمن بمكه من أهل الجنه أو كان حقيقه الايمان بعد إنتشار الشريعه غيرها فى صدر الاسلام.

و فى روايه سليم بن قيس عن أمير المؤمنين، عليه السلام : (إن أدنى ما يكون به العبد مؤمنا أن يعرفه الله تبارک و تعالى إياه، فيقر له بالطاعه و يعرفه نبيه فيقر له بالطاعه و يعرفه إمامه و حجته فى أرضه و شاهده على خلقه فيقر له بالطاعه.

فقلت له: يا أمير المؤمنين! و إن جهل جميع الاشياء إلا ما وصفت؟ قال: نعم) و هى صريحه فى المدعى.

و فى روايه أبى بصير عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال:

(جُعِلْتُ فِدَاكَ أَخْبِرْنِی عَنِ الدِّينِ الَّذِی افْتَرَضَه اللَّهُ تعالى عَلَى الْعِبَادِ مَا لَا يَسَعُهُمْ جَهْلُهُ وَ لَا يَقْبَلُ مِنْهُمْ غَيْرَهُ مَا هُوَ؟

فَقَالَ أَعِدْ عَلَيَّ.

فَأَعَادَ عَلَيْهِ.

فَقَالَ شَهَادَهُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ وَ إِقَامُ الصَّلَاهِ وَ إِيتَاءُ

الزَّكَاهِ وَ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ صَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ.

ثُمَّ سَكَتَ قَلِيلًا ثُمَّ قَالَ:

وَ الْوَلَايَهُ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ قَالَ هَذَا الَّذِی فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَی الْعِبَادِ لَا یَسْأَلُ الرَّبُّ الْعِبَادَ یَوْمَ الْقِیَامَهِ فَیَقُولَ أَلَّا زِدْتَنِی عَلَی مَا افْتَرَضْتُ عَلَیْکُمْ وَ لَکِنْ مَنْ زَادَ زَادَهُ اللَّهُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ سَنَّ سُنَناً حَسَنَهً جَمِیلَهً یَنْبَغِی لِلنَّاسِ الْأَخْذُ بِهَا

هَذَا الَّذِی فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَی الْعِبَادِ لَا یَسْأَلُ الرَّبُّ الْعِبَادَ یَوْمَ الْقِیَامَهِ فَیَقُولَ أَلَّا زِدْتَنِی عَلَی مَا افْتَرَضْتُ عَلَیْکُمْ وَ لَکِنْ مَنْ زَادَ زَادَهُ اللَّهُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ سَنَّ سنه حَسَنَهً یَنْبَغِی لِلنَّاسِ الْأَخْذُ بِهَا).

و نحوها روایه عیسی بن السری، (قلت لابی عبدالله علیه السلام : حدثنی عما بنیت علیه

دعائم الاسلام التی إذا أخذت بها زکی عملی و لم یضرنی جهل ما جهلت بعده؟ فقال: شهاده أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله، صلی الله علیه و آله و الاقرار بما جاء من عند الله و حق فی الاموال الزکاه و الولایه التی أمر الله بها ولایه آل محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، فإن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم قال: (مَنْ مَاتَ وَ لَمْ یَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِیتَهً جَاهِلِیَّهً).

و قال الله تعالی: (أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ ، فَکَانَ عَلِیٌّ ثُمَّ صَارَ مِنْ بَعْدِهِ - الْحَسَنُ ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ الْحُسَیْنُ ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ عَلِیُّ بْنُ الْحُسَیْنِ ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ ثُمَّ هَکَذَا یَکُونُ الْأَمْرُ إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا بِإِمَامٍ)، الحدیث.

و فی روایه أَبِی الْیَسَعِ قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام أَخْبِرْنِی بِدَعَائِمِ الْإِسْلَامِ الَّتِی لَا

يَسَعُ أَحداً التَّقْصِيرُ عَنْ مَعْرِفَهِ شَيْ ءٍ مِنْهَا الَّتِی مَنْ قَصَّرَ عَنْ مَعْرِفَهِ شَيْ ءٍ مِنْهَا فَسَدَ علیه دِينُهُ وَ لَمْ يَقْبَلِ [اللَّهُ مِنْهُ عَمَلَهُ وَ مَنْ عَرَفَهَا وَ عَمِلَ بِهَا صَلَحَ لَهُ دِينُهُ وَ قَبِلَ مِنْهُ عَمَلَه

وَ لَمْ يَضِقْ بِهِ مِمَّا هُوَ فِيهِ لِجَهْلِ شَيْ ءٍ مِنَ الْأُمُورِ جهِلَهُ قَالَ فَقَالَ شَهَادَهُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ الْإِيمَانُ بِأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ ص وَ الْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ حَقٌّ فِی الْأَمْوَالِ الزَّكَاهُ وَ الْوَلَايَهُ الَّتِی أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهَا وَلَايَهُ آلِ مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله).

و فی روایه إسماعیل: قال:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنِ الدِّينِ الَّذِی لَا يَسَعُ الْعِبَادَ جَهْلُهُ

فَقَالَ:

الدِّينُ وَاسِعٌ وَ لَكِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِجَهْلِهِمْ

قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! فَأُحَدِّثُكَ بِدِينِيَ الَّذِی أَنَا عَلَيْهِ؟

فَقَالَ:

بَلَى

فَقُلْتُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ وَ الْإِقْرَارَ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ أَتَوَلَّاكُمْ وَ أَبْرَأُ مِنْ عَدُوِّكُمْ وَ مَنْ رَكِبَ رِقَابَكُمْ وَ تَأَمَّرَ عَلَيْكُمْ وَ ظَلَمَكُمْ حَقَّكُمْ

فَقَالَ:

مَا جَهِلْتَ شَيْئاً

فَقَالَ:

هُوَ وَ اللَّهِ الَّذِی نَحْنُ عَلَيْهِ

قُلْتُ: فَهَلْ يسلم أَحَدٌ لَا يَعْرِفُ هَذَا الْأَمْرَ؟

فَقَالَ:

لَا إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ

قُلْتُ: مَنْ هُمْ قَالَ نِسَاؤُكُمْ وَ أَوْلَادُكُمْ

قَالَ أَ رَأَيْتَ أَمَّ أَيْمَنَ فَإِنِّی أَشْهَدُ أَنَّهَا مِنْ أَهْلِ الْجَنَّهِ وَ مَا كَانَتْ تَعْرِفُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْه .

فإن فی قوله (ما جهلت شيئا)، دلاله واضحه علی عدم إعتبار الزائد فی أصل الدين.

و المستفاد من الاخبار المصرحه بعدم إعتبار معرفه أزيد مما ذكر فيها فی الدين - و هو الظاهر أيضا من جماعه من علمائنا الاخيار، كالشهيدين فی الالفيه و شرحها و المحقق الثانی فی الجعفريه و شارحها و غيرهم - و هو أنه

يكفى فى معرفه الرب التصديق بكونه موجودا و واجب الوجود لذاته و التصديق بصفاته الثبوتيه الراجعه إلى صفتى العلم و القدره و نفى الصفات الراجعه إلى الحاجه

***** [۲۷۹] *****

و الحدوث و أنه لا يصدر منه القبيح فعلا أو تركا.

و المراد بمعرفه هذه الامور ركوزها فى إعتقاد المكلف، بحيث إذا سألته عن شئ مما ذكر أجاب بما هو الحق فيه لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفه على ألسنه الخواص.

و يكفى فى معرفه النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، معرفه شخصه بالنسب المعروف المختص به و التصديق بنبوته و صدقه، فلا يعتبر فى ذلك الاعتقاد بعصمته، أعنى كونه معصوما بالملكه من أول عمر إلى آخره.

قال فى المقاصد العليه: (و يمكن إعتبار ذلك، لان الغرض المقصود من الرساله لا يتم إلا به، فينتفى بالفائده التى بإعتبارها وجب إرسال الرسل.

و هو ظاهر بعض كتب العقائد المصدره بأن من جهل ما ذكروه فيها فليس مؤمنا مع ذكرهم ذلك.

و الاول غير بعيد عن الصواب)، إنتهى.

أقول: و الظاهر أن مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادى عشر للعلامه، قدس سره ، حيث ذكر تلك العباره، بل ظاهره دعوى إجماع العلماء عليه.

نعم يمكن أن يقال: إن معرفه ما عدا النبوه واجبه بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد و عدم الموانع، لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه و كون المعرفه أفضل من الصلوات الواجبه و أن الجهل بمراتب سفراء الله، جل ذكره، مع تيسر العلم بها تقصير فى حقهم و تفريط فى حبهم و نقص يجب بحكم العقل رفعه، بل من أعظم النقائص.

و قد أومى النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، إلى ذلك حيث قال مشيرا إلى بعض

العلوم الخارجه من العلوم الشرعيه: (إن ذلک علم یضر جهله.

- ثم قال: - إنما العلوم ثلاثه، آيَةٌ مُحْكَمَةٌ وَ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ وَ سُنَّةٌ قَائِمَه و ما سواهن فهو فضل).

و قد أشار إلى ذلک رئیس المحدثین فی دیباجه الکافی، حیث قسم الناس إلى أهل الصحه و السلامه و أهل المرض و الزمانه و ذکر وضع التکلیف عن الفرقه الاخیره.

و یکفی فی معرفه الائمه، صلوات الله علیهم، معرفتهم بنسبهم المعروف و التصدیق بأنهم أئمه یهدون بالحق و یجب الانقیاد إلیهم و الاخذ منهم و فی وجوب الزائد على ما ذکر من عصمتهم الوجهان.

و قد ورد فی بعض الاخبار تفسیر معرفه حق الامام بمعرفه کونه إماما مفترض الطاعه.

***** [۲۸۰] *****

و یکفی فی التصدیق بما جاء به النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم، التصدیق بما علم مجیئه به متواترا من أحوال المبدأ و المعاد، کالتکلیف بالعبادات و السؤال فی القبر و عذابه و المعاد الجسمانی و الحساب و الصراط و المیزان و الجنه و النار إجمالا، مع تأمل فی إعتبار معرفه ما عدا المعاد الجسمانی من تلک الامور فی الایمان المقابل للکفر الموجب للخلود فی النار، للاخبار المتقدمه المستفیضه و السیره المستمره، فإنا نعلم بالوجدان جهل کثیر من الناس بها من أول البعثه إلى یومنا هذا.

و یمکن أن یقال: إن المعتبر هو عدم إنکار هذه الامور و غیرها من الضروریات، لا وجوب الاعتقاد بها، على ما یظهر من بعض الاخبار، من أن الشاک إذا لم یکن جاحدا فلیس بکافر.

ففی روایه زراره عن أبی عبدالله علیه السلام : (لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا و لم یجحدوا لم یکفروا) و نحوها غیرها.

و یؤیدها ما عن کتاب الغیبه

للشيخ، قدس سره ، بأسناده عن الصادق عليه السلام : (إن جماعه يقال لهم الحقيه و هم الذين يقسمون بحق على و لا يعرفون حقه و فضله و هم يدخلون الجنه).

و بالجمله، فالقول بأنه يكفى فى الايمان الاعتقاد به وجود الواجب الجامع للكمالات المنزه عن النقائص و بنبوه محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم و بإمامه الائمه، عليهم السلام و البراءه من أعدائهم و الاعتقاد بالمعاد الجسمانى الذى لا ينفك غالبا عن الاعتقادات السابقه غير بعيد، بالنظر إلى الاخبار و السيره المستمره.

و أما التدين بسائر الضروريات ففى إشتراطه أو كفايه عدم إنكارها أو عدم إشتراطه أيضا، فلا يضر إنكارها إلا مع العلم بكونها من الدين وجوه، أقواها الاخير، ثم الاوسط.

و ما إستقربناه فى ما يعتبر فى الايمان وجدته بعد ذلك فى كلام محكى عن المحقق الورع الاردبيلى فى شرح الارشاد.

ثم إن الكلام إلى هنا فى تمييز القسم الثانى و هو ما لا يجب الاعتقاد به إلا بعد حصول العلم به عن القسم الاول و هو ما يجب الاعتقاد به مطلقا، فيجب تحصيل مقدمته، أعنى الاسباب المحصله للاعتقاد و قد عرفت أن الاقوى عدم الجواز العمل بغير العلم فى القسم الثانى.

القسم الاول؛ الذى يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد

اشاره

القسم الاول:

الذى يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد

و أما القسم الاول الذى يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد، فالكلام فيه يقع تاره بالنسبه إلى القادر على تحصيل العلم و أخرى بالنسبه إلى العاجز،

فهنا مقامان.

[المقام] الاول فى القادر

و الكلام فى جواز عمله بالظن يقع فى موضعين، الاول فى حكمه التكليفى و الثانى فى حكمه الوضعى من حيث الايمان و عدمه.

فنقول: أما حكمه التكليفى، فلا ينبغى التأمل فى عدم جواز إقتصاره على العمل بالظن.

فمن ظن بنبوه نبينا محمد، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، أو بإمامه أحد من الائمه، صلوات الله عليهم، فلا يجوز له الاقتصار، فيجب عليه مع التفطن لهـذه المسأله زيـاده النظر و يجب على العلمـاء أمره بزيـاده النظر ليحصـل له العلم إن لم يخـافوا عليه الوقوع فى خلاف الحق، لانه حينئذ يدخل فى قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحق، فإن بقاء ه على الظن بالحق أولى من رجوعه إلى الشك أو الظن بالباطل فضلا عن العلم به.

و الدليل على ما ذكرنا جميع الآيات و الاخبار الداله على وجوب الايمان و التفقه و العلم و المعرفه و التصديق و الاقرار و الشهاده و التدين و عدم الرخصه فى الجهل و الشك و متابعه الظن و هى أكثر من أن تحصى.

و أما الموضع الثانى، فالاقوى فيه بل المتعين الحكم بعدم الايمان، للاخبار المفسره للايمان

بالاقرار و الشهاده و التدين و المعرفه و غير ذلك من العبائر الظاهره فى العلم.

و هل هو كافر مع ظنه بالحق؟ فيه وجهان، من إطلاق ما دل على أن الشاك و غير المؤمن كافر و ظاهر ما دل من الكتاب و السنه على حصر المكلف فى المؤمن و الكافر و من تقييد كفر الشاك

فى غير واحد من الاخبار بالجحود فلا يشمل ما نحن فيه و دلاله الاخبار المستفيضه على ثبوت الواسطه بين الكفر و الايمان و قد أطلق عليه فى الاخبار الضلال، لكن أكثر الاخبار الداله على الواسطه مختصه بالايمان بالمعنى الاخص، فيدل على أن من المسلمين من ليس بمؤمن و لا بكافر، لا على ثبوت الواسطه بين الاسلام و الكفر، نعم بعضها قد يظهر منه ذلك.

و حينئذ فالشاك فى شئ مما يعتبر فى الايمان بالمعنى الاخص ليس بمؤمن و لا كافر، فلا يجرى عليه أحكام الايمان.

و أما الشاك فى شئ مما يعتبر فى الاسلام بالمعنى الاعم، كالنبوه و المعاد، فإن إكتفينا فى الاسلام بظاهر الشهادتين و عدم الانكار ظاهرا و إن لم يعتقد باطنا فهو مسلم و إن إعتبرنا فى الاسلام الشهادتين مع إحتمال الاعتقاد على طبقهما حتى يكون الشهادتان أماره على الاعتقاد الباطنى فلا إشكال فى عدم إسلام الشاك لو علم منه الشك، فلا يجرى عليه أحكام المسلمين، من جواز المناكحه و التوارث و غيرهما.

و هل يحكم بكفره و نجاسته حينئذ فيه إشكال من تقييد كفر الشاك فى غير واحد من الاخبار بالجحود.

هذا كله فى الظان بالحق و أما الظان بالباطل، فالظاهر. كفره.

بقى الكلام فى أنه إذا لم يكتف بالظن و حصل الجزم من تقليد، فهل يكفى ذلك أو لا بد من النظر و الاستدلال؟ ظاهر الاكثر الثانى، بل إدعى عليه العلامه، قدس سره ، فى الباب الحادى عشر الاجماع، حيث قال: (أجمع العلماء على وجوب معرفه الله و صفاته الثبوتيه و ما يصح عليه و ما يمتنع عنه و النبوه و الامامه و المعاد بالدليل لا بالتقليد).

فأن صريحه أن المعرفه بالتقليد غير كافيه و مثلها

عباره الشهيد الاول و المحقق الثانى.

و أصرح منهما عباره المحقق فى المعارج، حيث إستدل على بطلان التقليد بأنها جزم فى غير محله.

لكن مقتضى إستدلال العضدى على منع التقليد بالاجماع على وجوب معرفه الله و أنها لا- تحصل بالتقليد هو أن الكلام فى التقليد الغير المفيد للمعرفه و هو الذى يقتضيه أيضا ما ذكره شيخنا فى العده، كما سيجئ كلامه و كلام الشهيد فى

***** [۲۸۳] *****

القواعد من عدم جواز التقليد فى العقليات و لا فى الاصول الضروريه من السمعيات و لا فى غيرها مما لا يتعلق به عمل و يكون المطلوب فيها العلم، كالتفاضل بين الانبياء السابقه.

و يعضده أيضا ظاهر ما عن شيخنا البهائى فى حاشيه الزبده من أن النزاع فى جواز التقليد و عدمه يرجع إلى النزاع فى كفايه الظن و عدمها.

و يؤيده أيضا إقتران التقليد فى الاصول فى كلماتهم بالتقليد فى الفروع، حيث يذكرون فى أركان الفتوى أن المستفتى فيه هى الفروع دون الاصول.

لكن الظاهر عدم المقابله التامه بين التقليدين، إذ لا يعتبر فى التقليد فى الفروع حصول الظن، فيعمل المقلد مع كونه شاكا و هذا غير معقول فى أصول الدين التى يطلب فيها الاعتقاد حتى يجرى فيه الخلاف.

و كذا ليس المراد من كفايه التقليد هنا كفايته عن الواقع مخالفا كان فى الواقع أو موافقا كما فى الفروع، بل المراد كفايه التقليد فى الحق و سوقط النظر به عنه، إلا أن يكتفى فيها بمجرد التدين ظاهرا و إن لم يعتقد.

لكنه بعيد. ثم إن ظاهر كلام الحاجبى و العضدى إختصاص الخلاف بالمسائل العقليه.

و هو فى محله، بناء على ما إستظهرنا منهم، من عدم حصول الجزم من التقليد، لان الذى لا يفيد الجزم من التقليد إنما

هو فی العقلیات المبتنیه علی الاستدلالات العقلیه.

و أما النقلیات، فالاعتماد فیها علی قول المقلد، کالاعتماد علی قول المخبر الذی قد یفید الجزم بصدقه بواسطه القرائن و فی الحقیقه یخرج هذا عن القلید.

و کیف کان فالاقوی کفایه الجزم الحاصل من التقلید، لعدم الدلیل علی إعتبار الزائد علی المعرفه و التصدیق و الاعتقاد و تقییدها بطریق خاص لا دلیل علیه.

مع أن الانصاف: أن النظر و الاستدلال بالبراهین العقلیه للشخص المتفطن لوجوب النظر فی الاصول لا یفید بنفسه الجزم، لکثره الشبه الحادثه فی النفس و المدونه فی الکتب، حتی أنهم ذکروا شبها یصعب الجواب عنها للمحققین الصارفین لاعمارهم فی فن الکلام، فکیف حال المشتغل به مقدارا من الزمان لاجل تصحیح عقائده، لیشتغل بعد ذلک بأمور معاشه و معاده، خصوصا و الشیطان یغتنم الفرصه لالقاء الشبهات و التشکیک فی البدیهیات و قد شاهدنا جماعه قد صرفوا أعمارهم و لم یحصلوا منها شیئا إلا القلیل.

* * *

المقام الثانی فی غیر المتمکن من العلم

المقام الثانی فی غیر المتمکن من العلم

و الکلام فیه تاره فی تحقق موضوعه فی الخارج و أخری فی أنه یجب علیه مع الیأس من العلم تحصیل الظن أم لا و ثالثه فی حکمه الوضعی قبل الظن و بعده.

أما الاول، فقد یقال فیه بعدم وجود العاجز، نظرا إلی العمومات الداله علی حصر الناس فی المؤمن و الکافر، مع ما دل علی خلود الکافرین بأجمعهم فی النار، بضمیمه حکم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر، فیکشف ذلک عن تقصیر کل غیر مؤمن و أن من تراه قاصرا عاجزا عن العلم قد تمکن من تحصیل العلم بالحق و لو فی زمان ما و إن صار عاجزا قبل ذلک أو بعده و العقل لا یقبح عقاب مثل هذا

الشخص.

و لهذا إدعى غير واحد فى مسأله التخطئه و التصويب الاجماع على أن المخطئ فى العقائد غير معذور.

لكن الذى يقتضيه الانصاف: شهاده الوجدان بقصور بعض المكلفين.

و قد تقدم عن الكلينى ما يشير إلى ذلك و سيجئ من الشيخ، قدس سره ، فى العده من كون العاجز عن التحصيل بمنزله البهائم. هذا مع ورود الاخبار المستفيضه بثبوت الواسطه بين المؤمن و الكافر.

و قضيه مناظره زراره و غيره مع الامام، عليه السلام ، فى ذلك مذكوره فى الكافى.

و مورد الاجماع، على أن المخطى ء آثم، هو المجتهد الباذل جهده بزعمه، فلا ينافى كون الغافل و الملتفت العاجز عن بذل الجهد معذورا غير آثم.

و أما الثانى، فالظاهر فيه عدم وجوب تحصيل الظن عليه، لان المفروض عجزه عن الايمان و التصديق المأمور به و لا دليل آخر على عدم جوازإ الوقف و ليس المقام من قبيل الفروع فى وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم، لان المقصود و لا معنى للتوقف فيه، لا بد عند إنسداد باب العلم من العمل على طبق أصل أو ظن.

و المقصود فيما نحن فيه الاعتقاد.

فإذا عجز عنه، فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذى لا يغنى عن الحق شيئا، فيندرج فى عموم قولهم عليهم السلام : (إذا جَاءَكُمْ مَا لَا تَعْلَمُونَ فَهَا).

نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسأله إلى العالم و رأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق و لم يخف عليه إفضاء نظره الظنى إلى الباطل، فلا يبعد وجوب إلزامه بالتصحيل، لان

إنكشاف الحق و لو ظنا، أولى من البقاء على الشك فيه.

و أما الثالث، فإن لم يقر فى الظاهر بما هو مناط الاسلام فالظاهر كفره و إن أقر به مع العلم

بأنه شاك باطنا فالظاهر عدم إسلامه، بناء على أن الاقرار الظاهرى مشروط بإحتمال إعتقاده لما يقر به.

و فى جريان حكم الكفر عليه حينئذ إشكال: من إطلاق بعض الاخبار بكفر الشاك و من تقييده فى غير واحد من الاخبار بالجحود.

مثل روايه محمد بن مسلم، قال: (سأل أبوبصير أبا عبدالله عليه السلام ، قال:

مَا تَقُولُ فِيمَنْ شَکَّ فِی اللَّهِ؟

قَالَ کَافِرٌ یَا أَبَا مُحَمَّدٍ! قَالَ فَشَکَّ فِی رَسُولِ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم قَالَ کَافِرٌ.

قَالَ ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَی زُرَارَهَ فَقَالَ إِنَّمَا یَکْفُرُ إِذَا جَحَد).

و فى روايه أخرى: (لو أن الناس إذا جهلوا و قفوا و لم يجحدوا لم يكفروا).

ثم إن جحود الشاك يحتمل أن يراد به إظهار عدم الثبوت و إنكار التدين به، لاجل عدم الثبوت و يحتمل أن يراد به الانكار الصورى على سبيل الجزم.

و على التقديرين، فظاهرها أن المقر ظاهرا، الشاك باطنا الغير المظهر لشكه، غير كافر.

و يؤيد هذا روايه زراره الوارده فى تفسير قوله تعالى: (وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ)، عن أبى جعفر عليه السلام قال: (قَوْمٌ کَانُوا مُشْرِکِینَ،

فَقَتَلُوا مِثْلَ حَمْزَهَ وَ جَعْفَرٍ وَ أَشْبَاهِهِمَا من المؤمنين ثُمَّ إنهم دَخَلُوا بَعْدُ فِی الْإِسْلَام فَوَحَّدُوا اللَّهَ وَ تَرَکُوا الشِّرْکَ وَ لَمْ یَعْرِفُوا الْإِیمَانَ بِقُلُوبِهِمْ فَیَکُونُوا مُؤْمِنِینَ فَیَجِبَ لَهُمُ الْجَنَّهُ وَ لَمْ یَکُونُوا عَلَی جُحُودِهِمْ فَیَکْفُرُوا فَیَجِبَ لَهُمُ النَّارُ فَهُمْ عَلَی تِلْکَ الْحَاله إِمَّا یُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا یَتُوبُ عَلَیْهِم .

و قريب منها غيرها.

* * *

و لنختم الكلام بذكر كلام السيد الصدر الشارح للوافيه، فى أقسام المقلد فى أصول الدين، بناء على القول بجواز التقليد و أقسامه، بناء على عدم جوازه.

قال: (إن أقسام المقلد على القول بجواز التقليد سته، لانه إما أن يكون مقلدا فى

مسأله حقه أو فی باطل.

و علی التقدیرین إما أن یکون جازما بها أو ضانا و علی

***** [۲۸۶] *****

تقدیری التقلید فی الباطل إما أن یکون إصراره علی التقلید مبتنیا علی عناد و تعصب بأن حصل له طریق علم إلی الحق فما سلکه و إما لا. فهذه أقسام سته.

فالاول:

و هو من قلد فی مسأله حقه جازما بها. مثلا، قلد فی وجود الصانع و صفاته و عدله، فهذا مؤمن و استدل علیه بما تقدم حاصله.

من أن التصدیق معتبر من ای طریق حصل إلی أن قال: - الثانی: من قلد فی مسأله حقه ظانا بها من دون جزم، فالظاهر إجراء حکم المسلم علیه فی الظاهر، إذ لیس حاله بأدون من حال المنافق، سیما إذا کان طالبا للجزم مشغولا بتحصیله فمات قبل ذلک.

أقول: هذا مبنی علی أن الاسلام مجرد الاقرار الصوری و إن لم یحتمل مطابقته للاعتقاد.

و فیه: ما عرفت من الاشکال و إن دل علیه غیر واحد من الاخبار.

الثالث: من قلد فی باطل، مثل إنکار الصانع أو شئ مما یعتبر فی الایمان و جزم به من غیر ظهور حق و لا عناد.

الرابع: من قلد فی باطل و ظن به کذلک.

و الظاهر فی هذین إلحاقهما بمن یقام علیه الحجه فی یوم القیامه.

و أما فی الدنیا فیحکم علیهما بالکفر إن إعتقدا ما یوجبه و بالاسلام إن لم یکونا کذلک.

فالاول کمن أنکر النبی، صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، مثلا.

و الثانی کمن أنکر إماما.

الخامس: من قلد فی باطل جازما مع العناد.

السادس: من قلد فی باطل ظانا کذلک و هذان یحکم بکفرهما مع ظهور الحق و الاصرار. ثم ذکر أقسام المقلد علی القول بعدم جواز التقلید.

قال: إنه إما أن یکون مقلدا فی

حق أو فی باطل و علی التقدیرین مع الجزم أو الظن و علی تقدیری التقلید فی الباطل بلا عناد أو به و علی التقادیر کلها دل عقله علی الوجوب أو بین له غیره و علی الدلاله أصر علی التقلید أو رجع و لم یحصل له کمال الاستدلال بعد أولا.

فهذه أقسام أربعه عشر.

الاول التقلید فی الحق جازما مع العلم بوجوب النظر و الاصرار، فهذا مؤمن

***** [۲۸۷] *****

فاسق، لاصراره علی ترک الواجب.

الثانی: هذه الصوره مع ترک الاصرار و الرجوع، فهذا مؤمن غیر فاسق الثالث: المقلد فی الحق الظان مع الاصرار و الظاهر أنه مؤمن مرجی فی الاخره و فاسق، للاصرار.

الرابع: هذه الصوره مع عدم الاصرار، فهذا مسلم ظاهرا غیر فاسق.

الخامس و السادس: المقلد فی الحق جازما أو ظانا مع عدم العلم بوجوب الرجوع، فهذان کالسابق بلا فسق.

أقول: الحکم بإیمان هؤلاء لا یجامع مع فرض القول بعدم جواز التقلید، إلا أن یرید بهذا القول قول الشیخ، قدس سره ، من وجوب النظر مستقلا، لکن ظاهره اراده قول المشهور، فالاولی الحکم بعد إیمانهم علی المشهور، کما یقتضیه إطلاق معقد إجماع العلامه فی أول باب الحادی عشر، لان الایمان عندهم المعرفه الحاصله عن الدلیل لا التقلید.

ثم قال: السابع: المقلد فی الباطل جازما معاندا مع العلم بوجوب النظر و الاصرار علیه.

فهذا اشد الکافرین.

الثامن: هذه الصوره من غیر عناد و لا إصرار، فهذا أیضا کافر.

ثم ذکرک الباقی و قال: إن حکمها یظهر مما سبق).

أقول: مقتضی هذا القول الحکم بکفرهم، لانهم، أولی به من السابقین.

* * *

بقی الکلام فیما نسب إلی الشیخ فی العده من القول بوجوب النظر مستقلا مع العفو، فلا بد من نقل عباره العده، فنقول: قال فی باب التقلید، بعدما

ذکر إستمرار السیره علی التقلید فی الفروع و الکلام فی عدم جواز التقلید فی الاصول، مستدلا بأنه لا خلاف فی أنه یجب علی العامی معرفه الصلاه و أعدادها: (و إذا کان لا یتم ذلک إلا بعد معرفه الله و معرفه عدله و معرفه النبوه وجب أن لا یصح التقلید فی ذلک).

ثم اعترض: بأن السیره کما جرت له علی تقدیر المقلدین فی الفروع کذلک

***** [۲۸۸] *****

جرت علی تقدیر المقلدین فی الاصول عدم الانکار علیهم.

فأجاب: بأن علی بطلان التقلید فی الاصول أدله عقلیه و شرعیه من کتاب و سنه و غیر ذلک و هذا کاف فی النکیر.

ثم قال: إن المقلد للحق فی أصول الدیانات و إن کان مخطئنا فی تقلیده غیر مؤاخذ به و أنه معفو عنه.

و إنما قلنا ذلک لمثل هذه الطریقه التی قدمناها، لانی لم أجد أحدا من الطائفه و لا من الائمه، علیهم السلام ، قطع مولاه من یسمع قولهم و اعتقد مثل إعتقادهم إن لم یستند ذلک إلی حجه من عقل أو شرع.

ثم اعترض: علی ذلک بان ذلک لا یجوز، لانه یؤدی إلی الاغراء بما لا یأمن أن یکون جهلا.

و أجاب: یمنع ذلک، لان هذا المقلد لا یمکنه أن یعلم سقوط العقاب عنه فیستدیم الاعتقاد، لانه إنما یمکنه معرفه ذلک إذا عرف الاصول و قد فرضنا أنه مقلد فی ذلک کله، فکیف یکون إسقاط العقاب مغریا و إنما یعلم ذلک غیره من العلماء الذین حصل لهم العلم بالاصول و سبروا أحوالهم أن العلماء لم یقطعوا موالاتهم و لا أنکروا علیهم و لا یسوغ ذلک لهم إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم و ذلک یخرجه من باب الاغراء و هذا القدر کاف فی هذا

الباب إن شاء الله.

و أقوى مما ذكرنا أنه لا يجوز التقليد فى الاصول إذا كان للمقلد طريق إلى العلم به، إما على جمله أو تفصيل.

و من ليس له قدره على ذلك أصلا فليس بمكلف و هو بمنزله البهائم التى ليست مكلفه بحال)، إنتهى.

و ذكر، عند الاحتجاج على حجيه أخبار الآحاد، ما هو قريب من ذلك.

قال: (و أما ما يرويه قوم من المقلده، فالصحيح الذى أعتقده أن المقلد للحق و إن كان مخطئا معفو عنه و لا أحكم فيه بحكم الفساق، فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه)، إنتهى.

أقول: ظاهر كلامه، قدس سره ، فى الاستدلال على منع التقليد بتوقف معرفه الصلاه و أعدادها على معرفه أصول الدين، أن الكلام فى القلد الغير الجازم و حينئذ فلا دليل على العفو.

***** [۲۸۹] *****

و ما ذكره من عدم قطع العلماء و الائمه موالاتهم مع المقلدين، بعد تسليمه و الغض عن إمكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم لعدم العلم بأحوالهم، لا يدل على العفو و إنما يدل على كفايه التقليد.

و إمساك النكير عليهم فى ترك النظر و الاستدلال إذا لم يدل على وجوبه عليهم، لما اعترف به قبل ذلك من كفايه النكير المستفاد من الادله الواضحه على بطلان التقليد فى الاصول، لم يدل على العفو من هذا الواجب المستفاد من الادله، فلا دليل على العفو من هذا الواجب المعلوم وجوبه.

و التحقيق أن إمساك النكير لو ثبت و لم يحتمل كونه لحمل أمرهم على الصحه و لعملهم بالاصول دليل على عدم الوجوب، لان وجود الادله لا يكفى فى إمساك النكير من باب الامر بالمعروف و النهى عن المنكر و إن كفى فيه من حيث الارشاد و الدلاله

على الحكم الشرعى، لكن الكلام فى ثبوت التقرير و عدم إحتمال كونه لاحتمال العلم فى حق المقلدين.

فالانصاف: أن المقلد الغير الجازم المتفطن لوجوب النظر عليه فاسق مؤاخذ على تركه للمعرفه الجزميه بعقائده، بل قد عرفت إحتمال كفره، لعموم أدله كفر الشاك.

و أما الغير المتفطن لوجوب النظر لغفلته أو القاصر عن تحصيل الجزم فهو معذور فى الاخره و فى جريان حكم الكفر إحتمال تقدم.

و أما الجازم فلا يجب عليه النظر و الاستدلال و إن علم من عمومات الآيات و الاخبار وجوب النظر و الاستدلال، لان وجوب ذلك توصلى لاجل حصول المعرفه.

فإذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر، اللهم إلا أن يفهم هذا الشخص منها كون النظر و الاستدلال واجبا تعبديا مستقلا أو شرطا شرعيا للايمان، لكن الظاهر خلاف ذلك، فإن الظاهر كون لك من المقدمات العقليه.

الامر السادس: إذا بنينا على عدم حجيه ظن فهل يترتب عليه آثار أخر غيرها

اشاره

الامر السادس: إذا بنينا على عدم حجيه ظن فهل يترتب عليه آثار أخر غيرها

إذا بنينا على عدم حجيه ظن أو عدم حجيه الظن المطلق، فهل يترتب عليه آثار أخر غير الحجيه بالاستقلال، مثل كونه جابرا لضعف سند أو قصور دلاله، أو كونه موهنا لحجه أخرى، أو كونه مرجحا لاحد المتعارضين على الآخر.

و مجمل القول فى ذلك أنه كما يكون الاصل فى الظن عدم الحجيه، كذلك الاصل فيه عدم ترتب الاثار المذكوره من الجبر و الوهن و الترجيح و أما تفصيل الكلام فى ذلك فيقع فى مقامات ثلاثه:

مقامات ثلاثه:

المقام الاول:

الجبر بالظن الغير المعتبر

المقام الاول:

الجبر بالظن الغير المعتبر

فنقول: عـدم إعتبـاره إمـا أن يكون من جهه ورود النهى عنه بـالخصوص كالقيـاس و نحوه و إما من جهه دخوله تحت عمومات أصاله حرمه العمل بالظن.

و أما الاول، فلا ينبغى التأمل فى عدم كونه مفيدا للجبر، لعموم ما دل على عدم جواز الاعتناء به و إستعماله فى الدين.

و أما الثانى، فالاصل فيه و إن كان ذلك إلا أن الظاهر أنه إذا كان المجبور محتاجا إليه من جهه إفادته للظن بالمضـمون كالخبر إذا قلنـا بكونه حجه بـالخصوص لوصف كونه مظنون الصـدور، فأفاد تلك الاماره الغير المعتبره الظن بصـدور ذلك الخبر إنجبر قصور سنده به.

إلا أن يدعى أن الظاهر إشتراط حجيه ذلك الخبر بإفادته للظن بالصدور، لا مجرد كونه مظنون الصدور و لو حصل الظن

***** [۲۹۱] *****

بصدوره من غير سنده و بالجمله فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجيه المجبور.

و من هنـا لاـ ينبغى التأمل فى عـدم إنجبار قصور الـدلاله بالظن المطلق، لان المعتبر فى باب الـدلالات هو ظهور الالفاظ نوعا فى مدلولاتها، لا مجرد الظن بمطابقه مدلولها للواقع و لو من

الخارج.

فالكلام إن كان ظاهرا فى معنى بنفسه أو بالقرائن الداخله فهو و إلا - بأن كان مجملا أو كان دلالته فى الاصل ضعيفه، كدلاله الكلام بمفهومه الوصفى - فلا يجدى الظن بمراد الشارع من أماره خارجيه غير معتبره بالفرض، إذ التعويل حينئذ على ذلك الظن من غير. مدخليه للكلام، بل ربما لا تكون تلك الاماره موجبه للظن بمراد الشارع من هذا الكلام.

غايته إفادته للظن بالحكم الفرعى و لا ملازمه بينه و بين الظن بإرادته من اللفظ، فقد لا يريده بذلك اللفظ.

نعم قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعى. فالظن به يستلزم الظن بالمراد، لكن هذا من باب الاتفاق.

و مما ذكرنا ظهر أن ما إشتهر - من أن ضعف الدلاله منجبر بعمل الاصحاب - غير معلوم المستند، بل و كذلك دعوى إنجبار قصور الدلاله بفهم الاصحاب لم يعلم لها بينه.

و الفرق أن فهم الاصحاب و تمسكهم به كاشف ظنى عن قرينه على المراد، بخلاف عمل الاصحاب، فإن غايته الكشف عن الحكم الواقعى الذى قد عرفت أنه لا يستلزم كونه مرادا من ذلك اللفظ، كما عرفت.

بقى الكلام فى مستند المشهور فى كون الشهره فى الفتوى جابره لضعف سند الخبر.

فإنه إن كان من جهه إفادتها الظن بصدق الخبر، ففيه - مع أنه قد لا يوجب الظن بصدور ذلك الخبر، نعم يوجب الظن بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر - : أن جلهم لا يقولون بحجيه الخبر المظنون الصدور مطلقا، فإن المحكى عن المشهور إعتبار الايمان فى الراوى، مع أنه لا يرتاب فى إفاده الموثق للظن.

فإن قيل: إن ذلك لخروج خبر غير الامامى بالدليل الخاص، مثل منطوق آيه النبأ و مثل قوله عليه السلام : (لا

تأخذن معالم دينک من غير شيعتنا).

قلنا: إن كان ما خرج بحكم الايه و الروايه مختصا بما لا يفيد الظن فلا يشمل الموثق و إن كان عاما لما ظن بصدوره كان خبر غير الامامى المنجبر بالشهره و الموثق متساويين فى الدخول تحت الدليل المخرج.

و مثل الموثق خبر الفاسق المتحرز عن الكذب و الخبر المعتضد بالاولويه و الاستقراء

***** [۲۹۲] *****

و سائر الامارات الظنيه، مع أن المشهور لا يقولون بذلک و إن كان لقيام دليل خاص عليه، ففيه المنع من وجود هذا الدليل.

و بالجمله، فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهره و المنجبر بغيرها من الامارات و بين الخبر الموثق المفيد لمثل الظن الحاصل من الضعيف المنجبر فى غايه الاشكال، خصوصا مع عدم العلم بإستناد المشهور إلى تلک الروايه.

و إليه أشار شيخنا فى موضع من المسالک بأن جبر الضعيف بالشهره ضعيف مجبور بالشهره.

و ربما يدعى كون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصه حيث أدعى الاجماع على حجيته و لم يثبت.

و أشكل من ذلک دعوى دلاله منطوق آيه النبأ عليه، بناء على أن التبين يعم الظن الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر.

و هو بعيد، إذ لو أريد مطلق الظن فلا يخفى بعده، لان المنهى عنه ليس إلا خبر الفاسق المفيد للظن، إذ لا يعمل أحد بالخبر المشكوک صدقه.

و إن أريد البالغ حد الاطمينان فله وجه، غير أنه يقتضى دخول سائر الظنون الجابره إذا بلغت و لو بضميمه المجبور حد الاطمينان و لا يختص بالشهره. فالايه تدل على حجيه الخبر المفيد للوثوق و الاطمينان و لا بعد فيه.

و قد مر فى أدله الاخبار ما يؤيده أو يدل عليه من حكايات الاجماع و الاخبار.

و أبعد من الكل دعوى إستفاده حجيته مما دل

من الاخبار، كمقبوله إبن حنظله و المرفوعه إلى زراره، على الامر بالاخذ بما إشتهر بين الاصحاب من المتعارضين.

فإن ترجيحه على غيره فى مقام التعارض يوجب حجيته فى مقام عدم المعارض بالاجماع و الاولويه.

و توضيح فساد ذلك أن الظاهر من الروايتين شهره الخبر من حيث الروايه.

كما يدل عليه قول السائل فيما بعد ذلك: (فإنهما معا مشهوران)، مع أن ذكر الشهره من المرجحات يدل على كون الخبرين فى أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهره.

المقام الثانى: فى كون الظن الغير المعتبر موهنا

المقام الثانى: فى كون الظن الغير المعتبر موهنا

و الكلام هنا أيضا يقع تاره فيما علم بعدم إعتباره و أخرى فيما لم يثبت إعتباره.

و تفصيل الكلام فى الاول أن المقابل له إن كان من الامور المعتبره، لاجل إفاده الظن النوعى، أى لكون نوعه لو خلى و طبعه مفيدا للظن و إن لم يكن مفيدا له فى المقام الخاص، فلا إشكال فى عدم وهنه بمقابله ما علم عدم إعتباره، كالقياس فى مقابل الخبر الصحيح بناء على كونه من الظنون الخاصه على هذا الوجه و من هذا القبيل: القياس فى مقابله الظواهر اللفظيه فإنه لا عبره به أصلا، بناء على كون إعتبارها من باب الظن النوعى.

و لو كان من باب التعبد فالامر أوضح.

نعم لو كان حجيته، سواء كان من باب الظن النوعى او كان من باب التعبد.

مقيده بصوره عدم الظن على خلافه، كان للتوقف مجال.

و لعله الوجه، فيما حكاه لى بعض المعاصرين عن شيخه: أنه ذكر له مشافهه: (انه يتوقف فى الظواهر المعارضه بمطلق الظن على الخلاف حتى القياس و أشباهه).

لكن هذا القول، أعنى تقييد حجيه الظواهر بصوره عدم الظن على خلافها، بعيد فى الغايه.

و بالجمله فيكفى فى المطلب ما دل على عدم جواز الاعتناء

بالقياس مضافا إلى إستمرار سيره الاصحاب على ذلك.

مع أنه يمكن أن يقال: إن مقتضى النهى عن القياس - معللا بما حاصله غلبه مخالفته للواقع - يقتضى أن لا يترتب شرعا على القياس أثر، لا ـ من حيث تأثيره فى الكشف و لا من حيث قدحه فيما هو كاشف بالذات، فحكمه حكم عدمه، فكان مضمونه مشكوك لا مظنون، بل مقتضى ظاهر التعليل أنه كالموهوم.

فكما أنه لا ينجبر به ضعيف لا يضعف به قوى.

و يويد ما ذكرنا الروايه المتقدمه عن أبان الداله على ردع الامام له فى رد الخبر الوارد فى تنصيف ديه أصابع المرأه بمجرد مخالفته للقياس، فراجع و هذا حسن.

***** [۲۹۴] *****

لكن الاحسن منه تخصيص ذلك بما كان إعتباره من قبل الشارع. كما لو دل الشرع على حجيه الخبر ما لم يكن ظن على خلافه. فإن نفى الاثر شرعا من الظن القياسى يوجب بقاء إعتبار تلك الاماره على حاله.

و أما ما كان إعتباره من باب بناء العرف و كان مرجع حجيته شرعا إلى تقرير ذلك البناء، كظواهر الالفاظ، فإن وجود القياس إن كان يمنع عن بنائهم فلا يرتفع ذلك بما ورد من قصور القياس عن الدلاله على الواقع.

فتأثير الظن بالخلاف فى القدح فى حجيه الظواهر ليس مثل تاثيره فى القدح فى حجيه الخبر المظنون الخلاف فى كونه مجعولا شرعيا يرتفع بحكم الشارع بنفى الاثر عن القياس، لان المنفى فى حكم الشارع من آثار الشئ الموجود حسا هى الاثار المجعوله دون غيرها.

نعم يمكن أن يقال: إن العرف بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع لا ـ يعبأون به فى مقام إستنباط أحكام الشارع من خطاباته، فيكون النهى عن القياس ردعا لبنائهم على تعطيل الظواهر لاجل مخالفت ها للقياس.

و

مما ذكرنا يعلم حال القياس فى مقابل الدليل الثابت حجيته بشرط الظن.

كما لو جعلنا الحجه من الاخبار المظنون الصدور منها أو الموثوق به منها، فإن فى وهنهما بالقياس الوجهين: من حيث رفعه للقيد المأخوذ فى حجيتها على وجه الشرطيه، فمرجعه إلى فقدان شرط وجدانى، أعنى وصف الظن بسبب القياس.

و نفى الآثار الشرعيه للظن القياسى لا يجدى، لان الاثر المذكور، أعنى رفع الظن، ليس من الامور المجعوله و من أن أصل إشتراط الظن من الشارع.

فإذا علمنا من الشارع أن الخبر المزاحم بالظن القياسى لا ينقص أصلا من حيث الايصال إلى الواقع و عدمه من الخبر السليم عن مزاحمته و أن وجود القياس و عدمه فى نظره سيان.

فلا إشكال فى الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حد سواء.

و من هنا يمكن جريان التفصيل السابق: بأنه إن كان الدليل المذكور المقيد إعتباره بالظن مما دل الشرع على إعتباره، لم يزاحمه القياس الذى دل الشرع على كونه كالعدم من جميع الجهات التى لها مدخل فى الوصول إلى دين الله و إن كان مما دل على إعتباره العقل الحاكم بتعيين الاخذ بالراجح عند إنسداد باب العلم و الطرق الشرعيه، فلا وجه لاعتباره مع مزاحمه القياس الرافع لما هو مناط حجيته أعنى الظن.

فإن غايه الامر صيروره مورد إجتماع تلك الاماره و القياس مشكوكا، فلا يحكم العقل فيه بشئ، إلا أن يدعى المدعى أن العقل بعد تبين حال القياس لا يسقط عنده الاماره المزاحمه به عن القوه التى تكون لها على تقدير عدم المزاحم و إن كان لا يعبر عن تلك القوه حينئذ بالظن و عن مقابلها بالوهم.

***** [۲۹۵] *****

و الحاصل: أن العقلاء، إذا وجدوا فى شهره خاصه أو إجماع منقول مقدارا

من القوه و القرب إلى الواقع و التجأوا إلى العمل على طبقهما مع فقد العلم و علموا حال القياس ببيان الشارع أنه لا عبره بما يفيده من الظن و لا يرضى الشارع بدخله فى دين الله، لم يفرقوا بين كون الشهره و الاجماع المذكورين مزاحمين بالقياس أم لا، لانه لا ينقصهما عما هما عليه من القوه و المزيه المسماه بالظن الشأنى و النوعى و الطبعى.

و مما ذكرنا صح للقائلين بمطلق الظن لاجل الانسداد، إلا ما خرج، أن يقولوا بحجيه الظن الشأنى، بمعنى أن الظن الشخصى إذا إرتفع عن الامارات المشموله لدليل الانسداد بسبب الامارات الخارجه عنه لم يقدح ذلک فى حجيتها، بل يجب القول بذلک على رأى بعضهم ممن يجرى دليل الانسداد فى کل مسأله مسأله، لانه إذا فرض فى مسأله وجود أماره مزاحمه بالقياس، فلا وجه للاخذ بخلاف تلک الاماره، فافهم.

هذا کله مع إستمرار السيره على عدم ملاحظه القياس فى مورد من الموار الفقهيه و عدم الاعتناء به فى الکتب الاصوليه.

فلو کان له أثر شرعى و لو فى الوهن، لوجب التعرض لاحکامه فى الاصول و البحث و التفتيش عن وجوده فى کل مورد من موارد الفروع، لان الفحص عن الموهن کالفحص عن المعارض واجب و قد ترکه أصحابنا فى الاصول و الفروع، بل ترکوا روايات من اعتنى به منهم و إن کان من المؤسسين لتقرير الاصول و تحرير الفروع، کالاسکافى، الذى نسب إليه أن تدوين (أصول الفقه) من الاماميه منه و من العمانى يعنى إبن عقيل، قدس سره ما و فى کلام آخر: إن تحرير الفتاوى فى الکتب المستقله منهما أيضا، جزاهما الله و جميع من سبقهما و لحقهما خير الجزاء.

ثم إنک تقدر بملاحظه

ما ذکرنا فی التفصی عن إشکال خروج القیاس عن عموم دلیل الانسداد من الوجوه علی التکلم فیما سطرنا ههنا نقضا و إبراما.

هذا تمام الکلام فی وهن الاماره المعتبره بالظن المنهی عنه بالخصوص، کالقیاس و شبهه.

و أما الظن الذی لم یثبت إلغاؤه إلا من جهه بقائه تحت أصاله حرمه العمل بالظن، فلا إشکال فی وهنه لما کان من الامارات إعتبارها مشروطا بعدم الظن بالخلاف، فضلا عما کان إعتباره مشروطا بإفاده الظن و السر فیه إنتفاء الشرط.

کما أنه لا إشکال فی عدم الوهنیه إذا کان إعتبارها من باب الظن النوعی.

و توهم (جریان ما ذکرنا فی القیاس هنا من جهه أن النهی یدل علی عدم کونه مؤثرا أصلا، فوجوده کعدمه من جمیع الجهات)، مدفوع.

المقام الثالث: فی الترجیح بالظن الغیر المعتبر

اشاره

المقام الثالث: فی الترجیح بالظن الغیر المعتبر

و قد عرفت أنه علی قمسین:

أحدهما ما ورد النهی عنه بالخصوص، کالقیاس و شبهه.

و الآخر ما لم یعتبر، لاجل عدم الدلیل و بقائه تحت أصاله الحرمه.

القسم الاول:

و هو الظن الذی ورد النهی عنه بالخصوص

أما الاول، فالظاهر من أصحابنا عدم الترجیح به.

نعم یظهر من المعارج وجود القول به بین أصحابنا، حیث قال فی باب القیاس: (ذهب ذاهب إلی أن الخبرین إذا تعارضا و کان القیاس موافقا لما تضمنه أحدهما، کان ذلک وجها یقتضی ترجیح ذلک الخبر علی معارضه.

و یمکن أن یحتج لذلک بأن الحق فی أحد الخبرین، فلا یمکن العمل بهما و لا طرحهما، فتعین العمل بأحدهما.

و إذا کان التقدیر تقدیر التعارض، فلا بد فی العمل باحدهما من مرجح و القیاس یصلح أن یکون مرجحا لحصول الظن به،

فتعين العمل بما طابقه.

لا يقال: أجمعنا على أن القياس مطروح فى الشريعه.

لانا نقول: بمعنى أنه ليس بدليل على الحكم، لا بمعنى أنه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين على الآخر.

و هذا لان فائده كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به، لا بذلك القياس و فيه نظر)، إنتهى.

و مال إلى ذلك بعض ساده مشايخنا المعاصرين، قدست أسرارهم، بعض الميل و الحق خلافه، لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقه، فإنه لولا القياس كان العمل به جائزا.

و المقصود تحريم العمل به، لاجل القياس و أى عمل أعظم من هذا و الفرق بين المرجح

***** [۲۹۷] *****

و الدليل ليس إلا أن الدليل مقتض لتعين العمل به و المرجح رافع للمزاحم عنه.

فلكل منهما مدخل فى العله التامه لتعين العمل به.

فإذا كان إستعمال القياس محظورا و أنه لا يعبأ

به فی الشرعیات کان وجوده کعدمه غیر مؤثر، مع أن مقتضی الاستناد فی الترجیح به إلی إفادته للظن کونه من قبیل الجزء لمقتضی تعیین العمل، لا من قبیل دفع المزاحم، فیشترک مع الدلیل المنضم إلیه فی الاقتضاء. هذا کله علی مذهب غیر القائلین بمطلق الظن.

و أما علی مذهبهم:

فیکون القیاس تمام المقتضی بناء علی کون الحجه عندهم الظن الفعلی، لان الخبر المنضم إلیه لیس له مدخل فی حصول الظن الفعلی بمضمونه. نعم قد یکون الظن مستندا إلیهما فیصیر من قبیل جزء المتقضی.

و یؤید ما ذکرنا بل یدل علیه إستمرار سیره أصحابنا الامامیه، رضوان الله علیهم، فی الاستنباط علی هجره و ترک الاعتناء بما حصل لهم من الظن القیاسی أحیانا، فضلا عن أن یتوقفوا فی التخییر بین الخبرین المعارضین مع عدم مرجح آخر أو الترجیح بمرجح موجود إلی أن یبحثوا عن القیاس.

کیف و لو کان کذلک لاحتاجوا إلی عنوان مباحث القیاس و البحث فیه بما یقتضی البحث عنها علی تقدیر الحجیه.

و أما القسم الآخر و هو الظن الغیر المعتبر، لاجل بقائه تحت أصاله حرمه العمل.

اشاره

و أما القسم الآخر و هو الظن الغیر المعتبر، لاجل بقائه تحت أصاله حرمه العمل. فالکلام فی الترجیح به یقع فی مقامات.

الاول:

الترجیح به فی الدلاله بأن یقع التعارض بین ظهوری الدلیلین، کما فی العامین من وجه و أشباهه.

و هذا لا إختصاص له بالدلیل الظنی السند، بل یجری فی الکتاب و السنه المتواتره.

الثانی: الترجیح به فی وجه الصدور، بأن نفرض الخبرین صادرین و ظاهری الدلاله و انحصر التحیر فی تعیین ما صدر لبیان الحکم و تمییزه عما صدر علی وجه التقیه أو غیرها من الحکم المقتضیه لبیان خلاف الواقع.

و هذا یجری فی مقطوعی الصدور و فی مظنونی الصدور مع بقاء الظن بالصدور فی کل منهما.

الثالث: الترجیح به

من حيث الصدور بأن صار بالمرجح أحدهما مظنون الصدور.

أما المقام الاول [وهو الترجيح بالظن الغير المتعبر فى الدلاله]

فتفصيل القول فيه: أنه إن قلنا بأن مطلق الظن على خلاف الظواهر يسقطها عن الاعتبار

***** [۲۹۸] *****

لاشتراط حجيتها بعدم الظن على الخلاف، فلا إشكال فى وجوب الاخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح.

لكن يخرج حينئذ عن كونه مرجحا، بل يصير سببا لسقوط الظهور المقابل له عن الحجيه، لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم إليه، فيصير ما وافقه حجه سليمه عن المعارض.

إذ لو لم يكن فى مقابل ذلك المعارض إلا هذا الظن لاسقطه عن الاعتبار.

نظير الشهره فى أحد الخبرين الموجبه لدخول الآخر فى الشواذ التى لا إعتبار بها، بل أمرنا بتركها و لو لم يكن فى مقابلها خبر معتبر.

و أولى من هذا: إذا قلنا بإشتراط حجيه الظواهر بحصول الظن منها أو من غيرها على طبقها.

لكن هذا القول سخيف جدا.

و الاول أيضا بعيد، كما حققناه فى مسأله حجيه الظواهر.

و إن قلنا بأن حجيه الظواهر من حيث إفادتها للظن الفعلى و أنه لا عبره بالظن الحاصل من غيرها على طبقها، أو قلنا بأن حجيتها من حيث الاتكال على أصاله عدم القرينه التى لا يعتبر فيها إفادتها للظن الفعلى، فالاقوى عدم إعتبار مطلق الظن فى مقام الترجيح، إذ المفروض على هذين القولين سقوط كلا الظاهرين عن الحجيه فى مورد التعارض، فأنه إذا صدر عنه قوله، مثلا: إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه و ورد أيضا: كل شئ يطير لا بأس بخرئه و بوله و فرض عدم قوه أحد الظاهرين من حيث نفسه على الاخر، كان ذلك مسقطا لظاهر كليهما عن الحجيه فى ماده التعارض، أعنى خرء الطير الغير المأكول و بوله.

أما على القول الاول، فلان حجيه الظواهر مشروطه بالظن المفقود فى

المقام.

و أما على الثانى، فلان أصاله عدم القرينه فى كل منهما معارضه بمثلها فى الآخر و الحكم فى باب تعارض الاصلين مع عدم حكومه أحدهما على الاخر التساقط و الرجوع إلى عموم أو أصل يكون حجيته مشروطا بعدم وجودهما على قابليه الاعتبار.

فلو عمل حينئذ بالظن الموجود مع أحدهما، كالشهره القائمه فى المسأله المذكوره على النجاسه، كنا قد عملنا بذلك الظن مستقلا، لا من باب كونه مرجحا، لفرض تساقط الظاهرين و صيرورتهما كالعدم.

فالمتجه حنيئذ الرجوع فى المسأله، بعد الفراغ من المرجحات من حيث السند أو من حيث الصدور تقيه أو لبيان الواقع، إلى قاعده الطهاره.

أما المقام الثانى: و هو الترجيح بالظن الغير المعتبر فى وجه الصدور

فتفصيل القول فيه أن اصاله عدم التقيه - إن كان المستند فيها أصل العدم فى كل حادث، بناء على أن دواعى التقيه التى هى من قبيل الموانع لاظهار الحق حادثه - تدفع بالاصل، فالمرجع بعد

معارضه هذا الاصل فى كل خبر بمثله فى الاخر هو التساقط و كذلك لو إستندنا فيها إلى أن ظاهر حال المتكلم بالكلام، خصوصا الامام، عليه السلام ، فى مقام إظهار الاحكام التى نصب لاجلها هو بيان الحق و قلنا بأن إعتبار هذا الظهور مشروط بإفادته الظن الفعلى المفروض سقوطه من الطرفين.

و حينئذ فإن عملنا بمطلق الظن فى تشخيص التقيه و خلافها - بناء على حجيه الظن فى هذا المقام، لاجل الحاجه إليه من جهه العلم بصدور كثير من الاخبار تقيه و أن الرجوع إلى أصاله عدمها فى كل مورد يوجب الافتاء بكثير مما صدر تقيه، فتعين العمل بالظن، أو لانا نفهم مما ورد فى ترجيح ماخالف العامه على ما وافقهم كون ذلك من أجل كون الموافقه مظنه للتقيه، فتعين العمل بما هو أبعد عنها بحسب

كل أماره - كان ذلك الظن دليلا مستقلا فی ذلك المقام و خرج عن كونه مرجحا.

و لو إستندنا فيها إلى الظهور المذكور و اشترطنا فی إعتباره عدم الظن على خلافه، كان الخبر الموافق لذلك الظن حجه سليمه عن المعارض لا عن المزاحم كما عرفت نظيره فی المقام الاول.

و إن إستندنا فيها إلى الظهور النوعی، نظير ظهور فعل المسلم فی الصحيح و ظهور تكلم المتكلم فی كونه قاصدا، لا هازلا و لم يشترط فی إعتباره الظن الفعلی و لا عدم الظن بالخلاف، تعارض الظاهران، فيقع الكلام فی الترجيح بهذا الظن المفروض و الكلام فيه يعلم مما سيجئ.

أما المقام الثالث و هو ترجيح السند بمطلق الظن

أما المقام الثالث و هو ترجيح السند بمطلق الظن

فالكلام فيه أيضا مفروض فيما إذا لم نقل بحجيه الظن المطلق و لا بحجيه الخبرين بشرط إفاده الظن و لا بشرط عدم الظن على خلافه، إذ يخرج الظن المفروض على هذه التقادير عن المرجحيه بل يصير حجه مستقله على الاول، سواء كان حجيه المتعارضين من باب الظن المطلق أو من باب الاطمينان أو من باب الظن الخاص، فإن القول بالظن المطلق لا ينافی القول بالظن الخاص فی بعض الامارات كالخبر الصحيح بعدلين و يسقط المرجوح عن الحجيه على الاخيرين، فيتعين أن الكلام فی مرجحيته فيما إذا قلنا بحجيه كل منهما من حيث الظن النوعی كما هو مذهب الاكثر.

و الكلام يقع تاره فی الترجيح بالظن فی مقام لولاه لحكم بالتخيير و أخرى فی الترجيح به فی مقام المرجحات المنصوصه فی الاخبار العلاجيه.

أما الكلام فی الاول و ملخصه:

أنه لا ريب فی أن مقتضى الاصل عدم الترجيح، كما أن الاصل عدم الحجيه.

لان العمل بالخبر الموافق لذلك الظن إن كان على وجه التدين

و الالتزام بتعين العمل به من جانب الشارع و أن الحكم الشرعى الواقعى هو مضمونه، لا مضمون الاخر من غير دليل قطعى يدل على ذلك، فهو تشريع محرم بالادله الاربعه و العمل به لا على هذا الوجه محرم إذا إستلزم مخالفه القاعده أو الاصل الذى يرجع إليه على تقدير فقد هذا الظن.

فالوجه المتقضى لتحريم العمل بالظن مستقلا من التشريع أو مخالفه الاصول القطعيه الموجوده فى المسأله جار بعينه فى الترجيح بالظن و الايات و الاخبار الناهيه عن القول بغير علم كلها متساويه النسبه إلى الحجيه و إلى المرجحيه.

و قد عرفت فى الترجيح بالقياس أن المرجح يحدث حكما شرعيا لم يكن مع عدمه و هو وجوب العمل بموافقته عينا، مع كون الحكم لا معه هو التخيير أو الرجوع إلى الاصل الموافق للاخر، هذا.

و لكن الذى يظهر من كلمات معظم الاصوليين هو الترجيح بمطلق الظن.

و ليعلم أول أن محل الكلام، كما عرفت فى عنوان المقامات الثلاثه أعنى الجبر و الوهن و الترجيح، هو الظن الذى لم يعلم إعتباره.

فالترجح به من حيث السند أو الدلاله ترجيح بأمر خارجى.

و هذا لا دخل له بمسأله أخرى إتفاقيه و هى وجوب العمل بأقوى الدليلين و ارجحهما.

فإن الكلام فيها فى ترجيح أحد الخبرين الذى يكون بنفسه أقوى من الاخر من حيث السند، كالاعدل و الافقه أو المسند أو الاشهر روايه أو غير ذلك، أو من حيث الدلاله، كالعام على المطلق و الحقيقه على المجاز و المجاز على الاضمار و غير ذلك.

و بعباره أخرى، الترجيح بالمرجحات الداخليه من جهه النسد إتفاقى و استفاض نقل الاجمع من الخاصه و العامه على وجوب العمل بأقوى الدليلين عن الاخر.

و الكلام هنا فى المرجحات الخارجيه المعاضده لمضمون

أحد الخبرين الموجبه لصيروره مضمونه اقرب إلى الواقع من مضمون الاخر.

نعم لو كشف تلك الاماره عن مزيه داخليه لاحد الخبرين على الاخر من حيث سنده أو دلالته دخلت فى المسأله الاتفاقيه و وجب الاخذ بها، لان العمل بالراجح من الدليلين واجب إجماعا، سواء علم وجه الرجحان تفصيلا أم لم يعلم إلا إجمالا.

و من هنا ظهر أن الترجيح بالشهره و الاجمع المنقول إذا كشفا عن مزيه داخليه فى سند أحد الخبرين أو دلالته مما لا ينبغى الخلاف فيه.

نعم لو لم يكشفا عن ذلك إلا ظنا، ففى حجيته أو

***** [۳۰۱] *****

إلحاقه بالمرجح الخارجى وجهان، أقواهما الاول، كما سيجئ

* * *

و كيف كان فالذى يمكن أن يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجى وجوه.

الاول:

قاعده الاشتغال، لدوران الامر بين التخيير و تعيين الموافق للظن.

و توهم:

(إنه قد يكوئن الطرف المخالف موافقا للاحتياط اللازم فى المسأله الفرعيه فيعارض الاحتياط فى المسأله الاصوليه بل يرجح عليه فى مثل المقام، كما نبهنا عليه عند الكلام فى معممات نتيجه دليل الانسداد)، مدفوع بأن المفروض فيما نحن فيه عدم وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لولا الظن: لان الاخذ به، إن كان من جهه إقتضاء المورد للاحتياط، فقد ورد عليه حكم الشارع بالتخيير المرخص للاخذ بخلاف الاحتياط و براءه الذمه من الواقع فى حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له.

و لهذا يحكم بالتخيير أيضا و إن كان أحدهما موافقا للاستصحاب و الاخر مخالفا، إذ كما أن الدليل المعين للعمل به يكون حاكما على الاصول، كذلك الدليل المخير فى العمل به و بمعارضه.

و إن كان من جهه بعض الاخبار الداله على وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط و طرح ما خالفه، ففيه ما تقرر فى محله من عدم

نهوض تلك الاخبار لتخصيص الاخبار الداله على التخيير.

بل هنا كلام آخر و هو أن حجيه الخبر المرجوح فى المقام و جواز الاخذ به يحتاج إلى توقيف، إذ لا يكفى فى ذلك ما دل على حجيه كلا المتعارضين بعد فرض إمتناع العمل بكل منهما، فيجب الخذ بالمتيقن جواز العمل به و طرح المشكوك و ليس المقام مقام التكليف المردد بين التعيين و التخيير حتى يبنى على مسأله البراءه و الاشتغال.

و تمام الكلام فى خاتمه الكتاب فى مبحث التراجيح إن شاء الله تعالى.

الثانى: ظهور الاجماع على ذلك، كما إستظهره بعض مشايخنا، فتراهم يستدلون فى موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجيه بإفادته للظن بمطابقه أحد الدليلين للواقع، فكان الكبرى و هى وجوب الاخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق أحد الدليلين مسلمه عندهم.

و ربما يستفاد ذلك من الاجماعات المستفيضه على وجوب الاخذ بأقوى المتعارضين.

إلا أنه يشكل بما ذكرنا: من أن الظاهر أن المراد بأقوى الدليلين منهما ما كان كذلك فى نفسه و لو إنكشف أمر خارجى عن ذلك، كعمل الاكثر الكاشف عن مرجح داخلى لا نعلمه تفصيلا، فلا يدخل فيه ما كان مضمونه مطابقا لاماره غير معتبره، كالاستقراء و الاولويه الظنيه مثلا، على تقدير عدم إعتبارهما، فإن الظاهر خروج ذلك

***** [۳۰۲] *****

عن معتقد تلك الاجماعات و إن كان بعض أدلتهم ألاخر قد يفيد العموم لما نحن فيه، كقبح ترجيح المرجوح، إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد المرجوح فى نفسه من المتعارضين لا مجرد المرجوح بحسب الواقع و إلا إقتضى ذلك حجيه نفس المرجح مستقلا.

نعم الانصاف: أن بعض كلماتهم يستفاد منه أن العبره فى الترجيح بصيروره مضمون أحد الخبرين بواسطه المرجح أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

و قد إستظهر

بعض مشايخنا الاتفاق على الترجيح بكل ظن ما عدا القياس.

فمنها: ما تقدم عن المعارج من الاستدلال للترجيح بالقياس بكون مضمون الخبر الموافق له أقرب إلى الواقع من مضمون الاخر.

و منها: ما ذكروه فى مسائل تعارض الناقل مع المقرر، فإن مرجع ما ذكروا فيها لتقديم أحدهما على الاخر إلى الظن بموافقه احدهما لحكم الله الواقعى.

إلا أن يقال: إن هذا الظن حاصل من نفس الخبر المتصف بكونه مقررا أو ناقلا.

و منها: ما ذكروه فى ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف معللين بأن الاكثر يوفق للصواب بما لا يوافق له الاقل و فى ترجيحه بعمل علماء المدينه، إلا أن يقال أيضا: إن ذلك كاشف عن مرجح داخلى فى احد الخبرين.

و بالجمله فتتبع كلماتهم يوجب الظن القوى بل القطع بأن بناء هم على الاخذ بكل ما يشمل على ما يوجب اقربيته إلى الصواب، سواء كان لامر راجع إلى نفسه أو لاحتفافه بأماره أجنبيه توجب قوه مضمونها.

ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات بمرجحيه الظن المطلق المطابق لمضمون أحد الخبرين، فلا أقل من كونه مظنونا و الظاهر وجوب العمل به فى مقابل التخيير و إن لم يجب العمل به فى مقابل الاصول.

و سيجئ بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

الثالث: ما يظهر من بعض الاخبار، من أن المناط فى الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقه للواقع، سواء كان لمرجح داخلى كالاعدليه مثلا أو لمرجح خارجى كمطابقته لاماره توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الاخر: مثل ما دل على الترجيح بالاصدقيه فى الحديث، كما فى مقبوله إبن حنظله، فإنا نعلم أن وجه الترجيح بهذه الصفه ليس إلا كون الخبر الموصوف بها أقرب إلى الواقع من الخبر الغير الوصوف

بها، لا لمجرد كون راوى أحدهما أصدق و ليس هذه الصفه مثل الاعدليه و شبهه ا فى إحتمال كون العبره

***** [۳۰۳] *****

بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص.

و لـذا اعتبر الظن الحاصـل من عـداله البينه دون الحاصـل من مطلق الوثـاقه، لاـن صـفه الصـدق ليست إلا المطابقه للواقع. فمعنى الاصدق هو الاقرب إلى الواقع. فالترجيح بها يدل على أن العبره بالاقربيه من أى سبب حصلت.

و مثل ما دل على ترجيح أوثق الخبرين، فإن معنى الاوثقيه شده الاعتماد عليه و ليس إلا لكون خبره أوثق.

فإذا حصل هذا المعنى فى أحد الخبرين من مرجح خارجى اتبع.

و مما يستفاد منه المطلب على وجه الظهور ما دل على ترجيح أحد الخبرين على الاخر بكونه مشهورا بين الاصحاب بحيث يعرفه كلهم و كون الاـخر غير مشـهور الروايه بينهم، بـل ينفرد بروايته بعضـهم دون بعض، معللاـ ذلـك بـأن المجمع عليه لا ريب فيه، فيـدل على أن طرح الاخر لاجل ثبوت الريب فيه، لا لانه لا ريب فى بطلانه، كما قـد يتوهم و إلا لم يكن معنى للتعارض و تحير السائـل و لاـ لتقـديمه على الخبر المجمع عليه، إذا كان راويه أعـدل كما يقتضـيه صـدر الخبر و لا لقول السائل بعـد ذلك: (هما مشهوران معا).

فحاصل المرجح هو ثبوت الريب فى الخبر الغير المشهور و إنتفاؤه فى المشهور، فيكون المشهور من الامر البين الرشد و غيره من الامر المشكل، لا بين الغى، كما توهم.

و ليس المراد به نفى الريب من جميع الجهـات، لان الاجماع على الروايه لا يوجب ذلك ضـروره، بل المراد وجود ريب فى غير المشهور يكون منتفيا فى الخبر المشهور و هو احتمال وروده على بعض الوجوه أو عدم صدوره رأسا.

و ليس المراد بالريب مجرد

الاحتمـال و لو موهوما، لان الخبر المجمع عليه يحتمل فيه أيضا من حيث الصـدور بعض الاحتمالات المتطرقه فى غير المشـهور، غايه الامر كونه فى المشـهور فى غايه الضـعف بحيث يكون خلافه واضـحا فى غير المشـهور إحتمالا مساويا يصـدق عليه الريب عرفا.

و حينئذ فيدل على رجحان كل خبر يكون نسـبته إلى معارضه مثل نسبه الخبر المجمع على روايته إلى الخبر الذى اختص بروايته بعض دون بعض، مع كونه بحيث لو سـلم عن المعارض أو كان روايه أعدل و أصدق من راوى معارضه المجمع عليه لاخذ به و من المعلوم أن الخبر المعتضد بأماره توجب الظن بمطابقته و مخالفه معارضه للواقع نسبته إلى معارضه تلك النسبه.

و لعله لـذا عللـل تقـديم الخبر المخـالف للعـامه على الموافق بـأن ذاك لاـ يحتمـل إلاـ الفتوى و هـذا يحتمـل التقيه، لاـن الريب الموجود فى الثانى منتف فى الاول.

و كذا كثير من المرجحات الراجعه إلى وجود إحتمال فى أحدهما مفقود علما أو ظنا فى الاخر، فتدبر.

فكل خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد فى الاخر أو يوجد و لا يعد لغايه ضعفه ريبا، فذاك الاخر مقدم عليه.

***** [۳۰۴] *****

و اظهر من ذلك كله، فى إفاده الترجيح بمطلق الظن، ما دل من الاخبار العلاجيه على الترجيح بمخالفه العامه، بناء على أن الوجه فى الترجيح بها أحد وجهين: أحدهما: كون الخبر المخالف أبعد من التقيه، كما علل به الشيخ و المحقق.

فيستفاد منه إعتبار كل قرينه خارجيه توجب أبعديه أحدهما عن خلاف الحق و لو كانت مثل الشـهره و الاستقراء، بل يستفاد منه عدم إشتراط الظن فى الترجيح، بل يكفى تطرق إحتمال غير بعيد فى أحد الخبرين بعيد فى الاخر، كما هو مفاد الخبر المتقدم

الدال على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالنسبه إلى معارضه.

لكن هذا الوجه لم ينص عليه فى الاخبار و إنما هو شئ مستنبط منها، ذكره الشيخ و من تأخر عنه.

نعم فى روايه عبيد بن زراره:

(مَا سَمِعْتَ مِنِّی يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّهُ وَ مَا سَمِعْتَ مِنِّی لَا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّهَ فِيه)، دلاله على ذلك.

الثانى: كون الخبر المخالف أقرب من حيث المضمون إلى الواقع.

و الفرق بين الوجهين: أن الاول كاشف عن وجه صدور الخبر و الثانى كاشف عن مطابقه مضمون أحدهما للواقع.

و هذا الوجه لما نحن فيه منصوص فى الاخبار، مثل تعليل الحكم المذكور فيها بقولهم عليهم السلام : (فإن الرشد فى خلافهم) و ما (ما خالف العامه ففيه الرشاد).

فإن هذه القضيه قضيه غالبيه لا دائميه، فيدل على أنه يكفى فى الترجيح الظن بكون الرشد فى مضمون أحد الخبرين.

و يدل على هذا التعليل أيضا ما ورد فى صوره عدم وجدان المفتى بالحق فى بلد، من قوله: (إئت فقيه البلد فاستفته فى أمرك، فإذا أفتاك بشئ فخذ بخلافه، فإن الحق فيه).

و أصرح من الكل فى التعليل بالوجه المذكور مرفوعه أبى إسحاق الارجانى إلى أبى عبدالله عليه السلام.

قال: قال عليه السلام : (أتدرى لم أمرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامه؟ فقلت: لا أدرى: فقال: إن عليا، عليه السلام ، لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الامه إلى غيره، إراده لابطال أمره و كانوا يسألون أمير المؤمنين، عليه السلام ، عن الشئ الذى لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشئ جعلوا له ضدا من عند أنفسهم ليلبسوا على الناس).

و يصدق هذا الخبر سيره أهل الباطل مع الائمه، عليهم السلام ، على هذا النحو، تبعا

لسلفهم.

حتى أن أبا حنيفه حكى عنه أنه قال: (خالفت جعفرا فى كل ما يقول أو يفعل، لكنى لا أدرى هل يغمض عينيه فى الركوع و السجود أو يفتحهما).

***** [۳۰۵] *****

و الحاصل: أن تعليل الاخذ بخلاف العامه فى هذه الروايات بكونه أقرب إلى الواقع، حتى أنه يجعل دليلا مستقل عند فقد من يرجع إليه فى البلد، ظاهر فى وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الاماره فى كون مضمونه مظنه الرشد.

فإذا إنضم هذا الظهور إلى الظهور الذى ادعيناه فى روايات الترجيح بالاصدقيه و الاوثقيه، فالظاهر أنه يحصل من المجموع دلاله لفظيه تامه.

و لعل هذا الظهور المحصل من مجموع الاخبار العلاجيه هو الذى دعى أصحابنا إلى العمل بكل ما يوجب رجحان احد الخبرين على الاخر، بل يوجب فى أحدهما مزيه مفقوده فى الاخر و لو بمجرد كون خلاف الحق فى احدهما أبعد منه فى الاخر، كما هو كذلك فى كثير من المرجحات.

فما ظنه بعض المتأخرين من أصحابنا على العلامه و غيره، قدست أسرارهم، من متابعتهم فى ذلك طريقه العامه ظن فى غير المحل.

ثم إن الاستفاده التى ذكرناها إن دخلت تحت الدلاله اللفظيه، فلا إشكال فى الاعتماد عليها و إن لم يبلغ هذا الحد بل لم يكن إلا مجرد الاشعار، كان مؤيدا لما ذكرنا من ظهور الاتفاق.

فإن لم يبلغ المجموع حد الحجيه فلا أقل من كونها أماره مفيده للظن بالمدعى.

و لا بد من العمل به، لان التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت، لان التخيير فى جميع الموارد و عدم ملاحظه المرجحات يوجب مخالفه الواقع فى كثير من الموارد، لانا نعلم بوجوب الاخذ ببعض الاخبار المتعارضه و طرح بعضها معينا و المرجحات المنصوصه فى الاخبار غير وافيه.

مع أن تلك

الاخبار معارض بعضها بعضها، بل بعضها غير معمول به بظاهره، كمقبوله إبن حنظله المتضمنه لتقديم الاعدليه على الشهره و مخالفه العامه و موافقه الكتاب.

و حاصل هذا المقدمات: ثبوت التكليف بالترجيح و إنتفاء المرجح اليقينى و إنتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحا، فينحصر العمل فى الظن بالمرجح.

فكل ما ظن أنه مرجح فى نظر الشارع وجب الترجيح به و إلا لوجب ترك الترجيح أو العمل بما ظن من المتعارضين أن الشارع يرجح غيره عليه.

و الاول مستلزم للعمل بالتخيير فى موارد كثيره نعلم التكليف بوجوب الترجيح و الثانى ترجيح للمرجوح على الراجح فى مقام وجوب البناء على أحدهما، لاجل تعذر العلم على أحدهما و قبحه بديهى.

و حينئذ فإذا ظننا من الامارات السابقه أن مجرد أقربيه مضمون أحد الخبرين إلى الواقع مرجح فى نظر الشارع تعين الاخذ به، هذا.

و لكن لمانع أن يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات المعلومه، كالتراجيح الراجعه إلى الدلاله التى دل العرف على وجوب الترجيح بها، كتقديم النص و الاظهر على الظاهر.

بيان ذلك: أن ما كان من المتعارضين من قبيل النص و الظاهر، كالعام و الخاص و شبههما مما لا يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد، فالمرجح فيه معلوم من العرف.

و ما كان من قبيل تعارض الظاهرين، كالعامين من وجه و شبههما مما يحتاج الجميع بينهما إلى شاهد واحد، فالوجه فيه، كما عرفت سابقا، عدم الترجيح إلا بقوه الدلاله، لا بمطابقه أحدهما لظن خارجى غير معتبر و لذا لم يحكم فيه بالتخيير مع عدم ذلك الظن، بل يرجع فيه إلى الاصول و القواعد.

فهذا كاشف عن أن الحكم فيهما ذلك من أول الامر للتساقط، لاجمال الدلاله.

و ما كان من قبيل المتباينين اللذين لا

يمكن الجمع بينهما إلا بشاهدين، فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجيه.

و من المعلوم أن موارد هذا التعارض على قسمين:

أحدهما ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل أو عموم كتاب أو سنه مطابق لاحدهما و هذا القسم يرجع فيه إلى ذلك العموم أو الاصل.

و إن كان الخبر المخالف لاحدهما مطابقا لاماره خارجيه - و ذلك لان العمل بالعموم و الاصل يقينى لا يرفع اليد عنه إلا بوارد يقينى و الخبر المخالف له لا ينهض لذلك، لمعارضته بمثله و المفروض أن وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت - فلا وارد على العموم و الاصل.

القسم الثانى: ما لا يكون كذلك و هذا أقل قليل بين المتعارضات.

فلو فرضنا العمل فيه بالتخيير مع وجود ظن خارجى على طبق أحدهما لم يكن محذور.

نعم الاحتياط يقتضى الاخذ بما يطابق الظن خصوصا، مع أن مبنى المسأله على حجيه الخبر من باب الظن غير مقيد بعدم الظن الفعلى على خلافه.

و الدليل على هذا الاطلاق مشكل، خصوصا لو كان الظن المقابل من الشهره المحققه أو نقل الاجماع الكاشف عن تحقق الشهره، فإن إثبات حجيه الخبر المخالف للمشهور فى غايه الاشكال و إن لم نقل بحجيه الشهره.

و لذا قال صاحب المدارك: (إن العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل و موافقه الاصحاب من غير دليل أشكل).

و بالجمله فلا ينبغى ترك الاحتياط بالاخذ بالمظنون فى مقابل التخيير.

و أما فى مقابل العمل بالاصل، فإن كان الاصل مثبتا للاحتياط، كالاحتياط اللازم فى بعض الموارد، فالاحوط العمل بالاصل.

و إن كان نافيا للتكليف كأصل البراءه و الاستصحاب النافى للتكليف، أو مثبتا له مع عدم التمكن من الاحتياط كأصاله الفساد فى باب المعاملات و نحو ذلك، ففيه الاشكال.

و فى باب التراجيح تتمه

المقال و الله العالم بحقيقه الحال و الحمد لله أولا و آخرا.

و صلى الله على محمد و آله باطنا و ظاهرا.

مكاسب [ج1] از ابتدا تا پايان أحكام المقبوض بالعقد الفاسد

المقدمه

المقدمه

*****ص ٣*****

كتاب المكاسب للشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء و المجتهدين

الشيخ مرتضى الأنصارى (قدس سره) ١٢١۴ - ١٢٨١ ه

الجزء الأول

إعداد لجنه تحقيق تراثنا الشيخ الأعظم

*****ص ۴*****

إعداد لجنه تحقيق تراث الشيخ الأعظم - قم:

مجمع الفكر الإسلامى ١۴٢٠ ق = ١٣٧٨. فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا (فهرستنويسى پيش از انتشار). عربى. فهرست نويسى بر اساس جلد اول، ١۴٢٠ ق = ١٣٧٨. اين كتاب به مناسبت دويستمين سالگرد تولد شيخ انصارى منتشر شده است. كتابنامه: ١ - معاملات (فقه). الف: مجمع الفكر الإسلامى. لجنه تحقيق تراث الشيخ الأعظم ب. مجمع الفكر الإسلامى. ج. كنگره جهانى بزرگداشت دويستمين سالگر تولد شيخ انصارى. د. عنوان. ٧ م ٨ الف / ١ / ١٩٠١ ٢٧٣ ٧٩٢ - BP الف ى ١٣٠٠ كتابخانه ملى ايران - ١٩٣٧ - ٧٨ م قم - ص. ب ٣۶۵۴ - ٣٧١٨۵ - ت: ٧۴۴٨١٠ كتاب المكاسب ج ١ المؤلف: الشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصارى قدس سره تحقيق: لجنه التحقيق

الطبعه الثالثه

ربيع الأول ١۴٢٠ ه. ق

صف الحروف: مجمع الفكر الإسلامى

الليتوغراف: نگارش - قم

المطبعه: باقری - قم

الکمیه المطبوعه: ۲۰۰۰ نسخه

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و الصلاه و السلام علی محمد و آله الطاهرین و لعنه الله علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین.

*****ص ۵*****

فی المکاسب

و ینبغی - أولاـ - التیمن بـذکر بعض الأخبـار الوارده علی سبیـل الضابطه للمکاسب، من حیث الحل و الحرمه، فنقول - مستعینا بالله تعالی -: روی فی

الوسائل

(۱) و الحدائق

(۲) عن الحسن بن علی بن شعبه - فی کتاب تحف العقول

(۳) - عن مولانا الصادق صلوات الله و سلامه علیه حیث سئل عن *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۵۴، الباب ۲ من أبواب ما یکتسب به و أورد قسما منه فی الحدیث الأول من الباب الأول من أبواب الإجاره و قسما آخر فی الحدیث الأول من الباب ۴ من أبواب النفقات و قسما ثالثا فی الحدیث الأول من الباب ۶۶ من أبواب الأطعمه المحرمه.

(۲) الحدائق ۱۸: ۶۷.

(۳) تحف العقول: ۳۳۱ و لما کان الاختلاف بین المصادر التی نقلت الروایه کثیرا، فلذلک لم نتعرض له إلا إذا کان مهما، نعم سوف نذکر الاختلاف الموجود بین نسخ الکتاب و سنتبع هذه الطریقه فی سائر الروایات المنقوله فی الکتاب إن شاء الله تعالی. (*)

معایش العباد، فقال: جمیع المعایش کلها من وجوه المعاملات فیما بینهم مما یکون لهم فیه المکاسب أربع جهات و یکون فیها حلال من جهه و حرام من جهه: فأول هذه الجهات الأربع (۱) الولایه، ثم التجاره، ثم الصناعات، ثم الإجارات و الفرض من الله تعالی علی العباد فی هذه المعاملات الدخول فی جهات الحلال و العمل بذلک و اجتناب جهات الحرام منها. فإحدی الجهتین من الولایه: ولایه ولاه العدل الذین أمر الله بولایتهم علی الناس و الجهه الأخری: ولایه ولاه الجور. فوجه الحلال من الولایه، ولایه الوالی العادل و ولایه ولاته بجهه ما أمر به الوالی العادل بلا زیاده و نقیصه، فالولایه له و العمل معه و معونته و تقویته، حلال محلل و أما وجه الحرام من الولایه: فولایه الوالی الجائر و ولایه ولاته، فالعمل (۲) لهم و الکسب لهم بجهه

الولايه معهم (٣) حرام محرم معذب فاعل ذلک علی قلیل من فعله أو کثیر، لأن کل شیء من جهه المعونه له، معصیه کبیره من الکبائر و ذلک أن فی ولایه الوالی الجائر دروس الحق کله و إحیاء الباطل کله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الکتب و قتل الأنبیاء، *

***** (هامش) *****

(١) الأربع: لم ترد فی «ف»، «ن»، «م».

(٢) فی «ف»، «خ»، «ع»، «ص» : و العمل لهم.

(٣) فی «خ» و الوسائل: و الکسب معهم بجهه الولایه لهم. (*)

******ص ٧*****

و هدم المساجد و تبدیل سنه الله و شرائعه، فلذلک حرم العمل معهم و معونتهم و الکسب معهم إلا بجهه الضروره نظیر الضروره إلی الدم و المیته و أما تفسیر التجارات فی جمیع البیوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التی یجوز للبائع أن یبیع مما لا یجوز له و کذلک المشتری الذی یجوز له شراؤه مما لا ـ یجوز: فکل مأمور به مما هو غذاء للعباد و قوامهم به فی امورهم فی وجوه الصلاح الذی لا یقیمهم غیره مما یأکلون و یشربون و یلبسون و ینکحون و یملکون و یستعملون من جمیع المنافع التی لا یقیمهم غیرها و کل شیء یکون لهم فیه الصلاح من جهه من الجهات، فهذا کله حلال بیعه و شراؤه و إمساکه و استعماله و هبته و عاریته و أما وجوه الحرام من البیع و الشراء: فکل أمر یکون فیه الفساد مما هو منهی عنه من جهه أکله و شربه (١) أو کسبه (٢) أو نکاحه أو ملکه أو إمساکه أو هبته أو عاریته أو شیء یکون فیه وجه من وجوه الفساد - نظیر البیع بالربا أو بیع المیته

أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطير أو جلودها أو الخمر أو شیء من وجوه النجس - فهذا كله حرام محرم، لأن ذلک كله منهی عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه، فجميع تقلبه فی *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف» : أو شربه.

(۲) كذا فی النسخ و المصادر و لعل فی الأصل «لبسه» كما استظهره الشهيدی رحمه الله أيضا. (*)

******ص ۸*****

ذلک حرام و كذلک كل مبيع ملهو به و كل منهی عنه - مما يتقرب به لغير الله عز و جل، أو يقوی به الكفر و الشرک فی جميع وجوه المعاصی، أو باب يوهن به الحق - فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريته و جميع التقلب فيه، إلا فی حال تدعو الضروره فيه إلی ذلک و أما تفسير الإجارات: فإجاره الإنسان نفسه أو ما يملک أو يلی أمره - من قرابته أو دابته أو ثوبه - بوجه

(۱) الحلال من جهات الإجارات أو

(۲) يؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شيئا يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع أو العمل بنفسه و ولده و مملوكه و أجيره من غير أن يكون وكيلا للوالی أو و اليا للوالی، فلا بأس أن يكون أجيرا يؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملكه أو وكيله فی إجارته، لأنهم وكلاء الأجير من عنده، ليس هم بولاه الوالی، نظير الحمال الذی يحمل شيئا معلوما بشئ معلوم، فيحمل

(۳) ذلک الشیء الذی يجوز له حمله بنفسه أو بملكه أو دابته، أو يؤجر نفسه فی عمل، يعمل ذلک العمل [بنفسه أو بمملوكه

أو قرابته أو بأجير من قبله، فهذه وجوه من وجوه الإجارات] (۴)

***** (هامش) *****

(۱) فی مصححه «م» : فوجه.

(۲) فی «م»، «ع»، «ص»، «ش» و نسخه بدل «خ» : أن.

(۳) کذا فی «خ» و تحف العقول و فی سائر النسخ و الحدائق و الوسائل: فیجعل.

(۴) أثبتناه من «ش» و هامش «خ» و المصدر. (*)

حلال (۱) لمن کان من الناس ملکا أو سوقه أو کافرا أو مؤمنا فحلال إجارته و حلال کسبه من هذه الوجوه. فأما وجوه الحرام من وجوه الإجاره: نظیر أن یؤاجر نفسه علی حمل ما یحرم أکله أو شربه، أو یؤاجر نفسه فی صنعه ذلک الشیء أو حفظه، أو یؤاجر نفسه فی هدم المساجد ضرارا، أو قتل النفس بغیر حق (۲)، أو عمل (۳) التصاویر و الأصنام و المزامیر و البرابط و الخمر و الخنازیر و المیته و الدم، أو شیء من وجوه الفساد الذی کان محرما علیه من غیر جهه الإجاره فیه و کل أمر منهی عنه من جهه من الجهات، فمحرم علی الإنسان إجاره نفسه فیه أو له أو شیء منه أو له، إلا لمنفعه من استأجره (۴) کالذی یستأجر له الأجیر لیحمل المیته ینحیها (۵) عن أذاه أو أذی غیره و ما أشبه ذلک - إلی أن قال - : و کل من آجر نفسه أو ما یملک، أو یلی أمره من کافر أو مؤمن أو ملک أو سوقه - علی ما فسرنا مما تجوز الإجاره فیه - فحلال محلل فعله و کسبه. *

***** (هامش) *****

(۱) فی جمیع النسخ الفاقده للعباره: «حلالا»، إلا فی «ف».

(۲) فی المصادر: بغیر حل.

(۳) فی تحف العقول: أو حمل.

(۴) کذا فی «ن» و الحدائق

و فی سائر النسخ و المصادر: استأجرته.

(۵) فی «خ» و تحف العقول: ینجیها. (*)

*****ص ۱۰*****

و أما تفسیر الصناعات: فکل ما یتعلم العباد أو یعلمون غیرهم من أصناف الصناعات - مثل الکتابه و الحساب و النجاره (۱) و الصیاغه و البناء و الحیاکه و السراجه و القصاره و الخیاطه و صنعه صنوف التصاویر ما لم یکن مثل الروحانی و أنواع صنوف الآلات التی یحتاج إلیها العباد، منها منافعهم و بها قوامهم و فیها بلغه جمیع (۲) حوائجهم - فحلال فعله (۳) و تعلیمه و العمل به و فیه (۴) لنفسه أو لغیره و إن کانت تلک الصناعه و تلک الآله قد یستعان بها علی وجوه الفساد و وجوه المعاصی و تکون معونه علی الحق و الباطل، فلا بأس بصناعته و تعلیمه (۵) نظیر الکتابه التی هی (۶) علی وجه من وجوه الفساد تقویه و معونه لولاه الجور و کذلک السکین و السیف و الرمح و القوس و غیر ذلک من وجوه الآلات التی تصرف (۷) إلی وجوه (۸) الصلاح *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ف» و «ش» و فی سائر النسخ و تحف العقول و الحدائق: التجاره.

(۲) جمیع: ساقطه من «ف»، «م»، «ع»، «ص».

(۳) فی «ش» : تعلمه.

(۴) و فیه: ساقطه من «ف».

(۵) کذا فی «ن» و مصححه «خ» و تحف العقول و الحدائق و فی سائر النسخ: تقلبه.

(۶) هی: ساقطه من «ف»، «م»، «ع».

(۷) کذا فی «خ» و «ش» و «ف» : ینصرف و فی «ن»، «ع»، «ص» : تتصرف و فی «م» : تنصرف.

(۸) فی مصححه «خ» و تحف العقول: جهات. (*)

*****ص ۱۱*****

و جهات الفساد و تکون آله و معونه علیهما (۱) فلا بأس

بتعلیمه و تعلمه و أخذ الأجر علیه و العمل به و فیه لمن کان له فیه جهات الصلاح من جمیع الخلائق و محرم علیهم تصریفه إلی جهات الفساد و المضار، فلیس علی العالم و لا المتعلم إثم و لا وزر، لما فیه من الرجحان فی منافع جهات صلاحهم و قوامهم و بقائهم و إنما الإثم و الوزر علی المتصرف فیه (۲) فی جهات الفساد و الحرام و ذلک إنما حرم الله الصناعه التی هی حرام کلها التی یجئ منها الفساد محضا، نظیر البرابط و المزامیر و الشطرنج و کل ملهو به و الصلبان و الأصنام و ما أشبه ذلک من صناعات الأشربه الحرام (۳) و ما یکون منه و فیه الفساد محضا و لا یکون منه و لا فیه شیء من وجوه الصلاح، فحرام تعلیمه و تعلمه و العمل به و أخذ الاجره علیه و جمیع التقلب فیه من جمیع وجوه الحرکات (۴) إلا أن تکون صناعه قد تصرف إلی جهه المنافع (۵) و إن کان قد یتصرف فیها و یتناول بها وجه من وجوه المعاصی، فلعله ما فیه (۶) من الصلاح حل تعلمه و تعلیمه و العمل به و یحرم علی من صرفه إلی غیر وجه الحق و الصلاح. *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ش» و المصادر و فی سائر النسخ: علیها.

(۲) فی «ن» و «خ» : بها (خ ل).

(۳) کذا فی النسخ و المصادر، إلا أن فی «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ش» زیاده: المحرمه (ظ) و فی «ص» : المحرمه (خ ل).

(۴) کذا فی مصححه «خ» و فی «ش» و الوسائل و تحف العقول: الحرکات کلها.

(۵) فی مصححتی «خ» و «ف» :

جهه المباح.

(۶) فی «ف»، «خ»، «م» و «ع» و تحف العقول: فلعله لما فیه. (*)

*****ص ۱۲*****

فهذا تفسیر بیان وجوه اکتساب معایش العباد و تعلیمهم (۱) فی وجوه اکتسابهم ... الحدیث «و حکاه غیر واحد (۲) عن رساله المحکم و المتشابه (۳) للسید قدس سره و فی الفقه المنسوب إلی مولانا الرضا صلوات الله و سلامه علیه: » اعلم - رحمک (۴) الله - أن کل (۵) مأمور به علی العباد (۶) و قوام لهم فی امورهم من وجوه الصلاح الذی لا یقیمهم غیره - مما یأکلون و یشربون و یلبسون و ینکحون و یملکون و یستعملون - فهذا کله حلال بیعه و شراؤه و هبته و عاریته و کل أمر یکون فیه الفساد - مما قد نهی عنه من جهه أکله و شربه و لبسه و نکاحه و إمساکه بوجه الفساد، مثل المیته و الدم و لحم الخنزیر و الربا و جمیع الفواحش و لحوم السباع و الخمر و ما أشبه ذلک - فحرام ضار للجسم (۷) (۸)، انتهی و عن دعائم الإسلام - للقاضی نعمان المصری - عن مولانا *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ش» و المصادر و فی سائر النسخ: تعلمهم.

(۲) منهم صاحب الوسائل فی الوسائل ۱۲: ۵۷ و صاحب الحدائق فی الحدائق ۱۸: ۷۰.

(۳) رساله المحکم و المتشابه: ۴۶.

(۴) فی «ف» و المصدر: یرحمک.

(۵) فی «ش» : کل ما هو.

(۶) کذا فی النسخ و فی المصدر: «أن کل مأمور به مما هو صلاح للعباد» و فی المستدرک (۱۳: ۶۵) : «أن کل مأمور به مما هو من علی العباد».

(۷) فی «ش» : «للجسم و فساد للنفس» و فی المصدر: «للجسم و فاسد

للنفس».

(٨) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام : ٢٥٠. (*)

*******ص ١٣******

الصادق عليه السلام : «إن الحلال من البيوع كل ما كان حلالا من المأكول و المشروب و غير ذلك مما هو قوام للناس و يباح لهم الإنتفاع و ما كان محرما أصله منهيا عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه»

(١)، انتهى و فى النبوى المشهور: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه (٢). إذا عرفت ما تلوناه و جعلته فى بالك متدبرا لمدلولاته، فنقول: قد جرت عاده غير واحد على تقسيم المكاسب إلى محرم و مكروه و مباح، مهملين للمستحب و الواجب، بناء على عدم وجودهما فى المكاسب، مع إمكان التمثيل للمستحب بمثل الزراعه و الرعى مما ندب إليه الشرع و للواجب بالصناعه الواجبه كفايه، خصوصا إذا تعذر قيام الغير به، فتأمل و معنى حرمه الاكتساب حرمه النقل و الانتقال بقصد ترتب الأثر (٣) و أما حرمه أكل المال فى مقابلها، فهو متفرع على فساد البيع، لأ نه مال الغير وقع فى يده بلا سبب شرعى و إن قلنا بعدم التحريم، لأن ظاهر أدله تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمه، أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعامله *

****** (هامش) ******

(١) دعائم الإسلام ٢: ١٨، الحديث ٢٣، مع اختلاف يسير.

(٢) عوالى اللآلى ٢: ١١٠، الحديث ٣٠١. سنن الدارقطنى ٣: ٧، الحديث ٢٠.

(٣) فى «ش» : الأثر المحرم. (*)

*******ص ١٤******

إلا من حيث التشريع (١) و كيف كان، فالاكتساب المحرم أنواع، نذكر كلا منها فى طى مسائل: *

****** (هامش) ******

(١) فى «ف» : إلا من حيث التشريع، فيتفرع على إراده الشرعيه. (*)

*******ص ١٥******

النوع الأول: الاكتساب بالأعيان النجسه عدا ما استثنى

[مسائل ثمانٍ:]

اشاره

النوع الأول: الاكتساب بالأعيان

النجسه عدا ما استثنى و فيه مسائل ثمانٍ:

المسأله الأولى:

المسأله الثانيه:

المسأله الثالثه:

المسأله الرابعه:

المسأله الخامسه:

المسأله السادسه:

المسأله السابعه:

المسأله الثامنه:

و أما المستثنى من الأعيان المتقدمه فهى أربعه تذكر فى مسائل أربع:

المسأله الأولى:

المسأله الثانيه:

المسأله الثالثه:

المسأله الرابعه:

المسأله الأولى

النوع الأول: الاكتساب بالأعيان النجسه عدا ما استثنى و فيه مسائل ثمانٍ:

المسأله الأولى:

يحرم المعاوضه على بول غير مأكول اللحم (١) بلا خلاف ظاهر، لحرمته و نجاسته و عدم الانتفاع به منفعه محلله مقصوده فيما عدا بعض أفراده، ك «بول الإبل الجلاله أو الموطوءه». «فرعان» الأول: ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه المحكوم بطهارتها عند المشهور، إن قلنا بجواز شربها اختيارا - كما عليه جماعه من القدماء *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف» : غیر المأکول اللحم. (*)

******ص ۱۸******

و المتأخرین (۱)، بل عن المرتضی دعوی الإجماع علیه (۲) - فالظاهر جواز بیعها و إن قلنا بحرمه شربها - کما هو مذهب جماعه اخری (۳) لاستخباثها - ففی جواز بیعها قولان: من عدم المنفعه المحلله المقصوده فیها و المنفعه النادره لو جوزت المعاوضه لزم منه جواز معاوضه کل شیء و التداوی بها لبعض الأوجاع لا یوجب قیاسها (۴) علی الأدویه و العقاقیر، لأ نه یوجب قیاس کل شیء علیها، للانتفاع به فی بعض الأوقات و من أن المنفعه الظاهره - و لو عند الضروره المسوغه للشرب - کافیه فی جواز البیع و الفرق بینها و بین ذی المنفعه الغیر المقصوده حکم العرف بأ نه لا منفعه فیه و سیجئ الکلام فی ضابطه المنفعه المسوغه للبیع. *

***** (هامش) *****

(۱) من القدماء: ابن الجنید علی ما فی الدروس ۳: ۱۷ و السید المرتضی فی الانتصار: ۲۰۱ و من المتأخرین: ابن إدریس فی السرائر ۳: ۱۲۵ و

المحقق فی النافع (۲۵۴)، حیث قـال: و التحلیـل أشـبه و الفاضل الآبی فی کشف الرموز ۱: ۴۳۶ و المحقق السبزواری فی کفـایه الأحکام:

.۲۵۲

(۲) الانتصار: ۲۰۱.

(۳) کالمحقق فی الشرائع ۳: ۲۲۷ و العلامه فی المختلف: ۶۸۶ و الشهید فی الدروس ۳: ۱۷.

(۴) فی أکثر النسخ: قیاسه. (*)

*****ص ۱۹*****

نعم، یمکن أن یقال: إن قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه (۱) و کذلک الخبر المتقدم عن دعائم الإسلام یدل علی أن ضابطه المنع تحریم الشیء اختیارا و إلا فلا حرام إلا و هو محلل عند الضـروره و المفروض حرمه شرب الأبوال اختیارا و المنافع الاخر غیر الشرب لا یعبأ بها جدا، فلا ینتقض بـالطین المحرم أکله، فـإن المنـافع الاـخر للطین أهم و أعم من منفعه الأکـل المحرم، بـل لاـ یعـد الأکل من منافع الطین. فـالنبوی دال علی أنه إذا حرم الله شـیئا بقول مطلق - بـأن قـال: یحرم الشـیء الفلاـنی - حرم بیعه، لأـن تحریم عینه إما راجع إلی تحریـم جمیـع منـافعه، أو إلی تحریـم أهم منـافعه الـذی (۲) یتبـادر عنـد الإطلاـق، بحیـث یکـون غیره غیر مقصـود منـه و علی التقـدیرین، یـدخل الشـیء لأجـل ذلک فی ما لا ینتفع به منفعه محلله مقصوده و الطین لم یحرم کـذلک، بل لم یحرم إلا بعض منـافعه الغیر المقصوده منه - و هو الأکـل - بخلاـف الأـبوال فإنها حرمت کـذلک، فیکون التحریم راجعا إلی شـربها و غیره من المنافع فی حکم العدم و بالجمله، فالانتفاع بالشئ حال الضروره منفعه محرمه فی حال تیار الاخ لا یوجب جواز بیعه و لا ینتقض أیضا بالأدویه المحرمه فی غیر حال المرض لأجل الإضرار، لأن حلیه

هذه فی حال المرض لیست لأجل الضروره، *

***** (هامش) *****

(۱) عوالی اللآلی ۲: ۱۱۰، الحدیث ۳۰۱.

(۲) کذا فی «ش» و مصححه «خ» و فی غیرهما: التی. (*)

******ص ۲۰******

بل لأجل تبدل عنوان الإضرار بعنوان النفع و مما ذکرنا یظهر أن قوله علیه السلام فی روایه تحف العقول المتقدمه: «و کل شیء یکون لهم (۱) فیه الصلاح من جهه من الجهات» یراد به جهه الصلاح الثابته حال الاختیار دون الضروره و مما ذکرنا یظهر حرمه بیع لحوم السباع دون شحومها، فإن الأول من قبیل الأبوال و الثانی من قبیل الطین فی عدم حرمه جمیع منافعها المقصوده منها و لا ینافیه النبوی: «لَعَنَ اللَّهُ الْیَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَیْهِمُ الشُّحُومُ فَبَاعُوهَا وَ أَکَلُوا أَثْمَانَهَا» (۲)، لأن الظاهر أن الشحوم کانت محرمه الانتفاع علی الیهود بجمیع الانتفاعات، لا کتحریم شحوم غیر مأکول اللحم علینا. هذا و لکن الموجود من النبوی فی باب الأطعمه من الخلاف (۳) : «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ أکل شَیْئ حَرَّمَ ثَمَنَه (۴) و الجواب عنه - مع (۵) ضعفه و عدم الجابر له سندا و دلاله، *

***** (هامش) *****

(۱) لهم:

ساقطه من «ن»، «م»، «ع»، «ص».

(۲) عوالی اللآلی ۱: ۱۸۱، الحدیث ۲۴۰.

(۳) کذا فی «ف» و «خ» و فی غیرهما: عن الخلاف.

(۴) الخلاف: کتاب الأطعمه، المسأله ۱۹.

(۵) فی «ف» و مصححه «خ» : «ح» [أی: حینئذ] و کلمه «مع» مشطوب علیها فی «ن». (*)

******ص ۲۱******

لقصورها - : بلزوم (۱) تخصیص الأکثر (۲). الثانی: بول الإبل یجوز بیعه إجماعا - علی ما فی جامع المقاصد (۳) و عن إیضاح النافع (۴) - إما لجواز شربه اختیارا، کما یدل علیه قوله علیه السلام فی روایه الجعفری: « أَبْوَالُ الْإِبِلِ

خَيْرٌ مِنْ أَلْبَانِهَا» (۵) و إما لأجل الإجماع المنقول، لو قلنا بعدم جواز شربها إلا لضروره الاستشفاء، كما يدل عليه روايه سماعه، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الإبل و البقر و الغنم ينتفع به من الوجع، هل يجوز أن يشرب؟ قال: نعم، *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ش» : لزوم.

(۲) جاء فی شرح الشهیدی (۱۹) ما یلی: إن قوله: «بلزوم تخصیص الأکثر» فی محل الرفع علی الخبریه ل «الجواب»، یعنی: و الجواب عنه - مضافا إلی ما ذکر من الضعف - : أن فیه لزوم تخصیص الأکثر، فلا بد من الطرح أو التأویل بما ذکرنا. هذا بناء علی صحه وجود کلمه «مع» فی قوله: «مع ضعفه» و أما بناء علی ما فی بعض النسخ المصححه من الضرب [أی: الشطب] علیها و علی ما فی الآخر من «ح» [أی: حینئذ] بدل «مع»، فالخبر له قوله: «ضعفه» و یکون «بلزوم» متعلقا للقصور، فتأمل، فإن فی العباره ما لا یخفی علی التقدیرین.

(۳) جامع المقاصد ۴: ۱۴.

(۴) نقله عنه فی مفتاح الکرامه ۴: ۲۳.

(۵) الوسائل ۱۷: ۸۷، الباب ۵۹ من أبواب الأطعمه المباحه، الحدیث ۳. (*)

******ص ۲۲******

لا بأس» (۱) و موثقه عمار، عن بول البقر یشربه الرجل، قال: «إن کان محتاجا إلیه یتداوی بشربه فلا بأس و کذلک بول الإبل و الغنم» (۲). لکن الإنصاف، أنه لو قلنا بحرمه شربه اختیارا أشکل الحکم بالجواز إن لم یکن إجماعیا (۳)، کما یظهر من مخالفه العلامه فی النهایه و ابن سعید فی النزهه (۴). قال فی النهایه: و کذلک البول - یعنی یحرم بیعه - و إن کان طاهرا، للاستخباث، کأبوال البقر و الإبل و إن انتفع به

فی شربه للدواء، لأ نه منفعه جزئیه نادره فلا یعتد به (۵)، انتهی. أقول: بل لأن المنفعه المحلله للاضطرار - و إن کانت کلیه - لا تسوغ البیع، کما عرفت. *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۷: ۸۸، الباب ۵۹ من أبواب الأطعمه المباحه، الحدیث ۷.

(۲) الوسائل ۱۷: ۸۷، الباب ۵۹ من أبواب الأطعمه المباحه، الحدیث الأول.

(۳) کذا فی «ع» و «ش» و فی غیرهما: إجماعا.

(۴) نزهه الناظر: ۷۸.

(۵) نهایه الإحکام ۲: ۴۶۳. (*)

*******ص ۲۳******

المسأله الثانیه

المسأله الثانیه:

یحرم بیع العذره النجسه (۱) من کل حیوان علی المشهور، بل فی التذکره - کما عن الخلاف - : الإجماع علی تحریم بیع السرجین النجس (۲) و یدل علیه - مضافا إلی ما تقدم من الأخبار - روایه یعقوب ابن شعیب: «َ ثَمَنُ الْعَِذِرَهِ مِنَ السُّحْت (۳) » (۴). نعم، فی روایه محمد بن المضارب (۵) : «لا بأس ببیع العذره» (۶) و جمع الشیخ بینهما بحمل الأول علی عذره الإنسان و الثانی علی عذره البهائم (۷). *

***** (هامش) *****

(۱) النجسه: ساقطه من «ش».

(۲) التذکره ۱: ۴۶۴، الخلاف ۳: ۱۸۵، کتاب البیوع، المسأله ۳۱۰.

(۳) کذا فی «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: ثمن العذره سحت.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۲۶، الباب ۴۰ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۵) کذا فی «ف»، «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: المصادف.

(۶) الوسائل ۱۲: ۱۲۶، الباب ۴۰ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۳.

(۷) الاستبصار ۳: ۵۶، ذيل الحديث ۱۸۲. (*)

*****ص ۲۴*****

و لعله لأن الأول نص فی عذره الإنسان ظاهر فی غيرها، بعكس الخبر الثانی، فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر و يقرب هذا الجمع روايه سماعه، قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه

السلام - وَ أَنَا حَاضِر - عن بيع العذره، فقال:

إِنِّى رَجُلٌ أَبِيعُ الْعَذِرَهَ فَمَا تَقُولُ؟

قَالَ حَرَامٌ بَيْعُهَا وَ ثَمَنُهَا وَ قَالَ:

لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذِرَهِ.» (۱). فإن الجمع بين الحكمين فى كلام واحد لمخاطب واحد يدل على أن تعارض الأولين ليس إلا من حيث الدلاله، فلا يرجع فيه إلى المرجحات السنديه أو الخارجيه و به يدفع ما يقال: من أن العلاج فى الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلى هو الرجوع إلى المرجحات الخارجيه، ثم التخيير أو التوقف، لا إلغاء ظهور كل منهما و لهذا طعن على من جمع بين الأمر و النهى بحمل الأمر على الإباحه و النهى على الكراهه و احتمل السبزوارى حمل خبر المنع على الكراهه (۲) و فيه ما لا يخفى من البعد و أبعد منه ما عن المجلسى من احتمال حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع به و الجواز على غيرها (۳).

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۱۲۶، الباب ۴۰ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۲ و فى النسخ - عدا «ش» - : سئل أبو عبد الله.

(۲) كفايه الأحكام:

۸۴.

(۳) حكاه العلامه المجلسى فى ملاذ الأخيار ۱۰: ۳۷۹، ذيل الحديث ۲۰۲، عن و الده العلامه المجلسى الأول قدس سره ما. (*)

و نحوه حمل خبر المنع (۱) على التقيه، لكونه مذهب أكثر العامه (۲) و الأظهر ما ذكره الشيخ رحمه الله (۳) - لو اريد التبرع بالحمل - لكونه أولى من الطرح و إلا فروايه الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى. ثم إن لفظ «العذره» فى الروايات، إن قلنا: إنه ظاهر فى «عذره الإنسان» - كما حكى التصريح به عن بعض أهل اللغه (۴) - فثبوت الحكم فى

غيرها بالأخبار العامه المتقدمه و بالإجماع المتقدم (۵) على السرجين النجس و استشكل فى الكفايه (۶) فى الحكم تبعا للمقدس الأردبيلى رحمه الله (۷) إن لم يثبت الإجماع و هو حسن، إلا أن الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامه السابقه و ربما يستظهر من عباره الاستبصار القول بجواز بيع عذره ما عدا الإنسان، لحمله أخبار المنع على عذره الإنسان (۸) و فيه نظر. *

***** (هامش) *****

(۱) فى بعض النسخ: النهى.

(۲) هذا الحمل من المجلسى الأول أيضا، حسبما حكاه عنه فى ملاذ الأخيار ۱۰: ۳۷۹.

(۳) تقدم عنه آنفا.

(۴) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ۲۱.

(۵) تقدم عن التذكره و الخلاف فى أول المسأله.

(۶) لا يخفى أن المحقق السبزوارى قدس سره استشكل فى ثبوت الاتفاق و استوجه الجواز فيما ينتفع به، (انظر كفايه الأحكام:

۸۴).

(۷) مجمع الفائده ۸: ۴۰.

(۸) الاستبصار ۳: ۵۶، ذيل الحديث ۱۸۲. (*)

******ص ۲۶******

«فرع» الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهره التى ينتفع بها منفعه محلله مقصوده و عن الخلاف: نفى الخلاف فيه (۱) و حكى أيضا عن المرتضى رحمه الله الإجماع عليه (۲) و عن المفيد:

حرمه بيع العذره و الأبوال كلها إلا بول الإبل (۳) و حكى عن سلار أيضا (۴) و لا أعرف مستندا لذلك إلا دعوى أن تحريم الخبائث فى قوله تعالى: * (ويحرم عليهم الخبائث) * (۵) يشمل تحريم بيعها و قوله عليه الصلاه و السلام:

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه (۶) و ما تقدم من روايه دعائم الإسلام (۷) و غيرها و يرد على الأول: أن المراد - بقرينه مقابلته لقوله تعالى: * (يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ) * - الأكل، لا مطلق الانتفاع و فى النبوى و غيره

ما عرفت من أن الموجب لحرمه الثمن حرمه عين الشیء، بحیث یدل علی تحریم جمیع منافعه أو المنافع المقصوده الغالبه و منفعه الروث لیست هی الأكل المحرم فهو كالطین المحرم، كما عرفت سابقا. *

***** (هامش) *****

(۱) الخلاف ۳: ۱۸۵، كتاب البیوع، المسأله ۳۱۰.

(۲) لم نقف علیه فی كتب السید، لكن حكاه عنه العلامه فی المنتهی ۲: ۱۰۰۸.

(۳) المقنعه: ۵۸۷.

(۴) المراسم:

.۱۷۰

(۵) الأعراف: ۱۵۷.

(۶) عوالی اللآلی ۲: ۱۱۰، الحدیث ۳۰۱.

(۷) دعائم الإسلام ۲: ۱۸، الحدیث ۲۳. (*)

******ص ۲۷******

المسأله الثالثه

المسأله الثالثه:

یحرم المعاوضه علی الدم بلا خلاف، بل عن النهایه و شرح الإرشاد - لفخر الدین - و التنقیح: الإجماع علیه (۱) و یدل علیه الأخبار السابقه (۲). «فرع» و أما الدم الطاهر إذا فرضت له منفعه محلله كالصبغ - لو قلنا بجوازه - ففی جواز بیعه وجهان، أقواهما الجواز، لأ نها عین طاهره ینتفع بها منفعه محلله و أما مرفوعه الواسطی (۳) المتضمنه لمرور أمیر المؤمنین علیه السلام *

***** (هامش) *****

(۱) نهایه الإحكام ۲: ۴۶۳، التنقیح ۲: ۵ و أما شرح الإرشاد فلا یوجد لدینا.

(۲) مثل قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«إن الله إذا حرم شیئا حرم ثمنه» المتقدم آنفا و ما تقدم من روایه تحف العقول و دعائم الإسلام فی أول الكتاب.

(۳) الوسائل ۱۶: ۳۵۹، الباب ۳۱ من أبواب ما یحرم من الذبیحه، الحدیث ۲. (*)

*****ص ۲۸*****

بالقصابین و نهیهم عن بیع سبعه: بیع الدم و الغدد و إذان الفؤاد و الطحال ... إلی آخرها، فالظاهر إراده حرمه البیع للأکل و لا شک فی تحریمه، لما سیجئ من أن قصد المنفعه المحرمه فی المبیع موجب لحرمه البیع، بل بطلانه و صرح فی التذکره بعدم جواز بیع

الدم الطاهر، لاستخباثه (۱) و لعله لعدم المنفعه الظاهره فيه غير الأكل المحرم. *

***** (هامش) *****

(۱) التذكره ۱: ۴۶۴. (*)

******ص ۲۹******

المسأله الرابعه

المسأله الرابعه:

لاـ إشكال فی حرمه بيع المنی، لنجاسته و عدم الانتفاع به إذا وقع فی خارج الرحم و لو وقع فيه فكذلك لا ينتفع به المشتری، لأن الولد نماء الام فی الحيوانات عرفا و للأب فی الإنسان شرعا. لكن الظاهر أن حكمهم بتبعيه (۱) الام متفرع على عدم تملك المنی و إلا لكان بمنزله البذر المملوك يتبعه الزرع. فالمتعين التعليل بالنجاسه، لكن قد منع بعض (۲) من نجاسته إذا دخل من (۳) الباطن إلى الباطن و قد ذكر العلامه من المحرمات بيع «عسيب الفحل» (۴) و هو ماؤه قبل الاستقرار فی الرحم، كما أن الملاقيح هو ماؤه بعد الاستقرار، *

***** (هامش) *****

(۱) ظاهر «ف» : بتبعيته.

(۲) لم نقف عليه.

(۳) فی «ع»، «ص» : عن.

(۴) التحرير ۱: ۱۶۰. (*)

******ص ۳۰******

كما فی جامع المقاصد (۱) و عن غيره (۲) و علل فی الغنيه بطلان بيع ما فی أصلاب الفحول بالجهاله و عدم القدره على التسليم (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) حكاه فی جامع المقاصد ۴: ۵۳، عن الفائق.

(۲) و نقله السيد العاملی فی مفتاح الكرامه ۴: ۱۴۴ عن جامع المقاصد و حواشی الشهيد قدس سره.

(۳) الغنيه (الجوامع الفقهيه) : ۵۲۴. (*)

ص۳۱

المسأله الخامسه

المسأله الخامسه:

تحرم المعـاوضه على الميته و أجزائهـا التى تحلهـا الحيـاه من ذى النفس السائله - على المعروف من مـذهب الأصـحاب - و فى التـذكره - كما عن المنتهى و التنقيـح - : الإجماع عليه (۱) و عن رهن الخلاـف: الإجماع على عـدم ملكيتها (۲) و يـدل عليه - مضافا إلى ما تقـدم من الأخبار (۳) - مـا دل على أن الميته لاـ ينتفع بها (۴) منضـما إلى اشتراط وجود المنفعه المباحه فى المبيع لئلا يدخل فى عموم

النهی عن أكل المال بالباطل و خصوص عد ثمن *

***** (هامش) *****

(۱) التذکره ۱: ۴۶۴، المنتهی ۲: ۱۰۰۹، التنقیح ۲: ۵.

(۲) الخلاف ۳: ۲۴۰، کتاب الرهن، المسأله ۳۴.

(۳) مثل روایتی تحف العقول و دعائم الإسلام، المتقدمتین فی أول الکتاب و قوله علیه السلام : «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه المتقدم عن عوالی اللآلی آنفا.

(۴) الوسائل ۱۶: ۳۶۸، الباب ۳۴ من أبواب الأطعمه المحرمه. (*)

******ص ۳۲*****

المیته من السحت فی روایه السکونی (۱). نعم، قد ورد بعض ما یظهر منه الجواز، مثل روایه الصیقل، قال: «کتبوا إلی الرجل: جَعَلَنَا اللَّهُ فِدَاكَ، إنا نعمل السیوف و لیست لنا معیشه و لا تجاره غیرها و نحن مضطرون إلیها و إنما غلافها (۲) من جلود المیته من البغال و الحمیر الأهلیه، لا یجوز فی أعمالنا غیرها، فیحل لنا عملها و شراؤها و بیعها و مسها بأیدینا و ثیابنا و نحن نصلی فی ثیابنا؟ و نحن محتاجون إلی جوابک فی المسأله یا سیدنا لضرورتنا إلیها، فکتب علیه السلام : اجعلوا ثوبا للصلاه ... » (۳) و نحوها روایه اخری بهذا المضمون (۴) و لذا قال فی الکفایه و الحدائق: إن الحکم لا یخلو عن إشکال (۵) و یمکن أن یقال: إن مورد السؤال عمل السیوف و بیعها و شراؤها، لا خصوص الغلاف مستقلا و لا فی ضمن السیف علی أن یکون جزء من الثمن فی مقابل عین الجلد، فغایه ما یدل علیه جواز الانتفاع بجلد المیته بجعله غمدا للسیف و هو لا ینافی عدم جواز معاوضته بالمال و لذا جوز جماعه، منهم الفاضلان فی النافع و الإرشاد - علی ما حکی *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۶۲، الباب

۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۵.

(۲) فی التهذيب و الوسائل: علاجنا.

(۳) الوسائل ۱۲: ۱۲۵، الباب ۳۸ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴، مع تفاوت يسير.

(۴) نفس المصدر: الحديث ۳.

(۵) كفايه الأحكام:

۸۴، الحدائق ۱۸: ۷۳. (*)

******ص ۳۳******

عنهما - الاستقاء بجلد الميته لغير الصلاه و الشرب مع عدم قولهم بجواز بيعه (۱). مع أن الجواب لا ظهور فيه فی الجواز، إلا من حيث التقرير الغير الظاهر فی الرضى، خصوصا فی المكاتبات المحتمله للتقيه. هذا و لكن الإنصاف: أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد الميته منفعه مقصوده - كالاستقاء بها للبساتين و الزرع إذا فرض عده مالا عرفا - فمجرد النجاسه لا يصلح (۲) عله لمنع البيع، لولا الإجماع على حرمه بيع الميته بقول مطلق (۳)، لأن المانع حرمه الانتفاع فی المنافع المقصوده، لا مجرد النجاسه و إن قلنا: إن مقتضى الأدله حرمه الانتفاع بكل نجس، فإن هذا كلام آخر سيجئ بما فيه (۴) بعد ذكر حكم النجاسات. لكنا نقول: إذا قام الدليل الخاص على جواز الانتفاع منفعه مقصوده بشئ من النجاسات فلا مانع من صحه بيعه، لأن ما دل على المنع عن بيع النجس من النص و الإجماع ظاهر فی كون المانع حرمه الانتفاع، فإن روايه تحف العقول المتقدمه (۵) قد علل فيها المنع عن بيع
*

***** (هامش) *****

(۱) المختصر النافع: ۲۵۴، الإرشاد ۲: ۱۱۳.

(۲) كذا فی «ص» و فی غيره: لا تصلح.

(۳) ادعاه العلامه فی التذكره ۱: ۴۶۴ و المنتهى ۲: ۱۰۰۹ و الفاضل المقداد فی التنقيح ۲: ۵.

(۴) فی «ع»، «ص»، «ش» : ما فيه.

(۵) تقدمت فی أول الكتاب. (*)

******ص ۳۴******

شیء من وجوه النجس بكونه منهيا عن أكله و شربه ... إلى

آخر ما ذکر فیها و مقتضی روایه دعائم الإسلام - المتقدمه أیضا (۱) - إناطه جواز البیع و عدمه بجواز الانتفاع و عدمه و أدخل ابن زهره - فی الغنیه - النجاسات فی ما لا یجوز بیعه من جهه عدم حل الانتفاع بها و استدل أیضا علی جواز بیع الزیت النجس: بأن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم أذن فی الاستصباح به تحت السماء (۲)، قال: و هذا یدل علی جواز بیعه لذلک (۳)، انتهی. فقد ظهر من أول کلامه و آخره أن المانع من البیع منحصر فی حرمه الانتفاع، وأ نه یجوز مع عدمها و مثل ما ذکرناه عن الغنیه من الاستدلال، کلام الشیخ - فی الخلاف فی باب البیع - حیث ذکر النبوی الدال علی إذن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم فی الاستصباح، ثم قال: و هذا یدل علی جواز بیعه (۴)، انتهی و عن فخر الدین - فی شرح الإرشاد (۵) - و الفاضل المقداد - فی

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فی أول الکتاب.

(۲) نقله عن کتاب «الأوضاح» لأبی علی بن أبی هریره و فی الخلاف عن «الإفصاح» و الظاهر أن أحدهما محرف عن الآخر.

(۳) الغنیه (الجوامع الفقهیه) : ۵۲۴.

(۴) الخلاف ۳: ۱۸۷، کتاب البیوع، المسأله ۳۱۲.

(۵) لا یوجد لدینا، لکن حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۱۳. (*)

التنقیح (۱) - الاستدلال علی المنع عن بیع النجس بأنه محرم الانتفاع و کل ما کان کذلک لا یجوز بیعه. نعم، ذکر فی التذکره شرط الانتفاع و حلیته (۲) بعد اشتراط الطهاره و استدل للطهاره بما دل علی وجوب الاجتناب عن النجاسات و حرمه المیته (۳) و

الإنصـاف، إمكـان إرجـاعه إلى ما ذكرنا (۴)، فتأمل و يؤيـده (۵) أنهم أطبقـوا على بيـع العبـد الكـافر و كلب الصـيد و علله فى التـذكره بحل الانتفاع به، ورد من منع (۶) عن بيعه لنجاسـته بأن النجاسه غير مانعه و تعدى إلى كلب الحائط و الماشـيه و الزرع، لأن المقتضى – و هو النفع – موجود فيها (۷) و مما ذكرنا من قوه جواز بيع جلد الميته – لولا الإجماع – إذا جوزنا الانتفاع به فى الاستقاء، يظهر حكم جواز المعاوضه على لبن إليهوديه المرضعه، بأن يجعل تمام الاجره أو بعضها فى مقابل اللبن، فإن نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضه عليه. *

***** (هامش) *****

(۱) التنقيح ۲: ۵.

(۲) التذكره ۱: ۴۶۵.

(۳) التذكره ۱: ۴۶۴.

(۴) فى «ف» : ما ذكره الجماعه.

(۵) فى «ف» : و يؤيد الإرجاع.

(۶) و هم جماعه من العامه – كالشافعى و أحمد و الأوزاعى و غيرهم – و بعض منا، على ما فى التذكره.

(۷) التذكره ۱: ۴۶۴. (*)

«فرعان» الأول: أ نه كما لا يجوز بيع الميته منفرده، كـذلك لا يجوز بيعها منضـمه إلى مذكى و لو باعهما (۱)، فإن كان المذكى ممتـازا صـح البيع فيه و بطـل فى الميته، كما سـيجىء فى محله و إن كان مشـتبها بالميته لم يجز بيعه أيضا، لأ نه لا ينتفع به منفعه محلله، بنـاء على وجوب الاجتنـاب عن كلا المشـتبهين، فهو فى حكم الميته من حيث الانتفاع، فأكل المال بإزائه أكل للمال (۲) بالباطل، كما أن أكل كل من المشـتبهين فى حكم أكل الميته و من هنا يعلم أنه لا فرق فى المشترى بين الكافر المسـتحل للميته و غيره. لكن فى صحيحه الحلبى و حسنته: «إِذَا

اخْتَلَطَ الذَّكِيُّ بِالْمَيْتَهِ بَاعَهُ مِمَّنْ يَسْتَحِلَّ الْمَيْتَه» (٣) و حکی نحوهما عن کتاب علی بن جعفر (۴). *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: باعها.

(۲) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: أکل المال.

(۳) الوسائل ۱۲: ۶۷، الباب ۷ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱ و ۲، مع اختلاف فی اللفظ.

(۴) مسائل علی بن جعفر: ۱۰۹، الحدیث ۲۰. (*)

******ص ۳۷******

و استوجه العمل بهذه الأخبار فی الکفایه (۱) و هو مشکل، مع أن المروی عن أمیر المؤمنین علیه السلام : أنه یرمی بها (۲) و جوز بعضهم البیع بقصد بیع المذکی (۳) و فیه: أن القصد لا ینفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذکی لأجل الاشتباه. نعم، لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب فی الشبهه المحصوره و جواز ارتکاب أحدهما، جاز البیع بالقصد المذکور. لکن لا ینبغی القول به فی المقام، لأن الأصل فی کل واحد من المشتبهین عدم التذکیه، غایه الأمر العلم الاجمالی بتذکیه أحدهما و هو غیر قادح فی العمل بالأصلین و إنما یصح القول بجواز ارتکاب أحدهما فی المشتبهین إذا کان الأصل فی کل منهما الحل و علم إجمالا به وجود الحرام، فقد یقال هنا بجواز ارتکاب أحدهما اتکالا علی أصاله الحل و عدم جواز ارتکاب الآخر بعد ذلک حذرا عن ارتکاب الحرام الواقعی و إن کان هذا الکلام مخدوشا فی هذا المقام أیضا، لکن القول به ممکن هنا، بخلاف ما نحن فیه، لما ذکرنا، فافهم. *

***** (هامش) *****

(۱) کفایه الأحکام:

.۸۵

(۲) فی «ش» : بهما و ما أثبتناه مطابق لسائر النسخ و لما ورد فی الحدیث، راجع: مستدرک الوسائل ۱۳: ۷۳، الباب ۷ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۳)

المحقق فی الشرائع ۳: ۲۲۳ و العلامه فی الإرشاد ۲: ۱۱۳. (*)

******ص ۳۸******

و عن العلامه حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميته بذلك برضاه (۱) و فيه: أن المستحل قد يكون ممن لا يجوز الاستنقاذ منه إلا بالأسباب الشرعيه، كالذمی و يمكن حملهما على صوره قصد البائع المسلم أجزاءها التی لا تحلها الحياه: من الصوف و الشعر و العظم (۲) و نحوها و تخصيص المشتری بالمستحل، لأن الداعی له على الاشتراء اللحم أيضا و لا يوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه و فی مستطرفات السرائر، عن جامع البزنطی - صاحب الرضا عليه السلام - قال:

«سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ تَكُونُ لَهُ الْغَنَمُ يَقْطَعُ مِنْ أَلَيَاتِهَا وَ هِيَ أَحْيَاءٌ أَ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَنْتَفِعَ بِها (۳) قَالَ نَعَمْ يُذِيبُهَا وَ يُسْرِجُ بِهَا وَ لَا يَأْكُلُهَا وَ لَا يَبِيعُهَا» (۴) و استوجه فی الكفايه العمل بها (۵) تبعا لما حكاه الشهيد عن العلامه *

***** (هامش) *****

(۱) المختلف: ۶۸۳.

(۲) كذا فی «ف» و فی سائر النسخ: من الصوف و العظم و الشعر.

(۳) فی المصدر بدل «بها» : بما قطع.

(۴) السرائر ۳: ۵۷۳.

(۵) ظاهر العباره: أن السبزواری استوجه العمل بروايه البزنطی، لكن الموجود فی كفايه الأحكام - بعد الحكم باستثناء الأدهان، مستدلا بصحيحه الحلبی و صحيحه زراره و صحيحه سعيد الأعرج و غيرها و أن ذكر الإسراج و الاستصباح فی الروايات غير دال على الحصر - ما يلی: «و القول بالجواز مطلقا متجه»، انظر كفايه الأحكام:

۸۵. (*)

******ص ۳۹******

فی بعض أقواله (۱) و الروايه شاذه، ذكر الحلی - بعد إيرادها - أنها من نوادر الأخبار و الإجماع منعقد على تحريم الميته و التصرف فيها على كل حال إلا

أكلها للمضطر (٢). أقول: مع أنها معارضه بما دل على المنع من موردها، معللا بقوله عليه السلام : «أما علمت أنه يصيب الثوب و اليد و هو حرام؟ » (٣) و مع الإغماض عن المرجحات، يرجع إلى عموم ما دل على المنع عن الانتفاع بالميته مطلقا، مع أن الصحيحه صريحه فى المنع عن البيع، إلا أن تحمل على إراده البيع من غير الإعلام بالنجاسه. *

***** (هامش) *****

(١) حكى السيد العاملى فى مفتاح الكرامه (۴: ١٩) عن حواشى الشهيد على القواعد أنه نقل عن العلامه - فى حلقه الدرس - أنه جوز الاستصباح بأليات الغنم المقطوعه، تحت السماء.

(٢) السرائر ٣: ۵٧۴.

(٣) الوسائل ١۶: ٣۶۴، الباب ٣٢ من أبواب الأطعمه المحرمه، الحديث الأول و فيه: أما تعلم. (*)

******ص ۴٠******

الثانى: أن الميته من غير ذى النفس السائله يجوز المعاوضه عليها إذا كانت مما ينتفع بها أو ببعض أجزائها - كدهن السمك الميته للإسراج و التدهين - لوجود المقتضى و عدم المانع، لأن أدله عدم الانتفاع بالميته مختصه بالنجسه و صرح بما ذكرنا جماعه (١) و الظاهر أنه مما لا خلاف فيه.

***** (هامش) *****

(١) منهم:

المحدث البحرانى فى الحدائق ١٨: ٧٧ و السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ١٩ و صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٢: ١٧. (*)

ص ۴١

المسأله السادسه

المسأله السادسه:

يحرم التكسب بالكلب الهراش و الخنزير البريين إجماعا على الظاهر - المصرح به فى المحكى عن جماعه (١) - و كذلك أجزاؤهما. نعم، لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير و جلده جاء فيه ما تقدم فى جلد الميته. *

***** (هامش) *****

(١) منهم:

الشيخ فى المبسوط ۲: ۱۶۵ - ۱۶۶ و ابن زهره فى الغنيه (الجوامع الفقهيه) : ۵۲۴ و العلامه فى المنتهى ۲:

۱۰۰۹ و غیره و الشهیدان فی الدروس: ۳: ۱۶۸ و المسالک ۳: ۱۳۵ فی مورد الکلب خاصه. (*)

المسأله السابعه

المسأله السابعه:

یحرم التکسب بالخمر و کل مسکر مائع و الفقاع إجماعا، نصا و فتوی و فی بعض الأخبار: «یکون لی علی الرجل دراهم فیعطینی خمرا؟ قال: خذها و أفسدها، قال ابن أبی عمیر: یعنی اجعلها خلا (۱) » (۲) و المراد به إما أخذ الخمر مجانا ثم تخلیلها، أو أخذها و تخلیلها لصاحبها، ثم أخذ الخل وفاء عن الدراهم. *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و فی الوسائل: «قال علی: و اجعلها خلا» و المراد به: علی ابن حدید، الواقع فی سند الروایه.

(۲) الوسائل ۱۷: ۲۹۷، الباب ۳۱ من أبواب الأشربه المحرمه، الحدیث ۶. (*)

المسأله الثامنه

المسأله الثامنه:

یحرم المعاوضه علی الأعیان المتنجسه الغیر القابله للطهاره إذا توقف منافعها المحلله المعتد بها علی الطهاره، لما تقدم من النبوی: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه (۱) و نحوه المتقدم عن دعائم الإسلام (۲) و أما التمسک بعموم قوله علیه السلام فی روایه تحف العقول: «أَوْ شَیْ ءٍ مِنْ وُجُوهِ النَّجِسِ» ففیه نظر، لأن الظاهر من «وُجُوهِ النَّجِسِ» العنوانات النجسه، لأن ظاهر «الوجه» هو العنوان. نعم، یمکن الاستدلال علی ذلک بالتعلیل المذکور بعد ذلک و هو قوله علیه السلام : «ٌ لِأَنَّ ذَلِکَ کُلَّهُ مَنْهِیٌّ عَنْ أَکْلِهِ (۳) وَ شُرْبِهِ وَ لُبْسِه ... إلی آخر ما ذکر». ثم اعلم أنه قیل بعدم جواز بیع المسوخ من أجل نجاستها (۴)، *

***** (هامش) *****

(۱) عوالی اللآلی ۲: ۱۱۰، الحدیث ۳۰۱، سنن الدارقطنی ۳: ۷، الحدیث ۲۰.

(۲) دعائم الإسلام ۲: ۱۸، الحدیث ۲۳ و قد تقدم مع سابقه فی الصفحه: ۱۳.

(۳) فی المصدر: منهی عن أکله.

(۴) راجع المبسوط ۲: ۱۶۵ - ۱۶۶ حيث جعل المسوخ من الأعيان النجسه و ادعى

الإجماع على عدم جواز بيعها. (*)

*******ص ۴۴******

و لما كان الأقوى طهارتها لم يحتج إلى التكلم فى جواز بيعها هنا. نعم، لو قيل بحرمه البيع لا- من حيث النجاسه كان محل التعرض له ما سيجئ من أن كل طاهر له منفعه محلله مقصوده يجوز بيعه و سيجئ ذلك فى ذيل القسم الثانى (١) مما لا يجوز الاكتساب به لأجل عدم المنفعه فيه. *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى النسخ و الصحيح: القسم الثالث. (*)

*******ص ۴۵******

[المستثنيات من حرمه بيع الأعيان النجسه] (١) *

***** (هامش) *****

(١) العنوان زياده منا. (*)

*******ص ۴۷******

و أما المستثنى من الأعيان المتقدمه

اشاره

و أما المستثنى من الأعيان المتقدمه فهى أربعه تذكر فى مسائل أربع:

المسأله الأولى

يجوز بيع المملوك الكافر، أصليا كان أم مرتدا مليا، بلا- خلاف ظاهر، بل ادعى عليه الإجماع (١) و ليس ببعيد، كما يظهر للمتتبع فى المواضع المناسبه لهذه المسأله، كاسترقاق الكفار و شراء بعضهم من بعض و بيع العبد الكافر إذا أسلم على مولاه الكافر و عتق الكافره و بيع المرتد و ظهور كفر العبد المشترى على ظاهر الإسلام و غير ذلك و كذا الفطرى على الأقوى، بل الظاهر أنه لا خلاف فيه من هذه الجهه و إن كان فيه كلام من حيث كونه فى معرض التلف، لوجوب قتله. *

***** (هامش) *****

(١) الجواهر ٢٢: ٢٣. (*)

و لم نجد من تأمل فيه من جهه نجاسته، عدا ما يظهر من بعض الأساطين فى شرحه على القواعد حيث احترز بقول العلامه: «ما لا يقبل التطهير من النجاسات»، عما يقبله و لو بالإسلام، كالمرتد و لو عن فطره على أصح القولين (۱)، فبنى جواز بيع المرتد على قبول توبته، بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالإسلام و أنت خبير بأن حكم الأصحاب بجواز بيع الكافر نظير حكمهم بجواز بيع الكلب لا ـ من حيث قابليته للتطهير - نظير الماء المتنجس - و أن اشتراطهم قبول التطهير إنما هو فيما يتوقف الانتفاع به على طهارته ليتصف بالملكيه، لا مثل الكلب و الكافر المملوكين مع النجاسه إجماعا و بالغ تلميذه فى مفتاح الكرامه، فقال: أما المرتد عن فطره فالقول بجواز بيعه ضعيف جدا، لعدم قبول توبته فلا يقبل التطهير، ثم ذكر جماعه ممن جوز بيعه - إلى أن قال - : و لعل من جوز بيعه بنى

على قبـول توبته (۲)، انتهى و تبعه على ذلك شـيخنا المعاصـر (۳). أقول: لا إشـكال و لا خلاف فى كون المملوك المرتـد عن فطره ملكـا و مالا لمالكه و يجوز له الانتفاع به بالاسـتخدام (۴) ما لم يقتل و إنما استشـكل من استشـكل فى جواز بيعه من حيث كونه فى معرض

***** (هامش) *****

(۱) شرح القواعد (مخطوط) : الورقه ۴.

(۲) مفتاح الكرامه ۴: ۱۲.

(۳) أى صاحب الجواهر قدس سره ، انظر الجواهر ۲۲: ۸.

(۴) كذا فى «ش» و فى «ف» : الانتفاع و الاستخدام و فى سائر النسخ: الانتفاع به و الاستخدام. (*)

القتـل، بـل واجب الإتلاف شـرعا، فكـأن الإجمـاع منعقـد على عـدم المنع من بيعه من جهه عـدم قـابليه طهـارته بالتوبه. قال فى الشرائع: و يصح رهن المرتد و إن كان عن فطره (۱) و استشكل فى المسالك من جهه وجوب إتلافه و كونه فى معرض التلف، ثم اختار الجواز، لبقاء ماليته إلى زمان القتل (۲) و قال فى القواعد:

و يصح رهن المرتد و إن كان عن فطره، على إشكال (۳) و ذكر فى جامع المقاصد:

أن منشأ الإشـكال أنه يجوز بيعه فيجوز رهنه بطريق أولى و من أن مقصود البيع حاصل و أما مقصود الرهن فقـد لا يحصل، لقتل (۴) الفطرى حتما و الآخر قد لا يتوب (۵)، ثم اختار الجواز و قال فى التذكره: المرتد إن كان عن فطره ففى جواز بيعه نظر، ينشأ من تضـاد الحكمين و من بقـاء الملـك، فـإن كسـبه لمولاـه، أمـا عن غير فطره فـالوجه صـحه بيعه، لعـدم تحتم قتله (۶) ثـم ذكر المحارب الذى لا تقبل توبته، لوقوعها بعد القدره عليه. *

***** (هامش) *****

(۱) الشرائع ۲: ۷۷.

(۲) المسالك ۴:

.۲۵

(۳) القواعد ۱: ۱۵۹.

(۴) كذا فى «ن» و المصدر و فى سائر النسخ: بقتل.

(۵) جامع المقاصد ۵: ۵۷.

(۶) التذكره ۱: ۴۶۶. (*)

******ص ۵۰*****

و استدل على جواز بيعه بما يظهر منه جواز بيع المرتد عن فطره و جعله نظير المريض المأيوس عن برئه. نعم، منع فى التحرير و الدروس عن بيع المرتد عن فطره و المحارب إذا وجب قتله (۱)، للوجه المتقدم عن (۲) التذكره، بل فى الدروس: أن بيع المرتد عن مله أيضا مراعى بالتوبه (۳) و كيف كان، فالمتتبع يقطع بأن اشتراط قابليه الطهاره إنما هو فى ما يتوقف الانتفاع المعتد به على طهارته و لذا قسم فى المبسوط المبيع إلى آدمى و غيره، ثم اشترط الطهاره فى غير الآدمى، ثم استثنى الكلب الصيود (۴).
*

***** (هامش) *****

(۱) التحرير ۱: ۱۶۵، الدروس ۳: ۲۰۰.

(۲) كذا فى «ف» و «ش» و فى سائر النسخ: و عن.

(۳) انظر التخريج السابق.

(۴) المبسوط ۲: ۱۶۵ - ۱۶۶. (*)

******ص ۵۱*****

المسأله الثانيه

المسأله الثانيه:

يجوز المعاوضه على غير كلب الهراش فى الجمله بلا خلاف ظاهر، إلا ما عن ظاهر إطلاق العمانى

(۱) و لعله كإطلاق كثير من الأخبار: بأن «ثمن الكلب سحت» (۲) محمول على الهراش، لتواتر الأخبار (۳) و استفاضه نقل الإجماع (۴) على جواز بيع ما عدا كلب الهراش فى الجمله. ثم إن ما عدا كلب الهراش على أقسام:

أحدها - كلب الصيد السلوقی و هو المتيقن من (۵) الأخبار (۶) و معاقد *

***** (هامش) *****

(۱) قال السيد العاملی فی مفتاح الكرامه (۴: ۲۸) : و لا مخالف سوی الحسن العمانی، علی ما حكی.

(۲) الوسائل ۱۲: ۶۲، الباب ۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۵ و ۹ و الصفحه: ۸۳، الباب

۱۴ من نفس الأبواب، الحديث ۲ و ۸.

(۳) الوسائل ۱۲: ۶۳، الباب ۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۷ و ۸ و الصفحه: ۸۳، الباب ۱۴ من نفس الأبواب، الأحاديث ۱ و ۳ و ۵ و ۶ و ۷.

(۴) سيأتى نقله عن الخلاف و المنتهى و إيضاح الفوائد و غيرها.

(۵) فى «ن»، «م»، «ع»، «ص» : عن.

(۶) المشار إليها فى الهامش (۳). (*)

*****ص ۵۲*****

الإجماعات الداله على الجواز. الثانى - كلب الصيد غير السلوقى و بيعه جائز على المعروف من غير ظاهر إطلاق المقنعه و النهايه (۱) و يدل عليه - قبل الإجماع المحكى عن الخلاف و المنتهى و الإيضاح (۲) و غيرها (۳) - الأخبار المستفيضه: منها: قوله عليه السلام فى روايه القاسم بن الوليد، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ثمن الكلب الذى لا يصيد، قال: سحت و أما الصيود فلا بأس به» (۴) و منها: الصحيح عن ابن فضال عن أبى جميله، عن ليث، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكلب الصيود يباع؟ قال عليه السلام : نعم و يؤكل ثمنه» (۵) و منها: روايه أبى بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عَنْ ثَمَنِ كَلْبِ الصَّيْدِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ وَ أما الْآخَرُ فلَا يَحِلُّ ثَمَنُه (۶). *

***** (هامش) *****

(۱) المقنعه: ۵۸۹، النهايه: ۳۶۴.

(۲) الخلاف ۳: ۱۸۲، كتاب البيوع، المسأله ۳۰۲، المنتهى ۲: ۱۰۰۹، إيضاح الفوائد ۱: ۴۰۲.

(۳) مثل الغنيه (الجوامع الفقهيه) : ۵۲۴ و الدروس ۳: ۱۶۸.

(۴) الوسائل ۱۲: ۸۳، الباب ۱۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱ و ۷.

(۵) التهذيب ۹: ۸۰، الحديث ۳۴۳ و لم نقف عليه فى الوسائل.

(۶) الوسائل ۱۲:

۸۳، الباب ۱۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵، مع اختلاف یسیر. (*)

******ص ۵۳*****

و منها: ما (۱) عن دعائم الإسلام - للقاضی نعمان المصری - عن أمیر المؤمنین علیه السلام أنه قال: «لَا بَأْسَ بِثَمَنِ كَلْبِ الصَّيْدِ» (۲) و منها: مفهوم روایه أبی بصیر، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ مَهْرُ الْبَغِيِّ وَ ثَمَنُ الْكَلْبِ الَّذِی لَا يَصْطَادُ مِنَ السُّحْتِ.» (۳) و منها: مفهوم روایه عبد الرحمن بن أبی عبد الله، عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: «ثَمَنُ الْكَلْبِ الَّذِی لَا يَصِيدُ سُحْتٌ وَ لَا بَأْسَ بِثَمَنِ الْهِرِّ.» (۴) و مرسله الصدوق و فیها: «ثَمَنُ الْكَلْبِ الَّذِی لَيْسَ بِكَلْبِ الصَّيْدِ سُحْتٌ» (۵). ثم إن دعوی انصراف هذه الأخبار - کمعاقد الإجماعات المتقدمه - إلی السلوقی ضعیفه بمنع (۶) الانصراف، لعدم الغلبه المعتد بها - علی فرض تسلیم کون مجرد غلبه الوجود من دون غلبه الاستعمال منشأ للانصراف - مع أنه لا یصح فی مثل قوله: «ثَمَنِ الْكَلْبِ الَّذِی لَا يَصِيدُ» أو «لَيْسَ بِكَلْبِ الصَّيْد»، لأن مرجع التقیید إلی إراده ما یصح*

***** (هامش) *****

(۱) کلمه «ما» ساقطه من أکثر النسخ.

(۲) دعائم الإسلام ۲: ۱۹، الحدیث ۲۸.

(۳) الوسائل ۱۲: ۸۳، الباب ۱۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث۶.

(۴) نفس المصدر، الحدیث ۳ و فیه: و لا بأس بثمن الهر.

(۵) الفقیه ۳: ۱۷۱، الحدیث ۳۶۴۸.

(۶) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: لمنع. (*)

******ص ۵۴*****

عنه سلب صفه الاصطیاد و کیف کان، فلا مجال لدعوی الانصراف. بل یمکن أن یکون مراد المقنعه و النهایه (۱) من «السلوقی» مطلق الصیود، علی ما شهد به

بعض الفحول من إطلاقه علیه أحیانا (۲) و یؤید بما عن المنتهی، حیث إنه بعد ما حکی التخصیص بالسلوقی عن الشیخین قال: «و عنی بالسلوقی کلب الصید، لأن «سلوق» قریه بالیمن، أکثر کلابها معلمه فنسب الکلب إلیها " (۳) و إن کان هذا الکلام من المنتهی یحتمل لأن یکون مسوقا لإخراج غیر کلب الصید من الکلاب السلوقیه و أن المراد بالسلوقی خصوص الصیود، لا کل سلوقی، لکن الوجه الأول أظهر، فتدبر. الثالث: کلب الماشیه و الحائط – و هو البستان و الزرع – و الأشهر بین القدماء – علی ما قیل (۴) – : المنع و لعله استظهر ذلک من الأخبار الحاصره لما یجوز بیعه فی الصیود المشتهره بین المحدثین – کالکلینی و الصدوقین و من تقدمهم (۵) – بل و أهل *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم التخریج عنهما فی الصفحه: ۵۲، الهامش

(۱). (۲) لعله قدس سره أراد بذلک ما نقله السید المجاهد عن استاذه فی مقام الجمع بین الروایات، انظر المناهل: ۲۷۶، ذیل قوله: و أما ثالثا ...

(۳) المنتهی ۲: ۱۰۰۹.

(۴) انظر المستند ۲: ۳۳۴ و المناهل: ۲۷۶.

(۵) حیث أوردوا الأخبار المذکوره فی اصولهم و مصنفاتهم. (*)

الفتوی – کالمفید و القاضی و ابن زهره و ابن سعید و المحقق (۱) – بل ظاهر الخلاف و الغنیه الإجماع علیه (۲). نعم، المشهور بین الشیخ و من تأخر عنه (۳) الجواز، وفاقا للمحکی عن ابن الجنید قدس سره ، حیث قال: «لا بأس بشراء الکلب الصائد و الحارس للماشیه و الزرع»، ثم قال: «لا خیر فی الکلب فیما عدا الصیود و الحارس» (۴) و ظاهر الفقره الأخیره – لو لم یحمل علی الأولی – : جواز

بيع الكلاب الثلاثه و غيرها، كحارس الدور و الخيام و حكى الجواز أيضا عن الشيخ و القاضى فى كتاب الإجاره (۵) و عن سلار و أبى الصلاح و ابن حمزه و ابن إدريس (۶) و أكثر المتأخرين - كالعلامه و ولده السعيد (۷) و الشهيدين (۸) و المحقق الثانى (۹) و ابن القطان *

***** (هامش) *****

(۱) المقنعه: ۵۸۹، الغنيه (الجوامع الفقهيه) : ۵۲۴، نزهه الناظر: ۷۶، الشرائع ۲: ۱۱ و أما القاضى فلم نقف فى كتابيه على ما يدل على المنع و إن نسبه إليه فى المختلف: ۳۴۱.

(۲) الخلاف ۳: ۱۸۱، كتاب البيوع، المسأله ۳۰۲، الغنيه (الجوامع الفقهيه) : ۵۲۴.

(۳) ستأتى الإشاره إلى مواضع كلامهم.

(۴) حكاه عنه فى المختلف ۳۴۰، ۳۴۱.

(۵) المبسوط ۳: ۲۵۰، المهذب ۱: ۵۰۲.

(۶) المراسم:

۱۷۰، الوسيله: ۲۴۸، السرائر ۲: ۲۲۰ و أما أبو الصلاح فلم نقف على فتواه بالجواز فى الكافى.

(۷) القواعد ۱: ۱۲۰، إيضاح الفوائد ۱: ۴۰۲.

(۸) الدروس ۳: ۱۶۸، الروضه البهيه ۳: ۲۰۹.

(۹) جامع المقاصد ۴: ۱۴. (*)

فى المعالم (۱) و الصيمرى (۲) و ابن فهد (۳) - و غيرهم من متأخرى المتأخرين (۴)، عدا قليل وافق المحقق (۵) كالسبزوارى (۶) و التقى المجلسى (۷) صاحب و الحدائق (۸) و العلامه الطباطبائى فى مصابيحه (۹) و فقيه عصره فى شرح القواعد (۱۰) و هو الأوفق بالعمومات المتقدمه المانعه، إذ لم نجد مخصصا لها سوى ما أرسله فى المبسوط من أنه روى ذلك (۱۱)، يعنى جواز البيع فى كلب الماشيه و الحائط، المنجبر قصور سنده و دلالته - لكون المنقول مضمون الروايه لا معناها و لا ترجمتها - باشتهاره بين المتأخرين، بل ظهور الاتفاق المستفاد من قول الشيخ فى كتاب

الإجاره: إن أحدا *

***** (هامش) *****

(۱) معالم الدين فی فقه آل يس (مخطوط) : ۱۲۶.

(۲) تلخيص الخلاف ۲: ۷۹.

(۳) المهذب البارع ۲: ۳۴۹.

(۴) منهم الفاضل الآبی فی کشف الرموز ۱: ۴۳۷ و الفاضل المقداد فی التنقيح ۲: ۷ و المحقق الأردبيلی فی مجمع الفائده ۸: ۳۷.

(۵) الشرائع ۲: ۱۲.

(۶) کفايه الأحکام:

۸۸.

(۷) روضه المتقين ۶: ۴۷۰.

(۸) الحدائق ۱۸: ۸۱.

(۹) المصابيح: (مخطوط) و لم نقف عليه.

(۱۰) شرح القواعد (مخطوط) : الورقه ۶.

(۱۱) المبسوط ۲: ۱۶۶. (*)

لم يفرق بين بيع هذه الکلاب و إجارتها (۱) بعد ملاحظه الاتفاق على صحه إجارتها و من قوله فی التذکره: يجوز بيع هذه الکلاب عندنا (۲) و من المحکی عن الشهيد فی الحواشی: أن أحدا لم يفرق بين الکلاب الأربعه (۳). فتکون هذه الدعاوی قرينه على حمل کلام من اقتصر على کلب الصيد على المثال لمطلق ما ينتفع به منفعه محلله مقصوده، کما يظهر ذلک من عباره ابن زهره فی الغنيه، حيث اعتبر أولا فی المبيع أن يکون مما ينتفع به منفعه محلله مقصوده، ثم قال: و احترزنا بقولنا: «ينتفع به منفعه محلله» عما يحرم الانتفاع به و يدخل فی ذلک: النجس (۴) إلا ما خرج بالدليل، من الکلب (۵) المعلم للصيد و الزيت النجس لفائده الاستصباح (۶) تحت السماء (۷) و من المعلوم - بالإجماع و السيره - جواز الانتفاع بهذه الکلاب منفعه محلله مقصوده أهم من منفعه الصيد، فيجوز بيعها لوجود القيد الذی اعتبره فيها و أن المنع من بيع النجس منوط بحرمه الانتفاع فينتفی

بانتفائها. *

***** (هامش) *****

(۱) قاله فی کتاب البیع، انظر المبسوط ۲: ۱۶۶.

(۲) التذکره ۲: ۲۹۵ (کتاب الإجاره).

(۳) حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامه

۴: ۲۹.

(۴) فی «ش» و المصدر: کل نجس،

(۵) فی «ش» و المصدر: من بیع الکلب.

(۶) فی «ش» و المصدر: و الزیت النجس للاستصباح.

(۷) الغنیه (الجوامع الفقهیه) : ۵۲۴، مع تفاوت فی بعض الألفاظ. (*

و یؤید ذلک کله ما فی التذکره من أن المقتضی لجواز بیع کلب الصید - أعنی المنفعه - موجود فی هذه الکلاب (۱) و عنه رحمه الله فی مواضع اخر: أن تقدیر الدیه لها یدل علی مقابلتها بالمال (۲) و إن ضعف الأول برجوعه إلی القیاس و الثانی بأن الدیه لو لم تدل علی عدم التملک - و إلا لکان الواجب القیمه کائنه ما کانت - لم تدل علی التملک، لاحتمال کون الدیه من باب تعیین غرامه معینه لتفویت شیء ینتفع به، لا لإتلاف مال، کما فی إتلاف الحر و نحوهما فی الضعف: دعوی انجبار المرسله (۳) بدعوی الاتفاق المتقدم عن الشیخ و العلامه و الشهید قدس الله أسرارهم (۴)، لوهنها - بعد الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتی الخلاف و الغنیه: من الإجماع علی عدم جواز بیع (۵) غیر المعلم من الکلاب (۶) - بوجدان الخلاف العظیم من أهل الروایه و الفتوی. نعم، لو ادعی الإجماع أمکن منع وهنها بمجرد الخلاف و لو من الکثیر - بناء علی ما سلکه بعض متأخری المتأخرین فی الإجماع من کونه منوطا بحصول الکشف من اتفاق جماعه و لو خالفهم أکثر منهم (۷) -

***** (هامش) *****

(۱) التذکره ۱: ۴۶۴.

(۲) راجع المنتهی ۲: ۱۰۰۹.

(۳) المتقدمه عن المبسوط فی الصفحه: ۵۶، الهامش (۱۱).

(۴) تقدم عنهم فی الصفحه: ۵۶ و ۵۷.

(۵) لم ترد «بیع» فی «ش».

(۶) کما تقدم فی الصفحه: ۵۴ - ۵۵.

(۷) لم نقف علی القائل. (*)

مع أن دعوى الإجماع ممن لم يصطلح الإجماع على مثل هذا الاتفاق لا يعبأ بها (۱) عند وجدان الخلاف و أما شهره الفتوى بين المتأخرين فلا تجبر الروايه، خصوصا مع مخالفه كثير من القدماء (۲) و مع كثره العمومات الوارده فی مقام الحاجه و خلو كتب الروايه المشهوره عنها (۳) حتى أن الشيخ لم يذكرها (۴) فی جامعه (۵) و أما حمل كلمات القدماء على المثال، ففی غايه البعد و أما كلام ابن زهره – المتقدم (۶) – فهو مختل على كل حال، لأ نه استثنى الكلب المعلم عما يحرم الانتفاع به، مع أن الإجماع على جواز الانتفاع بالكافر، فحمل «كلب الصيد» على المثال لا يصحح كلامه، إلا أن يريد كونه مثالا و لو للكافر أيضا، كما أن استثناء الزيت من باب المثال لسائر الأدهان المتنجسه. هذا و لكن الحاصل من شهره الجواز بين المتأخرين – بضميمه أمارات الملك فی هذه الكلاب – يوجب الظن بالجواز حتى فی غير هذه الكلاب، مثل كلاب الدور و الخيام. *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فی «ش» و مصححه «ن» و فی سائر النسخ: به.

(۲) راجع الصفحه: ۵۴ – ۵۵.

(۳) كذا فی «ش» و فی سائر النسخ: عنه.

(۴) كذا فی «ش» و فی سائر النسخ: لم يذكره.

(۵) فی «ش» : جامعيه.

(۶) تقدم فی الصفحه: ۵۷. (*)

فالمسأله لا تخلو عن إشكال و إن كان الأقوى بحسب الأدله و الأحوط فی العمل هو المنع، فافهم.

المسأله الثالثه

المسأله الثالثه:

الأقوى جواز المعاوضه على العصير العنبی إذا غلى و لم يذهب ثلثاه و إن كان نجسا، لعمومات البيع و التجاره الصادقه عليها، بناء على أنه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص، لأصاله بقاء

مالیته و عـدم خروجه عنها بالنجاسه، غایه الأمر أنه مال معیوب قابل لزوال عیبه و لـذا لو غصب عصـیرا فأغلاه حتی حرم و نجس لم یکن فی حکم التالف، بل وجب علیه رده و وجب علیه غرامه الثلثین و اجره العمل فیه حتی یذهب الثلثان - کما صـرح به فی التذکره (۱) - معللاـ لغرامه الاـجره بـأنه رده معیبا و یحتاج زوال العیب إلی خساره و العیب من فعله، فکانت الخساره علیه. نعم، ناقشه فی جامع المقاصد (۲) فی الفرق بین هذا و بین مالو غصـبه عصیرا فصار خمرا، حیث حکم فیه بوجوب غرامه مثل العصیر، لأن المالیه قد فاتت تحت یده فکان علیه ضمانها کما لو تلفت. *

***** (هامش) *****

(۱) التذکره ۲: ۳۸۷.

(۲) جامع المقاصد ۶: ۲۹۲ - ۲۹۳. (*)

******ص ۶۲******

لکن لا یخفی الفرق الواضـح بین العصـیر إذا غلی و بینه إذا صار خمرا، فإن العصـیر بعد الغلیان مال عرفا و شـرعا و النجاسه إنما تمنع من المـالیه إذا لم یقبل التطهیر، کالخمر فإنها لا یزول نجاسـتها (۱) إلا بزوال موضوعها، بخلاف العصـیر، فإنه یزول نجاسته بنقصه، نظیر طهاره ماء البئر بالنزح و بالجمله، فالنجاسه فیه و حرمه الشـرب عرضـیه تعرضانه فی حال متوسط بین حالتی طهارته، فحکمه حکم النجس بـالعرض القابل للتطهیر، فلا یشـمله قوله علیه السـلام فی روایه تحف العقول: «أو شـیء من وجوه النجس» (۲) و لا یدخل تحت قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«إِذَا حَرَّمَ اللَّهُ شَـیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَـه (۳)، لأـن الظاهر منهما (۴) العنوانـات النجسه و المحرمه بقول مطلق، لاـ مـا تعرضـانه فی حال دون حال، فیقال: یحرم فی حال کذا، أو ینجس (۵) فی حال

كذا و بما ذكرنا يظهر عدم شمول معقد إجماع التذكره (۶) على فساد بيع نجس العين للعصير، لأن المراد بالعين هى الحقيقه و العصير ليس كذلك و يمكن أن ينسب جواز بيع العصير إلى كل من قيد الأعيان النجسه المحرم بيعها بعدم قابليتها للتطهير و لم أجد مصرحا بالخلاف، *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى «ش» و فى سائر النسخ: فإنه لا يزول نجاسته.

(۲) تقدمت فى أول الكتاب.

(۳) المتقدم فى الصفحه: ۱۳ و ۴۳ عن عوالى اللآلى و سنن الدارقطنى.

(۴) فى أكثر النسخ: منها.

(۵) فى «ش» : و ينجس.

(۶) التذكره ۱: ۴۶۴. (*)

عدا ما فى مفتاح الكرامه: من أن الظاهر المنع (۱)، للعمومات المتقدمه و خصوص بعض الأخبار، مثل قوله عليه السلام : «و إن غلى فلا يحل بيعه» (۲) و روايه أبى بصير (۳) : «إذا بعته قبل أن يكون خمرا و هو حلال فلا بأس» (۴) و مرسل ابن الهيثم:

«إِذَا تَغَيَّرَ عَنْ حَالِهِ وَ غَلى فَلَا خَيْرَ فِيهِ» (۵)، بناء على أن الخير المنفى يشمل البيع و فى الجميع نظر: أما فى العمومات، فلما تقدم و أما الأدله الخاصه، فهى مسوقه للنهى عن بيعه بعد الغليان - نظير بيع الدبس و الخل من غير اعتبار إعلام المكلف - و فى الحقيقه هذا النهى كنايه عن عدم جواز الانتفاع ما لم يذهب ثلثاه، فلا يشمل بيعه بقصد التطهير مع إعلام المشترى، نظير بيع الماء النجس و بالجمله، فلو لم يكن إلا استصحاب ماليته و جواز بيعه كفى و لم أعثر على من تعرض للمسأله صريحا، عدا جماعه من المعاصرين (۶). نعم، قال المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد - فى ذيل قول *

***** (هامش)

*****

(۱) مفتاح الكرامه ۴: ۱۲.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۶۹، الباب ۵۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۶.

(۳) كذا فى «ش» و فى أكثر النسخ: أبى كهمس، نعم راوى الحديث السابق هو أبو كهمس.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۶۹، الباب ۵۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۲.

(۵) الوسائل ۱۷: ۲۲۶، الباب ۲ من أبواب الأشربه المحرمه، الحديث ۷.

(۶) منهم السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ۱۲ و صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۲: ۸ و المحقق النراقى فى المستند ۲: ۳۳۲. (*)

المصنف: «و لا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبوله

(۱) التطهير»، بعد الاستشكال بلزوم عدم جواز بيع الأصباغ المتنجسه بعدم قبولها التطهير و دفع ذلك بقبولها له بعد الجفاف

(۲) - : و لو تنجس العصير و نحوه فهل يجوز بيعه على من يستحله؟ فيه إشكال. . ثم ذكر أن الأقوى العدم، لعموم * (ولا تعاونوا على الإثم و العدوان) *

(۳)، انتهى

(۴) و الظاهر، أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث، كما يظهر من ذكر المشترى و الدليل، فلا يظهر منه حكم بيعه على من يطهره. *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى «ش» و فى سائر النسخ: قبولها و فى الارشاد:

مع قبول الطهاره.

(۲) فى غير «ش» زياده: قال.

(۳) المائده: ۲.

(۴) حاشيه الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۴. (*)

المسأله الرابعه

المسأله الرابعه:

يجوز المعـاوضه على الـدهن المتنجس على المعروف من مـذهب الأصـحاب و جعل هـذا من المسـتثنى عن بيع الأعيان النجسـه مبنى على المنع من الانتفـاع بـالمتنجس إلاـ مـا خرج بالـدليل، أو على المنع من بيع المتنجس و إن جـاز الانتفاع به نفعا مقصودا محللا و إلا كان الاستثناء منقطعا من حيث إن المستثنى منه «ما ليس فيه منفعه محلله

مقصوده من النجاسات و المتنجسات» و قد تقدم أن المنع عن بيع النجس - فضلا عن المتنجس - ليس إلا من حيث حرمه المنفعه المقصوده (۱)، فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع و يظهر من الشهيد الثانی - فی المسالک - خلاف ذلک و أن جواز بيع الدهن للنص، لا لجواز الانتفاع به و إلا لاطرد الجواز فی غير الدهن أيضا (۲). *

***** (هامش) *****

(۱) فی غير «ش» : المنفعه المحلله المقصوده.

(۲) المسالک ۳: ۱۱۹. (*)

******ص ۶۶******

و أما حرمه الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل، فسيجئ الكلام فيه إن شاء الله تعالى و كيف كان، فلا إشكال فی جواز بيع الدهن المذكور و عن جماعه (۱) : الإجماع عليه فی الجمله و الأخبار به (۲) مستفيضه: منها: الصحيح، عن معاويه بن وهب، عن أبی عبد الله عليه السلام ، قال: «قلت له: جرذ مات فی سمن أو زيت أو عسل؟ قال عليه السلام : أما السمن و العسل فيؤخذ الجرذ و ما حوله و الزيت يستصبح به» (۳) و زاد فی المحكی عن التهذيب: «أنه يبيع ذلک الزيت و يبينه (۴) لمن اشتراه ليستصبح به» (۵) و لعل الفرق بين الزيت و أخويه من جهه كونه مائعا غالبا، بخلاف السمن و العسل و فی روايه إسماعيل - الآتيه - إشعار بذلک و منها: الصحيح، عن سعيد الأعرج (۶)، عن أبی عبد الله عليه السلام :

«فی الْفَأْرَهِ وَ الدَّابَّهِ تَقَعُ فِی الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ فَتَمُوتُ فِيهِ؟

فَقَالَ إِنْ كَانَ

***** (هامش) *****

(۱) منهم:

ابن زهره فی الغنيه (الجوامع الفقهيه) : ۵۲۴ و الشيخ فی الخلاف ۳: ۱۸۷، كتاب البيوع، المسأله ۳۱۲ و ابن إدريس فی السرائر ۲: ۲۲۲.

(۲)

به: ساقطه من أكثر النسخ.

(۳) الوسائل ۱۲: ۶۶، الباب ۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(۴) كذا فى «ش» و فى سائر النسخ: و ينبه.

(۵) التهذيب ۹: ۸۵، الحديث ۳۵۹ و فيه: تبيعه و تبينه.

(۶) كذا فى جميع النسخ، لكن الروايه عن الحلبى، نعم الروايه التى تليها فى الوسائل عن سعيد الأعرج. (*)

سَمْناً أَوْ عَسَلًا أَوْ زَيْتاً فَإِنَّهُ رُبَّمَا يَكُونُ بَعْضَ هَذَا فَإِنْ كَانَ الشِّتَاءُ فَانْزِعْ مَا حَوْلَهُ وَ كُلْهُ وَ إِنْ كَانَ الصَّيْفُ فَارْفَعْهُ حَتَّى تُسْرِجَ بِهِ وَ إِنْ كَانَ ثَرْداً فَاطْرَحِ الَّذِى كَانَ عَلَيْهِ وَ لَا تَتْرُكْ طَعَامَكَ مِنْ أَجَلِ دَابَّةٍ مَاتَتْ عَلَيْهِ.

سمنا أو عسلا أو زيتا، فإنه ربما يكون بعض هذا، فإن كان الشتاء فانزع ما حوله و كله و إن كان الصيف فادفعه حتى يسرج به» (۱) و منها: ما عن أبى بصير - فى الموثق - «عن الفأره تقع فى السمن أو الزيت (۲) فتموت فيه؟ قال: إن كان جامدا فاطرحها و ما حولها و يؤكل ما بقى و إن كان ذائبا فأسرج به و أعلمهم إذا بعته» (۳) و منها: روايه إسماعيل بن عبد الخالق، قال: «سأله سعيد الأعرج السمان - و أنا حاضر - عن السمن و الزيت و العسل تقع فيه الفأره فتموت [كيف يصنع به؟] (۴) قال: أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج و أما الأكل فلا و أما السمن فإن كان ذائبا فكذلك و إن كان جامدا و الفأره فى أعلاه فيؤخذ ما تحتها و ما حولها، ثم لا بأس به و العسل كذلك إن كان جامدا» (۵). إذا عرفت هذا، فالإشكال يقع فى مواضع: *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل

۱۶: ۳۷۵، الباب ۴۳ من أبواب الأطعمه المحرمه، الحديث ۴.

(۲) فی «ص» : أو فی الزیت.

(۳) الوسائل ۱۲: ۶۶، الباب ۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳.

(۴) العباره ساقطه من «خ»، «م»، «ف»، «ن»، «ع».

(۵) الوسائل ۱۲: ۶۶، الباب ۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵. (*)

*****ص ۶۸*****

الأول: أن صحه بیع هذا الدهن هل هی (۱) مشروطه باشتراط الاستصباح به صریحا، أو یکفی قصدهما لذلک، أو لا یشترط أحدهما؟ ظاهر الحلی فی السرائر: الأول، فإنه بعد ذکر جواز الاستصباح بالأدهان المتنجسه جمع (۲) قال: و یجوز بیعه بهذا الشرط عندنا (۳) و ظاهر المحکی عن الخلاف: الثانی، حیث قال: جاز بیعه لمن یستصبح به تحت السماء، دلیلنا إجماع الفرقه و أخبارهم و قال أبو حنیفه: یجوز مطلقا (۴)، انتهی و نحوه - مجردا عن دعوی الإجماع - عباره المبسوط و زاد:

«أنه لا یجوز بیعه إلا لذلک» (۵) و ظاهره کفایه القصد و هو ظاهر غیره ممن عبر بقوله: «جاز بیعه للاستصباح» کما فی الشرائع و القواعد (۶) و غیرهما (۷). *

***** (هامش) *****

(۱) وردت عباره «هل هی» فی «ش» فقط.

(۲) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: أجمع.

(۳) السرائر ۲: ۲۲۲ و ۳: ۱۲۲.

(۴) الخلاف ۳: ۱۸۷، کتاب البیوع، المسأله ۳۱۲.

(۵) المبسوط ۲: ۱۶۷.

(۶) الشرائع ۲: ۹، القواعد ۱: ۱۲۰.

(۷) مثل عباره التنقیح ۲: ۷ و مجمع الفائده ۸: ۳۱ و بمعناهما عباره الشهید فی اللمعه: ۱۰۸. (*)

*****ص ۶۹*****

نعم، ذكر المحقق الثاني ما حاصله: أن التعليل راجع إلى الجواز، يعني يجوز لأجل تحقق فائده الاستصباح بيعه (۱) و كيف كان، فقد صرح جماعه بعدم اعتبار قصد الاستصباح (۲) و يمكن أن يقال باعتبار

قصـد الاستصـباح إذا كانت المنفعه المحلله منحصـره فيه و كان من منافعه النادره التى لا تلاحظ فى ماليته، كما فى دهن اللوز و البنفسج و شـبههما و وجهه: أن ماليه الشـىء إنما هى باعتبار منافعه المحلله المقصوده منه، لا باعتبار مطلق الفوائد الغير الملحوظه فى ماليته و لا باعتبار الفوائد الملحوظه المحرمه، فإذا فرض أن لا فائده فى الشىء محلله ملحوظه فى ماليته فلا يجوز بيعه، لا على الإطلاق - لأن الإطلاق ينصـرف إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصوده منه و المفروض حرمتها، فيكون أكلا للمال بالباطل - و لا على قصـد الفائـده النادره المحلله، لأن قصد الفائده النادره لا يوجب كون الشـىء مالا. ثم إذا فرض ورود النص الخاص على جواز بيعه - كما فيما نحن فيه - فلا بـد من حمله على إراده (۳) صوره قصـد الفائده النادره، لأن أكل المال حينئذ ليس بالباطل بحكم الشارع، بخلاف صوره عدم القصد، لأن المال فى هذه الصوره مبذول فى مقابل المطلق، المنصـرف إلى الفوائد المحرمه، فافهم. *

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۴: ۱۳.

(۲) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ۲۴ عن استاذه العلامه السيد بحر العلوم و انظر كفايه الأحكام:

۸۵ و الحدائق ۱۸: ۹۰.

(۳) كلمه «إراده» مشطوب عليها فى «ن» و محذوفه من «ش». (*)

و حينئـذ فلو لم يعلم المتبائعان جواز الاستصـباح بهـذا الـدهن و تعاملا من غير قصـد إلى هـذه الفائـده كانت المعامله باطله، لأن المال مبـذول مع الإطلاق فى مقابل الشـىء باعتبار الفوائد المحرمه. نعم (۱)، لو علمنا عدم التفات المتعاملين إلى المنافع أصـلا، أمكن صحتها، لأنه مال واقعى شرعا قابل لبذل المال بإزائه و لم يقصد به ما لا يصح

(۲) بـذل المال بإزائه من المنافع المحرمه و مرجع هـذا فی الحقیقه إلی أنه لا یشترط إلا عـدم قصد المنافع المحرمه، فافهم و أما فیما کان الاستصـباح منفعه غالبه بحیث کان مالیه الـدهن باعتباره - کالأدهان المعـده للإسـراج - فلا یعتبر فی صـحه بیعه قصده أصـلا، لأـن الشـارع قـد قرر مـالیته العرفیه بتجویز الاستصـباح به و إن فرض حرمه سـائر منـافعه، بنـاء علی أضـعف الوجهین، من وجوب الاقتصـار فی الانتفاع بالنجس علی مورد النص و کـذا إذا کان الاستصـباح منفعه مقصوده (۳) مساویه (۴) لمنفعه الأکل المحرم - کالأـلیه و الزیت و عصـاره السـمسم - فلاـ یعتـبر قصـد المنفعه المحلله فضـلا عن اشـتراطه، إذ یکفی فی مـالیته وجود المنفعه المقصوده المحلله، غایه الأمر کون حرمه منفعته الاخری المقصوده نقصا فیه یوجب الخیار للجاهل. *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف»، «خ»، «م»، «ع» : ثم.

(۲) فی «ش» : ما لم یصح.

(۳) فی «ف» : موجوده.

(۴) فی أکثر النسخ: متساویه. (*)

نعم، یشترط عدم اشتراط المنفعه المحرمه بأن یقول: بعتک بشرط أن تأکله و إلا فسد العقد بفساد الشرط. بل یمکن الفساد و إن لم نقـل بإفسـاد الشـرط الفاسـد، لأـن مرجع الاـشتراط فی هـذا الفرض إلی تعیین المنفعه المحرمه علیه، فیکون أکـل الثمن أکلا بالباطل، لأن حقیقه النفع العائد إلی المشتری بإزاء ثمنه هو النفع المحرم، فافهم. بل یمکن القول بالبطلان بمجرد القصد و إن لم یشترط فی متن العقـد و بالجمله، فکل بیع قصد فیه منفعه محرمه - بحیث قصد أکل الثمن أو بعضه بإزاء المنفعه المحرمه - کان باطلا، کما یؤمی إلی ذلک ما ورد فی تحریم شراء الجاریه المغنیه و بیعها (۱) و صرح فی

التـذكره بأن الجاريه المغنيه إذا بيعت بأكثر مما يرغب فيها لو لا الغناء، فالوجه التحريم (٢)، انتهى. ثم إن الأخبار المتقدمه خاليه عن اعتبـار قصـد الاستصـباح، لأن موردها مما يكون الاستصـباح فيه منفعه مقصوده منها كافيه فى ماليتها العرفيه و ربما توهم من قوله عليه السلام فى روايه الأعرج المتقدمه: «فلا تبعه إلا لمن تبين له (٣) فيبتاع للسراج» (۴) اعتبار القصد و يدفعه: أن الابتياع *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ٨۶، الباب ١۶ من أبواب ما يكتسب به.

(٢) التذكره ١: ۴۶۵.

(٣) فى أكثر النسخ: تبينه لمن يشتريه.

(۴) تقدمت فى الصفحه: ۶٧ (روايه اسماعيل بن عبد الخالق). (*)

للسـراج إنما جعل غايه للإعلام، بمعنى أن المسـلم إذا اطلع على نجاسته فيشتريه للإسراج، نظير قوله عليه السلام فى روايه معاويه بن وهب: «يبينه (١) لمن اشتراه ليستصبح به» (٢). *

***** (هامش) *****

(١) فى غير «ش» : ينبه.

(٢) تقدمت فى الصفحه: ۶۶ (الزياده المحكيه عن التهذيب). (*)

الثانى: أن ظاهر بعض الأخبار (١) وجوب الإعلام، فهل يجب مطلقا أم لا؟ و هل وجوبه نفسـى أو شرطى؟ بمعنى اعتبار اشتراطه فى صـحه البيع. الذى ينبغى أن يقال: إنه لا إشـكال فى وجوب الإعلام إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح فى العقد، أو تواطؤهما عليه من الخارج، لتوقف القصد على العلم بالنجاسه و أما إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح فى العقد، فالظاهر وجوب الإعلام وجوبا نفسـيا قبل العقـد أو بعـده، لبعض الأخبار المتقدمه و فى قوله عليه السـلام : «يبينه لمن اشتراه ليستصـبح به» (٢) إشاره إلى وجوب الإعلام لئلا يأكله، فإن الغايه للإعلام ليس هو تحقق الاستصباح، إذ لا ترتب بينهما شرعا و لا عقلا و لا عاده،

بـل الفائـده حصـر الانتفاع فيه، بمعنى عـدم الانتفاع به فى غيره، ففيه إشاره إلى وجوب إعلام الجاهل بما يعطى إذا كان الانتفاع الغالب به محرما بحيث يعلم عاده وقوعه فى الحرام لو لا الإعلام، فكأ نه قال: أعلمه لئلا يقع فى الحرام الواقعى بترككك الإعلام و يشـير إلى هـذه القاعـده كثير من الأخبار المتفرقه الداله على حرمه تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع فى المحرمات، مثل ما دل على *

***** (هامش) *****

(۱) مثـل ما تقـدم من ذيل صـحيحه معاويه بن وهب المرويه فى التهـذيب و موثقه أبى بصـير و روايه اسـماعيل بن عبـد الخالق، راجع الصفحه: ۶۶ – ۶۷.

(۲) تقدم فى الصفحه: ۶۶. (*)

******ص ۷۴*****

أن من أفتى بغير علم لحقه و زر من عمـل بفتيـاه (۱) فإن إثبات الوزر للمباشـر من جهه فعل القبيـح الواقعى و حمله على المفتى من حيث التسبيب و التغرير و مثل قوله عليه السلام : «ما من إمام صلى بقوم فيكون فى صلاتهم تقصير، إلا كان عليه أوزارهم»

(۲) و فى روايه اخرى: «فيكون فى صلاته و صلاتهم تقصير، إلا كان إثم ذلك عليه»

(۳) و فى روايه اخرى: «لا يضمن الإمام صلاتهم إلا أن يصلى بهم جنبا»

(۴) و مثل روايه أبى بصير المتضمنه لكراهه أن تسقى البهيمه أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه

(۵)، فإن فى كراهه ذلك فى البهائم إشعارا بحرمته بالنسبه إلى المكلف و يؤيده:

أن أكـل الحرام و شـربه من القبيـح و لو فى حق الجاهـل و لـذا يكون الاحتيـاط فيه مطلوبا مع الشك، إذ لو كان للعلم دخل فى قبحه لم يحسن الاحتياط و حينئذ فيكون إعطاء النجس للجاهل المذكور إغراء بالقبيح و هو قبيح عقلا. بل

قد يقال بوجوب الإعلام و إن لم يكن منه تسبيب - كما لو رأى نجسا فى يده يريد أكله - و هو الذى صرح به العلامه رحمه الله فى أجوبه *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۸: ۹، الباب ۴ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول.

(۲) تحف العقول: ۱۷۹.

(۳) بحار الأنوار ۸۸: ۹۲.

(۴) الوسائل ۵: ۴۳۴، الباب ۳۶ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ۶.

(۵) الوسائل ۱۷: ۲۴۶، الباب ۱۰ من أبواب الأشربه المحرمه، الحديث ۵. (*)

المسائل المهنائيه، حيث سأله السيد المهنا عمن رأى فى ثوب المصلى نجاسه، فأجاب بأ نه يجب الإعلام، لوجوب النهى عن المنكر (۱)، لكن إثبات هذا مشكل و الحاصل، أن هنا امورا أربعه:

(۱) - أحدها - أن يكون فعل الشخص عله تامه لوقوع الحرام فى الخارج - كما إذا أكره غيره على المحرم - و لا إشكال فى حرمته و كون وزر الحرام عليه، بل أشد، لظلمه.

(۲) - و ثانيها - أن يكون فعله سببا للحرام، كمن قدم إلى غيره محرما و مثله ما نحن فيه و قد ذكرنا أن الأقوى فيه التحريم، لأن استناد الفعل إلى السبب أقوى، فنسبه فعل الحرام إليه أولى و لذا يستقر الضمان على السبب، دون المباشر الجاهل، بل قيل: إنه لا ضمان ابتداء إلا عليه (۲).

(۳) - الثالث - أن يكون شرطا لصدور الحرام و هذا يكون على وجهين: أحدهما - أن يكون من قبيل إيجاد الداعى على المعصيه، إما لحصول الرغبه فيها كترغيب الشخص على المعصيه و إما لحصول العناد من الشخص حتى يقع فى المعصيه، كسب آلهه الكفار الموجب لإلقائهم فى سب الحق عنادا، أو سب آباء الناس الموقع لهم فى سب أبيه و

الظاهر حرمه القسمين و قد ورد فی ذلک عده من الأخبار (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) أجوبه المسائل المهنائیه: ۴۸، المسأله ۵۳.

(۲) لم نقف علیه.

(۳) لم نقف علی خبر یدل علی حرمه القسم الأول - أی ترغیب الشخص علی = (*)

******ص ۷۶******

و ثانیهما (۱) - أن یکون بإیجاد شرط آخر غیر الداعی، کبیع العنب ممن یعلم أنه یجعله خمرا و سیأتی الکلام فیه.

(۴) - الرابع - أن یکون من قبیل عدم المانع و هذا یکون تاره مع الحرمه الفعلیه فی حق الفاعل - کسکوت الشخص عن المنع من المنکر - و لا إشکال فی الحرمه بشرائط النهی عن المنکر و اخری مع عدم الحرمه الفعلیه بالنسبه إلی الفاعل، کسکوت العالم عن إعلام الجاهل - کما فیما نحن فیه - فإن صدور الحرام منه مشروط بعدم إعلامه. فهل یجب دفع (۲) الحرام بترک السکوت أم لا؟ فیه (۳) إشکال، إلا إذا علمنا من الخارج وجوب دفع (۴) ذلک، لکونه فسادا قد امر بدفعه کل من قدر علیه، کما لو اطلع علی عدم إباحه دم من یرید الجاهل قتله، أو عدم إباحه عرضه له، أو لزم من سکوته ضرر مالی قد امرنا بدفعه عن کل أحد، فإنه یجب الإعلام و الردع لو لم یرتدع بالإعلام، بل الواجب هو الردع و لو بدون الإعلام، ففی الحقیقه الإعلام بنفسه غیر واجب. *

***** (هامش) *****

= المعصیه - و أما ما یدل علی حرمه سب آلهه الکفار فهناک عده أخبار وردت فی تفسیر قوله تعالی: * (ولا تسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدوا بغیر علم) * (الأنعام:

۱۰۸) انظر تفسیر الصافی ۲: ۱۴۷ و بالنسبه إلی النهی عن سب آباء

الناس المنتهى إلى السب المتقابل، انظر تنبيه الخواطر: ۱۱۹. (۱) فی غیر «ش» : الثانی.

(۲) فی النسخ: رفع.

(۳) فی غیر «ف» : و فیه.

(۴) فی النسخ: رفع. (*)

*****ص ۷۷*****

و أما فیما تعلق بغیر الثلاثه - من حقوق الله - فوجوب دفع (۱) مثل هذا الحرام مشکل، لأن الظاهر من أدله النهی عن المنکر وجوب الردع عن المعصیه، فلا یدل علی وجوب إعلام الجاهل بکون فعله معصیه. نعم، وجب ذلک فیما إذا کان الجهل بالحکم، لکنه من حیث وجوب تبلیغ التکالیف لیستمر التکلیف إلی آخر الأبد بتبلیغ الشاهد الغائب، فالعالم فی الحقیقه مبلغ عن الله لیتم الحجه علی الجاهل و یتحقق فیه قابلیه الإطاعه و المعصیه. ثم إن بعضهم (۲) استدل علی وجوب الإعلام بأن النجاسه عیب خفی فیجب إظهارها و فیه - مع أن وجوب الإعلام علی القول به لیس مختصا بالمعاوضات، بل یشمل مثل الإباحه و الهبه من المجانیات - : أن کون النجاسه عیبا لیس إلا لکونه منکرا واقعیا و قبیحا، فإن ثبت ذلک حرم الإلقاء فیه مع قطع النظر عن مسأله وجوب إظهار العیب و إلا لم یکن عیبا، فتأمل. *

***** (هامش) *****

(۱) فی النسخ: رفع.

(۲) هو المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائده ۸: ۳۶. (*)

*****ص ۷۸*****

الثالث: المشهور بین الأصحاب وجوب کون الاستصباح تحت السماء، بل فی السرائر: أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغیر خلاف (۱) و فی المبسوط: أنه روی أصحابنا أنه یستصبح به تحت السماء دون السقف (۲). لکن الأخبار المتقدمه (۳) - علی کثرتها و ورودها فی مقام البیان - ساکته عن هذا القید و لا مقید لها من الخارج عدا ما یدعی من مرسله الشیخ المنجبره بالشهره المحققه

و الاتفـاق المحكى (۴). لكن لو سـلم الانجبـار فغـايه الأـمر دورانه بين تقييـد المطلقات المتقـدمه، أو حمل الجمله الخبريه على الاسـتحباب أو الإرشاد، لئلا يتأثر السقف بدخان النجس الذى هو نجس - بناء على ما ذكره الشيخ من دلاله المرسله على نجاسه دخان النجس - إذ قد لا يخلو من أجزاء لطيفه دهنيه تتصاعد بواسطه الحراره و لا ريب أن مخالفه الظاهر فى المرسله - خصوصا بالحمل على الإرشاد - أولى، خصوصا مع ابتناء التقييد:

إما على ما ذكره الشيخ من دلاله الروايه على نجاسه الدخان - المخالفه للمشهور - و إما على كون *

***** (هامش) *****

(۱) السرائر ۳: ۱۲۲.

(۲) المبسوط ۶: ۲۸۳.

(۳) تقدمت فى الصفحه: ۶۶ - ۶۷.

(۴) تقدم آنفا عن السرائر. (*)

الحكم تعبـدا محضـا و هو فى غايه البعـد و لعله لـذلک أفتى فى المبسوط بالكراهه (۱) مع روايته للمرسـله (۲) و الإنصاف، أن المسأله لا تخلو عن إشـكال، من حيث ظاهر الروايات، البعيده عن التقييد - لإبائها فى أنفسها عنه و إباء المقيد عنه - و من حيث الشـهره المحققه و الاتفـاق المنقـول و لـو رجـع إلى أصـاله البـراءه حينئـذ لم يكن إلاـ بعيـدا عن الاحتيـاط و جرأه على مخـالفه المشـهور. ثـم إن العلاـمه - فى المختلـف - فصـل بين مـا إذا علم بتصاعـد شـىء من أجزاء الـدهن و مـا إذا لم يعلم (۳)، فوافق المشـهور فى الأـول و هـو مبنى على ثبـوت حرمه تنجيس السـقف و لم يـدل عليه دليـل و إن كـان ظـاهر كـل من حكم بكـون الاستصـباح تحت السـماء تعبـدا، لاـ لنجـاسه الـدخان - معللاـ بطهـاره دخـان النجس - : التسالم على حرمه التنجيس و إلا لكان الأولى تعليل

التعبد به، لا بطهاره الدخان، كما لا يخفى. *

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۶: ۲۸۳.

(۲) فی «ش» : المرسله.

(۳) المختلف: ۶۸۶. (*)

******ص ۸۰******

الرابع: هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن فی غير الاستصباح، بأن يعمل صابونا أو يطلى به الأجرب أو السفن؟ قولان مبنيان على أن الأصل فی المتنجس جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل - كالأكل و الشرب و الاستصباح تحت الظل - ، أو أن القاعده فيه المنع عن التصرف إلا ما خرج بالدليل كالاستصباح تحت السماء و بيعه ليعمل صابونا على روايه ضعيفه تأتی (۱) و الذی صرح به فی مفتاح الكرامه هو الثانی (۲) و وافقه بعض مشايخنا المعاصرين (۳) و هو ظاهر جماعه من القدماء، كالشيخين و السيدين و الحلی (۴) و غيرهم. قال فی الانتصار: و مما انفردت به الإماميه، أن كل طعام عالجه أهل الكتاب و من ثبت كفرهم بدليل قاطع لا يجوز أكله و لا الانتفاع به و اختلف (۵) باقی الفقهاء فی ذلک و قد دللنا على ذلک فی كتاب الطهاره، حيث دللنا على أن سؤر الكفار نجس (۶). *

***** (هامش) *****

(۱) تأتی فی الصفحه: ۹۲.

(۲) مفتاح الكرامه ۴: ۱۳ و ۲۴.

(۳) الجواهر ۲۲: ۱۵.

(۴) ستأتی الإشاره إلى مواضع كلامهم.

(۵) فی المصدر: و قد خالف.

(۶) الانتصار: ۱۹۳ و انظر - أيضا - الصفحه: ۱۱ منه. (*)

******ص ۸۱******

و قال فی المبسوط - فی الماء المضاف - : إنه مباح التصرف فيه بأنواع التصرف ما لم تقع فيه نجاسه، فإن وقعت فيه نجاسه لم يجز استعماله على حال و قال فی حكم الماء المتغير بالنجاسه: إنه لا يجوز استعماله إلا عند الضروره، للشرب لا غير (۱) و قال

فی النهایه: و

إن كان ما حصل فيه الميته مائعا لم يجز استعماله و وجب إهراقه (٢)، انتهى و قريب منه عباره المقنعه (٣) و قال فی الخلاف - فی حکم السمن و البذر و الشیرج و الزیت إذا وقعت فیه فأره - : إنه جاز الاستصباح به و لا یجوز أکله و لا الانتفاع به بغیر الاستصباح و به قال الشافعی و قال قوم من أصحاب الحدیث: لا ینتفع به بحال، لا باستصباح و لا بغیره، بل یراق کالخمر و قال أبو حنیفه: یستصبح به و یباع لذلک (۴) و قال داود (۵) : إن کان المائع سمنا لم ینتفع به بحال (۶) و إن کان غیره (۷) من الأدهان لم ینجس بموت الفأره فیه و یحل أکله و شربه، [لأن الخبر ورد

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۱: ۵ و ۶.

(۲) النهایه: ۵۸۸.

(۳) المقنعه: ۵۸۲.

(۴) کذا فی «ف» و نسخه بدل «م» و فی «ع» : و یباع لذلک مطلقا و فی «خ» و «م» و «ص» : و یباع مطلقا و فی «ن» و «ش» : و یباع أیضا.

(۵) فی جمیع النسخ: ابن داود و الصواب ما أثبتناه من المصدر.

(۶) کلمه «بحال» من «ش» و مصححه «ن» و لم ترد فی سائر النسخ.

(۷) فی «ش» : ما عداه. (*)

فی السمن فحسب] (۱)، دلیلنا إجماع الفرقه و أخبارهم (۲) و فی السرائر - فی حکم الدهن المتنجس - : أنه لا یجوز الإدهان به و لا استعماله فی شیء من الأشیاء، عدا الاستصباح تحت السماء و ادعی فی موضع آخر: أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغیر خلاف (۳) و قال ابن زهره - بعد أن اشترط

فی المبیع أن یکون مما ینتفع به منفعه محلله (۴) - : و شرطنا فی المنفعه أن تکون مباحه، تحفظا من المنافع المحرمه و یدخل فی ذلک کل نجس لا یمکن تطهیره، عدا ما استثنی: من بیع الکلب المعلم للصید و الزیت النجس للاستصباح به تحت السماء و هو إجماع الطائفه، ثم استدل علی جواز بیع الزیت - بعد الإجماع - بأن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم أذن فی الاستصباح به تحت السماء، قال: و هذا یدل علی جواز بیعه لذلک (۵)، انتهی. هذا و لکن الأقوی - وفاقا لأکثر المتأخرین (۶) - جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدلیل و یدل علیه أصاله الجواز و قاعده حل الانتفاع

*****(هامش) *****

(۱) من «ش» و المصدر.

(۲) الخلاف: کتاب الأطعمه، المسأله ۱۹.

(۳) السرائر ۳: ۱۲۱ - ۱۲۲.

(۴) فی أکثر النسخ زیاده: قال.

(۵) الغنیه (الجوامع الفقهیه) : ۵۲۴.

(۶) کما یأتی عن المحقق و العلامه و الشهیدین و المحقق الکرکی فی الصفحات: ۸۷ - ۸۸. (*)

بما فی الأرض (۱) و لا حاکم علیهما (۲) سوی ما یتخیل من بعض الآیات و الأخبار و دعوی الجماعه المتقدمه (۳) الإجماع علی المنع و الکل غیر قابل لذلک. أما الآیات: فمنها: قوله تعالی: * (إنما الخمر و المیسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه) * (۴)، دل - بمقتضی التفریع - علی وجوب اجتناب کل رجس و فیه: أن الظاهر من «الرجس» ما کان کذلک فی ذاته، لا ما عرض له ذلک، فیختص بالعناوین النجسه و هی النجاسات العشر، مع أنه لو عم المتنجس لزم أن یخرج عنه أکثر الأفراد، فإن أکثر المتنجسات لا یجب الاجتناب

عنه (۵). مع أن وجوب الاجتناب ثابت فيما كان رجسا من عمل الشيطان، يعنى من مبتدعاته، فيختص وجوب الاجتناب المطلق بما كان من عمل الشيطان، سواء كان نجسا - كالخمر - أو قذرا معنويا - مثل الميسر - و من المعلوم:

أن المائعات المتنجسه - كالدهن و الطين و الصبغ و الدبس - *

***** (هامش) *****

(۱) المستفاد من قوله تعالى: * (خلق لكم ما فى الأرض جميعا) * البقره: ۲۹.

(۲) كذا فى «ف» و مصححه «ن» و فى غيرهما: عليها.

(۳) كذا فى «ش» و مصححه «ن» و فى سائر النسخ: المتقدم.

(۴) المائده: ۹۰.

(۵) كذا فى «ف» و فى سائر النسخ: منه. (*)

إذا تنجست ليست من أعمال الشيطان و إن اريد من «عمل الشيطان» عمل المكلف المتحقق فى الخارج بإغوائه ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو الخاص، فالمعنى: أن الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمل الشيطان، كما يقال فى سائر المعاصى: إنها من عمل الشيطان، فلا تدل أيضا على وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجس إلا إذا ثبت كون الاستعمال رجسا و هو أول الكلام و كيف كان، فالآيه لا تدل على المطلوب و من بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على ذلك بقوله تعالى: * (والرجز فاهجر) * (۱)، بناء على أن «الرجز» هو الرجس و أضعف من الكل: الاستدلال بآيه تحريم الخبائث (۲)، بناء على أن كل متنجس خبيث و التحريم المطلق يفيد (۳) عموم الانتفاع، إذ لا يخفى أن المراد هنا حرمه الأكل، بقرينه مقابلته بحليه الطيبات و أما الأخبار: فمنها: ما تقدم من روايه تحف العقول، حيث علل النهى عن بيع وجوه النجس بأن «ذلك كله محرم أكله و شربه و إمساكه و

جمیع التقلب فیه، فجمیع التقلب فی ذلک حرام» (۴). *

***** (هامش) *****

(۱) المدثر: ۵.

(۲) و هی قوله تعالی: * (ویحرم علیهم الخبائث) * الأعراف: ۱۵۷.

(۳) فی «ش» : یفید تحریم.

(۴) تحف العقول: ۳۳۳، مع اختلاف. (*)

و فیه: ما تقدم من أن المراد ب «وجوه النجس» عنواناته المعهوده، لأن الوجه هو العنوان و الدهن لیس عنوانا للنجاسه و الملاقی للنجس و إن کان عنوانا للنجاسه، لکنه لیس وجها من وجوه النجاسه فی مقابله غیره و لذا لم یعدوه عنوانا فی مقابل العناوین النجسه، مع ما عرفت من لزوم تخصیص الأکثر، لو ارید به المنع عن استعمال کل متنجس و منها: ما دل علی الأمر بإهراق المائعات الملاقیه للنجاسه (۱) و إلقاء ما حول الجامد من الدهن و شبهه و طرحه (۲) و قد تقدم بعضها فی مسأله الدهن و بعضها الآخر متفرقه، مثل قوله: «یهریق المرق» (۳) و نحو ذلک و فیه: أن طرحها کنایه عن عدم الانتفاع بها فی الأکل، فإن ما امر بطرحه من جامد الدهن و الزیت یجوز الاستصباح به إجماعا، فالمراد:

إطراحه من ظرف الدهن و ترک الباقی للأکل و أما الإجماعات: ففی دلالتها علی المدعی نظر، یظهر من ملاحظتها، فإن الظاهر من کلام السید - المتقدم (۴) - : أن مورد الإجماع هو نجاسه ما باشره أهل الکتاب و أما حرمه الأکل و الانتفاع فهی من فروعها المتفرعه *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۶: ۳۷۶، الباب ۴۴ من أبواب الأطعمه المحرمه، الحدیث الأول.

(۲) الوسائل ۱۶: ۳۷۴، الباب ۴۳ من أبواب الأطعمه المحرمه.

(۳) لفظ الحدیث: یهراق مرقها.

(۴) یعنی کلام السید المرتضی، المتقدم فی الصفحه: ۸۰. (*)

علی النجاسه، لا أن معقد الإجماع حرمه

الانتفـاع بـالنجس، فـإن خلاـف باقى الفقهاء فى أصل النجاسه فى أهل الكتاب، لا فى أحكام النجس و أما إجماع الخلاف (١)، فالظاهر أن معقـده ما وقع الخلاف فيه بينه و بين من ذكر من المخالفين، إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره و بين دعواه ابتداء على الأحكام المذكورات (٢) فى عنوان المسأله، فإن الثانى يشـمل الأحكام كلها و الأول لا يشمل إلا الحكم الواقع موردا للخلاف (٣)، لأـنه الظـاهر من قوله: «دليلنـا إجماع الفرقه»، فافهم و اغتنم و أما إجماع السـيد فى الغنيه (۴)، فهو فى أصل مسأله تحريم بيع النجاسات و اسـتثناء الكلب المعلم و الزيت المتنجس، لا فى ما ذكره من أن حرمه بيع المتنجس من حيث دخوله فيمـا يحرم الانتفـاع، نعم، هو قائـل بـذلك و بـالجمله، فلاـ ينكر ظهور كلاـم السـيد فى حرمه الانتفـاع بالنجس الـذاتى و العرضـى، لكن دعواه الإجمـاع على ذلـك بعيـده عن مـدلول كلامه جـدا و كـذلك لا ينكر كون السـيد و الشـيخ قائلين بحرمه الانتفاع بالمتنجس *

***** (هامش) *****

(١) المتقدم فى الصفحه: ٨١ - ٨٢.

(٢) فى «ش» : المذكوره.

(٣) كذا فى «ف» و «خ» و فى سائر النسخ: مورد الخلاف.

(۴) المتقدم فى الصفحه: ٨٢. (*)

- كمـا هو ظاهر المفيـد (١) و صـريح الحلى (٢) - لكن دعواهمـا الإجمـاع على ذلـك ممنوعه عنـد المتأمل المنصف. ثم على تقدير تسليم دعواهم الإجماعات، فلا ريب فى و هنها بما يظهر من أكثر المتأخرين من قصر حرمه الانتفاع على امور خاصه. قال فى المعتبر - فى أحكام الماء (٣) المتنجس - : و كل ماء (۴) حكم

***** (هامش) *****

(١) المقنعه: ۵٨٢.

(٢) السرائر ٢: ٢١٩ و ٣: ١٢١.

(٣)

فی «ش» زیاده: القلیل.

(۴) جاءت العباره فی هامش «ف» کما یلی: «قال فی المعتبر - فی أحکام الماء القلیل المتنجس - : الماء النجس لا یجوز استعماله فی رفع حدث و لا إزاله خبث مطلقا و لا فی أکل و لا فی شرب إلا عند الضروره و أطلق الشیخ المنع من استعماله إلا عند الضروره ۱. لنا، إن مقتضی الدلیل: جواز الاستعمال مطلقا، ترک العمل به فی ما ذکرنا بالإتفاق و النقل، فیکون الباقی علی الأصل» ۲، انتهی و قال فی موضع آخر من أحکام الماء المشتبه - فی رد من قال بوجوب الإراقه - : «إنه قد یتعلق الغرض ببقائه لأجل الاستعمال فی غیر الطهاره و الأکل و الشرب ۳ و قال بعد ذلک - أیضا - : إن کل ماء. . صح صح». - ۱ - المبسوط ۱: ۷. ۲ - المعتبر ۱: ۵۰ - ۵۱. ۳ - المعتبر ۱: ۱۰۴. (*)

******ص ۸۸******

بنجاسته لم یجز استعماله - إلی أن قال - : و یرید (۱) بالمنع عن استعماله: الاستعمال فی الطهاره و إزاله الخبث و الأکل و الشرب دون غیره، مثل بل الطین و سقی الدابه (۲)، انتهی. أقول: إن بل الصبغ و الحناء بذلک الماء داخل فی الغیر، فلا یحرم الانتفاع بهما و أما العلامه، فقد قصر حرمه استعمال الماء المتنجس - فی التحریر و القواعد و الإرشاد - علی الطهاره و الأکل و الشرب (۳) وجوز فی المنتهی الانتفاع بالعجین النجس فی علف الدواب، محتجا بأن المحرم علی المکلف تناوله و بأنه انتفاع فیکون سائغا، للأصل (۴) و لا یخفی أن کلا دلیلیه صریح فی حصر التحریم فی أکل العجین المتنجس

(۵) و قال الشهید فی قواعده:

«النجاسه ما حرم استعماله فی الصلاه و الأغذیه» (۶) ثم ذکر ما یؤید المطلوب و قال فی الذکری - فی أحکام النجاسه - : تجب إزاله النجاسه *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف» و «ن» و «ش» : نرید.

(۲) المعتبر ۱: ۱۰۵.

(۳) التحریر ۱: ۵، القواعد ۱: ۱۸۹، الإرشاد ۱: ۲۳۸.

(۴) المنتهی ۱: ۱۸۰ و لم نجد فی کلامه الاستدلال بالأصل صریحا.

(۵) کذا فی «ن» و «ش» و لم یرد «العجین» فی «ف»، کما لم یرد «المتنجس» فی سائر النسخ.

(۶) القواعد و الفوائد ۲: ۸۵، القاعده: ۱۷۵. (*)

عن الثوب و البدن، ثم ذکر المساجد و غیرها، - إلی أن قال - : و عن کل مستعمل فی أکل أو شرب أو ضوء تحت ظل، للنهی عن النجس و للنص (۱)، انتهی. مراده (۲) بالنهی عن النجس: النهی عن أکله و مراده بالنص: ما ورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف (۳)، فانظر إلی صراحه کلامه فی أن المحرم من الدهن المتنجس - بعد الأکل و الشرب - خصوص الاستضاءه تحت الظل، للنص و هو المطابق لما حکاه المحقق الثانی - فی حاشیه الإرشاد (۴) - عنه قدس سره فی بعض فوائده:

من جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فی جمیع ما یتصور من فوائده و قال المحقق و الشهید الثانیان فی المسالک و حاشیه الإرشاد، - عند قول المحقق و العلامه قدس سره ما: «تجب إزاله النجاسه عن الأوانی» (۵) - : إن هذا إذا استعملت فی ما یتوقف استعماله علی الطهاره، کالأکل و الشرب (۶) و سیأتی (۷) عن المحقق الثانی فی حاشیه الإرشاد - فی مسأله *

***** (هامش) *****

(۱)

ذکری الشیعه: ۱۴.

(۲) فی «ص» و «ش» : و مراده.

(۳) و هی المرسله المتقدمه عن المبسوط فی الصفحه: ۷۸.

(۴) حاشیه الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۳ - ۲۰۴.

(۵) الشرائع ۱: ۵۳، الإرشاد ۱: ۲۳۹.

(۶) حاشیه الإرشاد (مخطوط) : ۲۸، المسالک ۱: ۱۲۴.

(۷) فی الصفحه: ۹۴. (*)

الانتفاع بالأصباغ المتنجسه - ما یدل علی عدم توقف جواز الانتفاع بها علی الطهاره و فی المسالک - فی ذیل قول المحقق قدس سره : «و کل مائع نجس عدا الأدهان» - قال: لا فرق فی عدم جواز بیعها - علی القول بعدم قبولها للطهاره - بین صلاحیتها للانتفاع علی بعض الوجوه و عدمه و لا بین الإعلام بحالها و عدمه، علی ما نص علیه الأصحاب و أما الأدهان المتنجسه بنجاسه عارضیه - کالزیت تقع فیه الفأره - فیجوز بیعها لفائده الاستصباح بها (۱) و إنما خرج هذا الفرد بالنص و إلا فکان ینبغی مساواتها لغیرها من المائعات المتنجسه التی یمکن الانتفاع بها فی بعض الوجوه و قد ألحق بعض الأصحاب ببیعها للاستصباح بیعها لتعمل صابونا أو یطلی به (۲) الأجرب و نحو ذلک و یشکل بأنه خروج عن مورد النص المخالف للأصل، فإن جاز لتحقق المنفعه، فینبغی مثله فی المائعات النجسه (۳) التی ینتفع بها، کالدبس یطعم النحل (۴) و غیره (۵)، انتهی و لا یخفی ظهوره فی جواز الانتفاع بالمتنجس و کون المنع من بیعه لأجل النص، یقتصر علی مورده و کیف کان، فالمتتبع فی کلام المتأخرین یقطع بما استظهرناه *

***** (هامش) *****

(۱) کلمه «بها» من «ش» و المصدر فقط.

(۲) کذا فی النسخ و فی المصدر: بها و هو الأنسب.

(۳) فی «ف» : المتنجسه.

(۴) فی «ش» و المصدر: للنحل.

(۵)

المسالک ۳: ۱۱۹. (*)

******ص ۹۱******

من کلماتهم و الـذی أظن - و إن کان الظن لا یغنی لغیری شـیئا - أن کلمات القدماء ترجع إلی ما ذکره المتأخرون و أن المراد بالانتفاع فی کلمات القدماء: الانتفاعات الراجعه إلی الأکل و الشـرب و إطعام الغیر و بیعه علی نحو بیع ما یحل أکله (۱). ثم (۲) لو فرضنا مخالفه القدماء کفی موافقه المتأخرین فی دفع (۳) الوهن عن الأصل و القاعده السالمین عما یرد علیهما. ثم علی تقدیر جواز غیر الاستصـباح من الانتفاعات، فالظاهر جواز بیعه لهذه الانتفاعات، وفاقا للشـهید و المحقق الثانی قدس سره ما. قال الثانی فی حاشـیه الإرشـاد - فی ذیـل قول العلامـه رحمه الله: «إلا الـدهن للاستصـباح» - : إن فی بعض الحواشـی المنسوبه إلی شـیخنا الشـهید أن الفائده لا تنحصـر فی ذلک، إذ مع فرض فائده اخری للدهن لا تتوقف علی طهارته یمکن بیعها لها، کاتخاذ الصابون منه، قال: و هو مروی و مثله طلی الدواب. أقول: لا بأس بالمصیر إلی ما ذکره شیخنا و قد ذکر أن به روایه (۴)، انتهی. *

***** (هامش) *****

(۱) فی هامش «ف» - هنا - زیاده ما یلی: «کما یشـهد لذلک أن المحقق قدس سـره فی ما تقدم من کلامه الأول لم یسند عموم المنع إلا إلی إطلاق الشیخ قدس سره ، لا إلی مذهبه - هنا کلمتان غیر مقروءتین. . صح صح».

(۲) شطب فی «ف» علی «ثم» و کتب بدلها: «و».

(۳) کذا فی «ع» و «ص» و فی سائر النسخ: رفع.

(۴) حاشیه الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۴. (*)

******ص ۹۲******

أقول: و الروایه إشاره إلی ما عن الراوندی - فی کتاب النوادر - بإسناده عن أبی الحسن موسی

بن جعفر علیه السلام و فیه: «سئل علیه السلام عن الشحم یقع فیه شیء له دم فیموت؟ قال علیه السلام : تبیعه لمن یعمله صابونا ... الخبر» (۱). ثم لو قلنا بجواز البیع فی الدهن لغیر المنصوص من الانتفاعات المباحه، فهل یجوز بیع غیره من المتنجسات المنتفع بها فی المنافع المقصوده المحلله - کالصبغ و الطین و نحوهما - ، أم یقتصر علی المتنجس المنصوص - و هو الدهن - غایه الأمر التعدی من حیث غایه البیع إلی غیر الاستصباح؟ إشکال: من ظهور استثناء الدهن فی کلام المشهور فی عدم جواز بیع ما عداه، بل عرفت من المسالک (۲) نسبه عدم الفرق بین ما له منفعه محلله و ما لیست له إلی نص الأصحاب و مما تقدم فی مسأله جلد المیته: من أن الظاهر من کلمات جماعه من القدماء و المتأخرین - کالشیخ فی الخلاف و ابن زهره و العلامه و ولده و الفاضل المقداد و المحقق الثانی (۳) و غیرهم - دوران المنع عن بیع النجس *

***** (هامش) *****

(۱) مستدرک الوسائل ۱۳: ۷۳، الباب ۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۷ و لفظ الحدیث: «أن علیا علیه السلام سُئِلَ عَنِ الزَّیْتِ یَقَعُ فِیهِ ... ».

(۲) تقدم فی الصفحه: ۹۰.

(۳) الخلاف ۳: ۱۸۷، کتاب البیوع، المسأله ۳۱۲، الغنیه (الجوامع الفقهیه) : ۵۲۴، التذکره ۱: ۴۶۵، إیضاح الفوائد ۱: ۴۰۱، التنقیح ۲: ۵، جامع المقاصد ۴: ۱۲. (*)

مدار جواز الانتفاع به و عدمه، إلا ما خرج بالنص - کألیات المیته (۱) مثلا - أو مطلق نجس العین، علی ما سیأتی من الکلام فیه و هذا هو الذی یقتضیه استصحاب الحکم قبل التنجس (۲) و

هی (۳) القاعده المستفاده من قوله علیه السلام – فی روایه تحف العقول – : «إن کل شیء یکون لهم فیه الصلاح من جهه من الجهات، فذلک کله حلال» (۴) و ما تقدم من روایه دعائم الإسلام من حل بیع کل ما یباح الانتفاع به (۵) و أما قوله تعالی: * (فاجتنبوه) * (۶) و قوله تعالی: * (والرجز فاهجر) * (۷) فقد عرفت أنهما لا یدلان (۸) علی حرمه الانتفاع بالمتنجس، فضلا عن حرمه البیع علی تقدیر جواز الانتفاع و من ذلک یظهر عدم صحه الاستدلال فی ما نحن فیه بالنهی – فی روایه تحف العقول – عن بیع «شیء من وجوه النجس» بعد ملاحظه (۹)

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۶: ۲۹۶، الباب ۳۰ من أبواب الذبائح، الحدیث ۴.

(۲) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: التنجیس.

(۳) مشطوب علیها فی «ن».

(۴) تحف العقول: ۳۳۳.

(۵) راجع الصفحه: ۱۰.

(۶) المائده: ۸۹.

(۷) المدثر: ۵.

(۸) فی أکثر النسخ: أنها لا تدل و فی «ش» : أنهما لا تدلان و ما أثبتناه مطابق لمصححه «ن».

(۹) وردت فی «ش» فقط. (*)

تعلیل المنع فیها بحرمه الانتفاع و یمکن حمل کلام من أطلق المنع عن بیع النجس إلا الدهن لفائده الاستصباح علی إراده المائعات النجسه التی لا ینتفع بها فی غیر الأکل و الشرب منفعه محلله مقصوده من أمثالها و یؤیده:

تعلیل استثناء الدهن بفائده (۱) الاستصباح، نظیر استثناء بول الإبل للاستشفاء و إن احتمل أن یکون ذکر الاستصباح لبیان ما یشترط أن یکون غایه للبیع. قال فی جامع المقاصد – فی شرح قول العلامه قدس سره : «إلا الدهن المتنجس (۲) لتحقق فائده (۳) الاستصباح به تحت السماء خاصه» – قال: و

ليس المراد ب «خاصه» بيان حصر الفائده (۴) - كما هو الظاهر - و قد ذكر شيخنا الشهيد فى حواشيه: أن فى روايه جواز اتخاذ الصابون من الدهن المتنجس و صرح مع ذلك بجواز الانتفاع به فيما يتصور من فوائده كطلى الدواب. إن قيل: إن العباره تقتضى حصر الفائده، لأن الاستثناء فى سياق النفى يفيد الحصر، فإن المعنى فى العباره: إلا الدهن المتنجس لهذه الفائده. قلنا: ليس المراد ذلك، لأن الفائده بيان لوجه الاستثناء، أى: *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى «ن» و «ش» و فى غيرهما: لفائده.

(۲) لم ترد كلمه «المتنجس» فى غير «ف».

(۳) فى المصدر: إلا الدهن النجس لفائده.

(۴) فى «ش» زياده: فى الاستصباح. (*)

إلا الدهن لتحقق فائده الاستصباح و هذا لا يستلزم الحصر و يكفى فى صحه ما قلنا تطرق الاحتمال فى العباره المقتضى لعدم الحصر (۱)، انتهى و كيف كان، فالحكم بعموم كلمات هؤلاء لكل مائع متنجس - مثل الطين و الجص المائعين و الصبغ و شبه ذلك - محل تأمل و ما نسبه فى المسالك من عدم فرقهم فى المنع عن بيع المتنجس بين ما يصلح للانتفاع به و ما لا يصلح (۲) فلم يثبت صحته، مع ما عرفت من كثير من الأصحاب من إناطه الحكم فى كلامهم مدار الانتفاع (۳) و لأجل ذلك استشكل المحقق الثانى - فى حاشيه الإرشاد - فى ما (۴) ذكره العلامه بقوله: «و لا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبول الطهاره» (۵) حيث قال: مقتضاه أنه لو لم يكن قابلا للطهاره لم يجز بيعه و هو مشكل، إذ الأصباغ المتنجسه لا تقبل التطهير عند الأكثر و الظاهر جواز بيعها، لأن منافعها لا

تتوقف على الطهاره، اللهم إلا أن يقال: إنها تؤول إلى حاله يقبل معها التطهير، لكن بعد جفافها، بل ذلك هو *

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۴: ۱۳.

(۲) تقدم فى الصفحه: ۹۰.

(۳) راجع الصفحه: ۹۲ - ۹۳.

(۴) كذا فى «ش» و فى «ف» و مصححه «ن» : ما ذكره و فى سائر النسخ: و ما ذكره.

(۵) الإرشاد ۱: ۳۵۷. (*)

المقصود منها، فاندفع الإشكال (۱). أقول: لو لم يعلم من مذهب العلامه دوران المنع عن بيع المتنجس مدار حرمه الانتفاع لم يرد على عبارته إشكال، لأن المفروض حينئذ التزامه بجواز الانتفاع بالأصباغ مع عدم جواز بيعها، إلا أن يرجع الإشكال إلى حكم العلامه و أنه مشكل على مختار المحقق الثانى، لا إلى كلامه و أن الحكم مشكل على مذهب المتكلم، فافهم. ثم إن ما دفع به الإشكال - من جعل الأصباغ قابله للطهاره - إنما ينفع فى خصوص الأصباغ و أما مثل بيع الصابون المتنجس، فلا يندفع الإشكال عنه بما ذكره و قد تقدم منه (۲) سابقا (۳) جواز بيع الدهن المتنجس ليعمل صابونا، بناء على أنه من فوائده المحلله. مع أن ما ذكره من قبول الصبغ التطهير بعد الجفاف محل نظر، لأن المقصود من قبوله الطهاره قبولها قبل الانتفاع و هو مفقود فى الأصباغ، لأن الانتفاع بها - و هو الصبغ - قبل الطهاره و أما ما يبقى منها بعد الجفاف - و هو اللون - فهى نفس المنفعه، لا الانتفاع، مع أنه لا يقبل التطهير و إنما القابل هو الثوب. *

***** (هامش) *****

(۱) حاشيه الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۴، مع اختلاف.

(۲) فى «ف»، «خ» : عنه.

(۳) تقدم فى الصفحه: ۹۱. (*)

بقى الكلام فى حكم

نجس العین، من حیث أصاله حل الانتفاع به فی غیر ما ثبتت حرمته، أو أصاله العکس. فاعلم أن ظاهر الأکثر أصاله حرمه الانتفاع بنجس العین، بل ظاهر فخر الدین - فی شرح الإرشاد - و الفاضل المقداد:

الإجماع علی ذلک، حیث استدلا علی عدم جواز بیع الأعیان النجسه بأنها محرمه الانتفاع و کل ما هو کذلک لا یجوز بیعه، قالا: أما الصغری فإجماعیه (۱) و یظهر من الحدائق - فی مسأله الانتفاع بالدهن المتنجس (۲) فی غیر الاستصباح - نسبه ذلک إلی الأصحاب (۳) و یدل علیه ظواهر الکتاب و السنه: مثل قوله تعالی: * (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَهُ وَ الدَّم * (۴)، بناء علی ما ذکره الشیخ و العلامه من إراده جمیع الانتفاعات (۵) و قوله تعالی: * (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ فَاجْتَنِبُوه * (۶) الدال علی وجوب اجتناب کل رجس و هو *

***** (هامش) *****

(۱) التنقیح ۲: ۵ و لا یوجد لدینا شرح الإرشاد.

(۲) فی «ف» : النجس.

(۳) الحدائق ۱۸: ۸۹.

(۴) المائده: ۳.

(۵) الخلاف ۱: ۶۲، کتاب الطهاره، المسأله ۱۰، نهایه الإحکام ۲: ۴۶۲.

(۶) المائده: ۹۰. (*)

نجس العین و قوله تعالی: * (والرجز فاهجر) * (۱)، بناء علی أن هجره لا یحصل إلا بالاجتناب عنه مطلقا و تعلیله علیه السلام - فی روایه تحف العقول - حرمه بیع وجوه النجس بحرمه الأکل و الشرب و الإمساک و جمیع التقلبات فیه و یدل علیه - أیضا - کل ما دل من الأخبار و الإجماع علی عدم جواز بیع نجس العین (۲)، بناء علی أن المنع من بیعه لا یکون إلا مع حرمه الانتفاع به. هذا

و لكن التأمل يقضى بعدم جواز الاعتماد فى مقابله أصاله الإباحه، على شىء مما ذكر. أما آيات التحريم و الاجتناب و الهجر، فلظهورها فى الانتفاعات المقصوده فى كل نجس بحسبه و هى فى مثل الميته: الأكل و فى الخمر: الشرب و فى الميسر: اللعب به و فى الأنصاب و الأزلام:

ما يليق بحالهما و أما روايه تحف العقول، فالمراد بالإمساك و التقلب فيه (٣) ما يرجع إلى الأكل و الشرب و إلا فسيجئ الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد. *

***** (هامش) *****

(١) المدثر: ٥.

(٢) تقدم فى مسائل الاكتساب بالأعيان النجسه، فراجع.

(٣) فى مصححه «ن» : فيها و تذكير الضمير صحيح أيضا باعتبار رجوعه إلى «النجس» فى الروايه. (*)

و ما دل من الإجماع و الأخبار على حرمه بيع نجس العين قد يدعى اختصاصه بغير ما يحل الانتفاع (١) المعتد به، أو يمنع (٢) استلزامه لحرمه الانتفاع، بناء على أن نجاسه العين مانع مستقل عن جواز البيع من غير حاجه إلى إرجاعها إلى عدم المنفعه المحلله و أما توهم الإجماع، فمدفوع بظهور كلمات كثير منهم فى جواز الانتفاع فى الجمله. قال فى المبسوط: إن سرجين ما لا يؤكل لحمه و عذره الإنسان و خرؤ الكلاب لا يجوز بيعها و يجوز الانتفاع بها فى الزروع و الكروم و اصول الشجر بلا خلاف

(٣)، انتهى و قال العلامه فى التذكره: «يجوز اقتناء الأعيان النجسه لفائده»

(۴) و نحوها فى القواعد

(۵) و قرره على ذلك فى جامع المقاصد و زاد عليه قوله: لكن هذه لا تصيرها مالا بحيث يقابل بالمال

(۶) و قال فى باب الأطعمه و الأشربه من المختلف: إن شعر الخنزير يجوز استعماله مطلقا، مستدلا بأن نجاسته لا تمنع

الانتفاع به، لما فيه من *

***** (هامش) *****

(۱) فی أکثر النسخ زیاده: المحلل.

(۲) فی «ف» و «خ» و «م» و «ص» : أو بمنع.

(۳) المبسوط ۲: ۱۶۷.

(۴) التذکره ۱: ۵۸۲.

(۵) القواعد ۱: ۱۲۰.

(۶) جامع المقاصد ۴: ۱۵. (*)

******ص ۱۰۰*****

المنفعه الخالیه عن ضرر عاجل و آجل (۱) و قال الشهید فی قواعده:

«النجاسه ما حرم استعماله فی الصلاه و الأغذیه، للاستقذار، أو للتوصل بها إلی الفرار» ثم ذکر أن قید «الأغذیه» لبیان مورد الحکم و فیه تنبیه علی الأشربه، کما أن فی الصلاه تنبیها علی الطواف (۲)، انتهی و هو کالنص فی جواز الانتفاع بالنجس فی غیر هذه الامور و قال الشهید الثانی فی الروضه عند قول المصنف - فی عداد ما لا یجوز بیعه من النجاسات - : «و الدم»، قال: «و إن فرض له نفع حکمی کالصبغ، » و أبوال و أرواث ما لا- یؤکل لحمه «و إن فرض لهما نفع» (۳). فإن الظاهر أن المراد بالنفع المفروض للدم و الأبوال و الأرواث هو النفع المحلل و إلا- لم یحسن ذکر هذا القید فی خصوص هذه الأشیاء دون سائر النجاسات و لا ذکر خصوص الصبغ للدم، مع أن الأکل هی المنفعه المتعارفه المنصرف إلیها الإطلاق فی قوله تعالی: * (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَهُ وَ الدَّمُ) * (۴) و المسوق لها الکلام فی قوله تعالی: * (أَوْ دَماً مَسْفُوحاً) * (۵). *

***** (هامش) *****

(۱) المختلف ۱: ۶۸۴.

(۲) القواعد و الفوائد ۲: ۸۵.

(۳) الروضه البهیه ۳: ۲۰۹.

(۴) المائده: ۳.

(۵) الأنعام:

۱۴۵. (*)

******ص ۱۰۱******

و ما ذكرنا هو ظاهر المحقق الثانى، حيث حكى عن الشـهيد، أنه حكى عن العلامه: جواز الاستصباح بدهن الميته، ثم قال: «و هو بعيد، لعموم النهى (۱)

عن الانتفاع بالميته» (۲)، فإن عدوله عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس إلى ذكر خصوص الميته يدل على عدم العموم فى النجس و كيف كـان، فلاـ يبقى بملاحظه ما ذكرنا وثوق بنقل الإجماع - المتقـدم عن شـرح الإرشاد و التنقيـح (۳) - الجابر لروايـه تحـف العقـول النـاهيه عـن جميع التقلـب فى النجس، مـع احتمـال أن يراد من «جميع التقلب» جميع أنـواع التعـاطى، لا الاسـتعمالات و يراد من «إمسـاكه» : إمساكه للوجه المحرم و لعله للإحاطه بما ذكرنا اختار بعض الأساطين (۴) - فى شرحه على القواعـد - جواز الانتفـاع بـالنجس كـالمتنجس، لكن مع تفصـيل لاـ يرجع إلى مخـالفه فى محـل الكلاـم. فقال: و يجوز الانتفاع بالأعيـان النجسه و المتنجسه فى غير مـا ورد النص بمنعه، كـالميته النجسه التى لاـ يجوز الانتفـاع بهـا فيما يسـمى اسـتعمالا عرفا، للأخبـار و الإجمـاع و كـذا الاستصـباح بالـدهن المتنجس تحـت الظلاـل و مـا دل على المنـع مـن الانتفـاع بـالنجس و المتنجس مخصوص *

***** (هامش) *****

(۱) فى المصدر: لثبوت النهى.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۱۳.

(۳) راجع الصفحه: ۹۷.

(۴) هو الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدس سره. (*)

******ص ۱۰۲******

أو منزل على الانتفاع الدال على عدم الإكتراث بالدين و عدم المبالاه و أما من اسـتعمله ليغسـله فغير مشـمول للأدله و يبقى على حكم الأصل (۱)، انتهى و التقييـد ب «ما يسـمى اسـتعمالا» فى كلامه رحمه الله لعله لإخراج مثل الإيقاد بالميته و سد ساقيه الماء بهـا و إطعامهـا لجوارح الطير و مراده سـلب الاسـتعمال المضـاف إلى الميته عن هـذه الامور، لأن اسـتعمال كل شـىء إعماله فى العمل المقصود منه عرفا، فإن إيقاد الباب و السرير لا يسمى استعمالا لهما. لكن يشكل بأن المنهى عنه

فی النصوص «الانتفاع بالمیته» الشامل لغیر الاستعمال المعهود المتعارف فی الشیء و لذا قید هو قدس سره «الانتفاع» بما یسمی استعمالا (۲). نعم، یمکن أن یقال: إن مثل هذه الاستعمالات لا تعد انتفاعا، تنزیلا لها منزله المعدوم و لذا یقال للشئ: إنه مما لا ینتفع به، مع قابلیته للامور المذکوره. فالمنهی عنه هو الانتفاع بالمیته بالمنافع المقصوده التی تعد (۳) غرضا من تملک المیته لو لا کونها میته و إن کانت قد تملک لخصوص هذه *

***** (هامش) *****

(۱) شرح القواعد (مخطوط) : الورقه ۴.

(۲) ما أثبتناه مطابق ل «ش» و قد وردت العباره فی «ف» هکذا: و لذا قیده هو قدس سره بقوله: الانتفاع بما یسمی استعمالا و فی «ن» و «خ» و «م» و «ص» و «ع» هکذا: و لذا قیده هو قدس سره الانتفاع بما یسمی استعمالا.

(۳) فی «ش» زیاده: عرفا. (*)

الامور، کما قد یشتری اللحم لإطعام الطیور و السباع، لکنها أغراض شخصیه، کما قد یشتری الجلاب لإطفاء النار و الباب للإیقاد و التسخین به. قال العلامه فی النهایه - فی بیان أن الانتفاع ببول غیر المأکول فی الشرب للدواء منفعه جزئیه لا یعتد بها - قال: إذ کل شیء من المحرمات لا یخلو عن منفعه - کالخمر للتخلیل و العذره للتسمید و المیته لأکل جوارح الطیر - و لم یعتبرها الشارع (۱)، انتهی. ثم إن الانتفاع المنفی فی المیته و إن کان مطلقا فی حیز النفی، إلا أن اختصاصه (۲) بما ادعیناه من الأغراض المقصوده من الشیء - دون الفوائد المترتبه علیه من دون أن تعد مقاصد - لیس من جهه انصرافه (۳) إلی المقاصد حتی یمنع انصراف المطلق فی حیز

النفی، بل من جهه التسامح و الادعاء العرفی - تنزیلا للموجود منزله المعدوم - فإنه یقال للمیته مع وجود تلک الفوائد فیها: إنها مما لا ینتفع به و مما ذکرنا ظهر الحال فی البول و العذره و المنی، فإنها مما لا ینتفع بها و إن استفید منها بعض الفوائد، کالتسمید و الإحراق - کما هو سیره بعض الجصاصین من العرب - کما یدل علیه وقوع السؤال فی بعض الروایات عن الجص یوقد علیه العذره و عظام الموتی و یجصص به المسجد، فقال الإمام علیه السلام : «إن الماء و النار قد طهراه» (۴)، بل فی *

***** (هامش) *****

(۱) نهایه الإحکام ۲: ۴۶۳.

(۲) کذا فی «ش» و مصححه «ن» و فی سائر النسخ: اختصاصها.

(۳) کذا فی «ش» و مصححه «ن» و فی سائر النسخ: انصرافها.

(۴) الوسائل ۲: ۱۰۹۹، الباب ۸۱ من أبواب النجاسات، الحدیث الأول. (*)

الروایه إشعار بالتقریر، فتفطن و أما ما ذکره من تنزیل ما دل علی المنع عن الانتفاع بالنجس علی ما یؤذن بعدم الاکتراث بالدین و عدم المبالاه لا من استعمله لیغسله، فهو تنزیل بعید. نعم، یمکن أن ینزل علی الانتفاع به علی وجه الانتفاع بالطاهر، بأن یستعمله علی وجه یوجب تلویث بدنه و ثیابه و سائر آلات الانتفاع - کالصبغ بالدم - و إن بنی علی غسل الجمیع عند الحاجه إلی ما یشترط فیه الطهاره و فی بعض الروایات إشاره إلی ذلک. ففی الکافی بسنده عن الوشاء، قال: «قلت (۱) لأبی الحسن علیه السلام : - جعلت فداک - إن أهل الجبل تثقل عندهم ألیات الغنم فیقطعونها، فقال: حرام، هی میته، فقلت: جعلت فداک فیستصبح (۲) بها؟ فقال: أما علمت أنه

یصیب الید و الثوب و هو حرام؟ » (۳) بحملها علی حرمه الاستعمال علی وجه یوجب تلویث البدن و الثیاب و أما حمل الحرام علی النجس - کما فی کلام بعض (۴) - فلا شاهد علیه. *

***** (هامش) *****

(۱) فی «خ» و «م» و «ع» : قال: قال و فی المصدر: قال: سألت أبا الحسن علیه السلام ، فقلت له.

(۲) فی المصدر: فنصطبح.

(۳) الکافی ۶: ۲۵۵، الحدیث ۳ و الوسائل ۱۶: ۳۶۴، الباب ۳۲ من أبواب الأطعمه المحرمه، الحدیث الأول.

(۴) الجواهر ۵: ۳۱۵. (*)

و الروایه فی نجس العین، فلا ینتقض بجواز الاستصباح بالدهن المتنجس، لاحتمال کون مزاوله نجس العین مبغوضه (۱) للشارع، کما یشیر إلیه قوله تعالی: * (والرجز فاهجر) * (۲). ثم إن منفعه النجس المحلله - للأصل أو للنص - قد تجعله (۳) مالا عرفا، إلا أنه منع الشرع عن بیعه، کجلد المیته إذا قلنا بجواز الاستقاء به لغیر الوضوء - کما هو مذهب جماعه (۴) - مع القول بعدم جواز بیعه، لظاهر الإجماعات المحکیه (۵) و شعر الخنزیر إذا جوزنا استعماله اختیارا و الکلاب الثلاثه إذا منعنا عن بیعها، فمثل هذه أموال لا تجوز المعاوضه علیها و لا یبعد جواز هبتها، لعدم المانع مع وجود المقتضی، فتأمل و قد لا تجعله مالا عرفا، لعدم ثبوت المنفعه المقصوده منه له (۶) و إن ترتب علیه الفوائد، کالمیته التی یجوز إطعامها لجوارح الطیر و الإیقاد بها و العذره للتسمید، فإن الظاهر أنها لا تعد أموالا عرفا، کما اعترف به جامع المقاصد (۷) فی شرح قول العلامه: «و یجوز اقتناء الأعیان النجسه *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ش» و مصححه «ن» و فی سائر

النسخ: مبغوضا.

(۲) المدثر: ۵.

(۳) کذا فی «ش» و مصححه «ن» و فی سائر النسخ: یجعلها.

(۴) کالشیخ فی النهایه: ۵۸۷ و المحقق فی الشرائع ۳: ۲۲۷ و العلامه فی الإرشاد ۲: ۱۱۳ و الفاضل الآبی فی کشف الرموز ۲: ۳۷۴.

(۵) تقدمت عن التذکره و المنتهی و التنقیح، فی الصفحه: ۳۱.

(۶) کذا فی «ش» و مصححه «ن» و فی سائر النسخ: منها لها.

(۷) جامع المقاصد ۴: ۱۵. (*)

*****ص ۱۰۶*****

لفائده» و الظاهر ثبوت حق الاختصاص فی هذه الامور الناشئ إما عن الحیازه و إما عن کون أصلها مالا للمالک، کما لو مات حیوان له، أو فسد لحم اشتراه للأکل علی وجه خرج عن المالیه و الظاهر جواز المصالحه علی هذا الحق بلا عوض، بناء علی صحه هذا الصلح، بل و مع (۱) العوض، بناء علی أنه لا یعد ثمنا لنفس العین حتی یکون سحتا بمقتضی الأخبار (۲). قال فی التذکره: و یصح الوصیه بما یحل الانتفاع به من النجاسات، کالکلب المعلم و الزیت النجس لإشعاله تحت السماء و الزبل للانتفاع بإشعاله و التسمید به و جلد المیته - إن سوغنا الانتفاع به - و الخمر المحترمه، لثبوت الاختصاص فیها و انتقالها من ید إلی ید بالإرث و غیره (۳)، انتهی و الظاهر أن مراده بغیر الإرث: الصلح الناقل و أما الید الحادثه بعد إعراض الید الأولی فلیس انتقالا. لکن الانصاف: أن الحکم مشکل. نعم، لو بذل مالا علی أن یرفع یده عنها لیحوزها الباذل کان حسنا، کما یبذل الرجل المال علی أن یرفع الید عما فی تصرفه من *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ن» و «ش» و فی غیرهما: بل دفع العوض.

(۲) الوسائل ۱۲: ۶۱، الباب ۵ من

أبواب ما يكتسب به و الحديث الأول من الباب ۴۰ منها.

(۳) التذكره ۲: ۴۷۹. (*)

******ص ۱۰۷******

الأمكنه المشتركه، كمكانه من المسجد و المدرسه و السوق و ذكر بعض الأساطين - بعد إثبات حق الاختصاص -: أن دفع شيء من المال لافتكاكه يشك في دخوله تحت الاكتساب المحظور، فيبقى على أصاله الجواز (۱). ثم إنه يشترط في الاختصاص بالحيازه قصد الحائز للانتفاع و لذا ذكروا: أنه لو علم كون حيازه الشخص للماء و الكلأ لمجرد العبث، لم يحصل له حق و حينئذ فيشكل الأمر في ما تعارف في بعض البلاد من جمع العذرات، حتى إذا صارت من الكثره بحيث ينتفع بها في البساتين و الزرع بذل له مال فاخذت منه، فإن الظاهر - بل المقطوع - أنه لم يحزها للانتفاع بها و إنما حازها لأخذ المال عليها و من المعلوم:

أن حل المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقف على قصد الانتفاع المعلوم انتفاؤه في المقام و كذا لو سبق إلى مكان من الأمكنه المذكوره من غير قصد الانتفاع منها بالسكنى. نعم، لو جمعها في مكانه المملوك، فبذل له المال على أن يتصرف في ذلك المكان بالدخول لأخذها، كان حسنا. كما أنه لو قلنا بكفايه مجرد قصد الحيازه في الاختصاص [وإن لم يقصد الانتفاع بعينه] (۲) و قلنا (۳) بجواز المعاوضه على حق الاختصاص كان أسهل. *

***** (هامش) *****

(۱) شرح القواعد (مخطوط) : الورقه ۴.

(۲) ما بين المعقوفتين ساقط من «ن» و «م».

(۳) في «ف»، «خ» «ع»، «ص» : أو قلنا. (*)

******ص ۱۰۹******

النوع الثاني مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحريم ما

اشاره

النوع الثاني مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحريم ما يقصد بهو هو على أقسام:

القسم الأول:

القسم الثاني:

المسأله الأولی:

المسأله الثانیه:

المسأله الثالثه:

القسم الثالث:

القسم الأول

القسم الأول:

ما لا یقصد من وجوده علی نحوه الخاص إلا الحرام و هی امور منها: هیاکل العباده المبتدعه - کالصلیب و الصنم - بلا خلاف ظاهر، بل الظاهر الإجماع علیه و یدل علیه مواضع من روایه تحف العقول - المتقدمه (۱) - ، مثل (۲) قوله علیه السلام : «و کل أمر یکون فیه الفساد مما هو منهی عنه» و قوله علیه السلام : «أو شیء یکون فیه وجه من وجوه الفساد» و قوله علیه السلام : «وَ کُلُّ مَنْهِیٍّ *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی أول الکتاب.

(۲) فی «خ»، «م»، «ع»، «ص» : فی مثل. (*)

*****ص ۱۱۲*****

عَنْهُ مِمَّا یُتَقَرَّبُ بِهِ لِغَیْرِ اللَّهِ» و قوله علیه السلام :

«إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ الصِّنَاعَهَ الَّتِی حَرَامٌ هِیَ کُلُّهَا الَّتِی یَجِی ءُ مِنْهَا (۱) الْفَسَادُ مَحْضاً نَظِیرَ الْمَزَامِیرِ و الْبَرَابِطِ وَ کُلِّ مَلْهُوٍّ بِهِ وَ الصُّلْبَانِ وَ الْأَصْنَامِ ... إلی أن قال:

فَحَرَامٌ تَعْلِیمُهُ وَ تَعَلُّمُهُ وَ الْعَمَلُ بِهِ وَ أَخْذُ الْأَجْرِ عَلَیْهِ وَ جَمِیعُ التَّقَلُّبِ فِیهِ مِنْ جَمِیعِ وُجُوهِ الْحَرَکَاتِ ... الخ». هذا کله، مضافا إلی أن أکل المال فی مقابل هذه الأشیاء أکل له بالباطل و إلی قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«إن الله إذا حرم شیئا حرم ثمنه» (۲) بناء علی أن تحریم هذه الامور تحریم لمنافعها الغالبه، بل الدائمه، فإن الصلیب من حیث إنه خشب بهذه الهیئه لا ینتفع به إلا فی الحرام و لیس بهذه الهیئه مما ینتفع به فی المحلل و المحرم و لو فرض ذلک کان (۳) منفعه نادره لا یقدح فی

تحريم العين بقول مطلق، الـذى هو المنـاط فى تحريم الثمن. نعم، لو فرض هيئه خـاصه مشـتركه بين هيكـل العبـاده و آله اخرى لعمل محلل - بحيث لا تعد (۴) منفعه نادره - فالأقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعه المحلله، كما اعترف به فى المسالك (۵).
*

***** (هامش) *****

(۱) فى «ش» : منه.

(۲) عوالى اللآلى ۲: ۱۱۰، الحديث ۳۰۱.

(۳) فى «ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ص» : كان ذلك.

(۴) فى «ن» : لا يعد.

(۵) المسالك ۳: ۱۲۲ (اعترف به فى مسأله آلات اللهو). (*)

******ص ۱۱۳******

فمـا ذكره بعض الأساطين (۱) من أن ظـاهر الإجمـاع و الأخبـار: أنه لا فرق بين قصـد الجهه المحلله و غيرها، فلعله محمول على الجهه المحلله التى لاـ دخل للهيئه فيها، أو النادره التى مما للهيئه دخل فيه. نعم، ذكر أيضا - وفاقا لظاهر غيره، بل الأكثر - أنه لا فرق بين قصـد المـاده و الهيئه. أقول: إن أراد ب «قصـد المـاده» كونهـا هى الباعثه على بـذل المال بإزاء ذلك الشـىء و إن كان عنوان المبيع المبـذول بإزائه الثمن هو ذلك الشـىء، فما اسـتظهره من الإجماع و الأخبار حسن، لأن بذل المال بإزاء هذا الجسـم المتشـكل بالشـكل الخـاص - من حيث كونه مالاـ عرفـا - بـذل للمـال على الباطـل و إن أراد ب «قصـد الماده» كون المبيع هى المـاده، سواء تعلق البيع بهـا بالخصوص - كأن يقول: بعتك خشب هـذا الصـنم - أو فى ضـمن مجموع مركب - كما لو وزن له وزنه حطب فقال: بعتك، فظهر فيه صـنم أو صـليب - فالحكم ببطلان البيع فى الأول و فى مقدار الصـنم فى الثانى مشـكل، لمنع شمول الأدله لمثل هذا الفرد، لأن المتيقن من الأدله

المتقدمه حرمه المعاوضه على هذه الامور نظير المعاوضه على غيره (۲) من الأموال العرفيه و هو ملاحظه مطلق ما يتقوم به ماليه الشيء من الماده و الهيئه و الأوصاف و الحاصل: أن الملحوظ فی البيع قد يكون ماده الشيء من غير *

***** (هامش) *****

(۱) و هو الشيخ الكبير كاشف الغطاء فی شرحه على القواعد (مخطوط) : ۷.

(۲) كذا فی النسخ و فی مصححه «ن» : غيرها. (*)

*****ص ۱۱۴*****

مدخليه الشكل، ألا ترى أنه لو باعه وزنه (۱) نحاس فظهر فيها آنيه مكسوره، لم يكن له (۲) خيار العيب، لأن المبيع هی الماده و دعوى أن المال هی الماده بشرط عدم الهيئه، مدفوعه بما صرح به من أنه لو أتلف الغاصب لهذه (۳) الامور ضمن موادها (۴) و حمله على الإتلاف تدريجا تمحل (۵) و فی (۶) محكی التذكره أنه إذا كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر و كان المشتری ممن يوثق بديانته، فإنه يجوز بيعها على الأقوى (۷)، انتهى و اختار ذلک صاحب الكفايه (۸) و صاحب الحدائق (۹) و صاحب *

***** (هامش) *****

(۱) الوزنه: مقدار لتحديد الوزن يختلف باختلاف البلدان، ففی بعضها يقدر بثلاثه أرطال و فی بعضها بخمسه أرطال. انظر محيط المحيط: ۹۶۸، ماده «وزن».

(۲) فی «خ»، «م»، «ع»، «ص» و «ش» : لها.

(۳) اللام - فی كلمه «لهذه» - مشطوب عليها فی «ن».

(۴) مثل عباره العلامه فی القواعد:

فإن احرقت ضمن قيمه الرضاض، راجع القواعد ۱: ۲۰۳.

(۵) فی «خ»، «م»، «ع»، «ص» : محتمل.

(۶) فی «ف»، «ن» و «خ» : «و قال فی».

(۷) حكاه عنها السيد العاملی فی مفتاح الكرامه ۴: ۳۲، لكنا لم نقف فی التذكره إلا على ما يلی: «و إن

عد مالا فالأقوى عندى الجواز مع زوال الصفه المحرمه»، انظر التذكره ۱: ۴۶۵.

(۸) كفايه الأحكام:

۸۵.

(۹) الحدائق ۱۸: ۲۰۱. (*)

******ص ۱۱۵******

الرياض (۱) نافيا عنه الريب (۲) و لعل التقييد فى كلام العلامه ب «كون المشترى ممن يوثق بديانته» (۳) لئلا يدخل فى باب المساعده على المحرم، فإن دفع ما يقصد منه المعصيه غالبا مع عدم وثوق بالمدفوع إليه تقويه لوجه من وجوه المعاصى، فيكون باطلا، كما فى روايه تحف العقول. لكن فيه - مضافا إلى التأمل فى بطلان البيع لمجرد الإعانه على الإثم - : أنه يمكن الاستغناء عن هذا القيد (۴) بكسره قبل أن يقبضه إياه، فإن الهيئه غير محترمه فى هذه الامور، كما صرحوا به فى باب الغصب (۵). بل قد يقال بوجوب إتلافها فورا و لا يبعد أن يثبت، لوجوب حسم ماده الفساد و فى جامع المقاصد - بعد حكمه بالمنع عن بيع هذه الأشياء و إن

***** (هامش) *****

(۱) الرياض ۱: ۴۹۹.

(۲) النافى للريب هو صاحب الحدائق، لا صاحب الرياض كما هو ظاهر السياق.

(۳) لم نقف عليه فى كلام العلامه، كما أشرنا إليه آنفا.

(۴) كذا فى «ش» و فى مصححه «ن» : هذا الوثوق و فى سائر النسخ: هذا الوجوب.

(۵) صرح به العلامه فى التذكره ۲: ۳۷۹ و غيرها و المحقق الثانى فى جامع المقاصد ۶: ۲۴۷ و المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائده ۱۰: ۵۲۹، كما أن مقتضى كلام الشيخ - فى مسأله غصب آنيه الذهب و الفضه - ذلك، انظر المبسوط ۳: ۶۱. (*)

******ص ۱۱۶******

أمكن الانتفاع على حالها فى غير محرم (۱) منفعه لا تقصد منها - قال: و لا أثر لكون رضاضها الباقى بعد كسرها مما ينتفع به فى المحلل و

يعد مالا، لأن بذل المال فى مقابلها و هى على هيئتها بذل له فى المحرم، الذى لا يعد مالا عند الشارع. نعم، لو باع رضاضها الباقى بعد كسرها قبل أن يكسرها - و كان المشترى موثوقا به و أنه يكسرها - أمكن القول بصحه البيع و مثله باقى الامور المحرمه كأوانى النقدين و الصنم (٢)، انتهى و منها: آلات القمار بأنواعه بلا خلاف ظاهرا و يدل عليه جميع ما تقدم فى هياكل العباده و يقوى هنا أيضا جواز بيع الماده قبل تغيير الهيئه و فى المسالك: أنه لو كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر - و كان المشترى ممن يوثق بديانته - ففى جواز بيعها وجهان و قوى فى التذكره (٣) الجواز مع زوال الصفه و هو حسن و الأكثر أطلقوا *

***** (هامش) *****

(١) فى «ف»، «خ»، «ش» : غير المحرم.

(٢) جامع المقاصد ۴: ۱۵.

(٣) التذكره ۱: ۴۶۵. (*)

******ص ۱۱۷******

المنع (١)، انتهى.

أقول: إن أراد ب «زوال الصفه» : زوال الهيئه، فلا ينبغى الإشكال فى الجواز و لا ينبغى جعله محلا للخلاف بين العلامه و الأكثر. ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنه بعوض، فكل ما اعد لها - بحيث لا يقصد منه على ما فيه من الخصوصيات غيرها - حرمت المعاوضه عليه و أما المراهنه بغير عوض فيجئ (٢) أنه ليس بقمار على الظاهر. نعم، لو قلنا بحرمتها لحق الآله المعده لها حكم آلات القمار، مثل ما يعملونه شبه الكره، يسمى عندنا «توپه» (٣) و الصولجان و منها: آلات اللهو على اختلاف أصنافها بلا خلاف، لجميع ما تقدم فى المسأله السابقه و الكلام فى بيع الماده كما تقدم و حيث إن المراد بآلات اللهو ما

اعد له، توقف علی تعیین معنی *

***** (هامش) *****

(۱) المسالک ۳: ۱۲۲.

(۲) ظاهر «ف» : فسیجئ.

(۳) کذا فی «ف» و «خ» و فی «ن» : الترسه - التوبه (خ ل) و فی «م» و «ص» : الترسه و فی «ش» : الترثه - التوبه (خ ل). (*)

******ص ۱۱۸******

اللهو و حرمه مطلق اللهو. إلا أن المتیقن (۱) منه: ما کان من جنس المزامیر و آلات الأغانی و من جنس الطبول و سیأتی معنی اللهو و حکمه و منها: أوانی الذهب و الفضه إذا قلنا بتحریم اقتنائها و قصد (۲) المعاوضه علی مجموع الهیئه و الماده، لا الماده فقط و منها: الدراهم الخارجه المعموله لأجل غش الناس إذا لم یفرض علی هیئتها الخاصه منفعه محلله معتد بها، مثل التزین، أو الدفع إلی الظالم الذی یرید مقدارا من المال - کالعشار *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ش» و مصححه «ف» و فی «ن» و «م» و «ع» : المطلوب منه و فی «ص» : المطلوب منه، المتیقن (خ ل).

(۲) فی «خ»، «م»، «ع»، «ص» : أو قصد. (*)

******ص ۱۱۹******

و نحوه - بناء علی جواز ذلک و عدم وجوب إتلاف مثل هذه الدراهم و لو بکسرها من باب دفع ماده الفساد، کما یدل علیه قوله علیه السلام فی روایه الجعفی - مشیرا إلی درهم - : «إکسر هذا، فإنه لا یحل بیعه و لا إنفاقه» (۱) و فی روایه موسی بن بکیر (۲) : «قطعه نصفین (۳) ثم قال: ألقه فی البالوعه حتی لا یباع شیء فیه (۴) غش» (۵) و تمام الکلام فیه فی باب الصرف إن شاء الله و لو وقعت المعاوضه علیها جهلا فتبین الحال لمن

صار (۶) إليه، فإن وقع عنوان المعاوضه على الدرهم - المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكه (۷) السلطان (۸) - بطل البيع و إن وقعت المعاوضه على شخصه *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۴۷۳، الباب ۱۰ من أبواب الصرف، الحديث ۵، مع اختلاف يسير.

(۲) كذا في النسخ، لكن في المصادر الحديثيه: موسى بن بكر.

(۳) في مصححه «ص» : بنصفين.

(۴) كذا في ظاهر «ف» و نسخه بدل «ص» و المصدر و في «ش» : لا يباع بشئ فيه غش و في سائر النسخ: حتى لا يباع بما فيه غش.

(۵) الوسائل ۱۲: ۲۰۹، الباب ۸۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۵ و إليك نصه: «قال: كنا عند أبي الحسن عليه السلام و إذا دنانير مصبوبه بين يديه، فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين، ثم قال لي: ألقه في البالوعه حتى لا يباع شيء فيه غش».

(۶) كذا في النسخ و المناسب: صارت.

(۷) كذا في «ف» و مصححه «ن» و في سائر النسخ: سكه.

(۸) وردت العباره في «ف» هكذا: «فإن وقع عنوان المعاوضه على الدرهم المشكوك بسكه السلطان» و شطب على عباره «المنصرف إطلاقه إلى». (*

من دون عنوان، فالظاهر صحه البيع مع خيار العيب إن كانت الماده مغشوشه و إن كان مجرد تفاوت السكه، فهو خيار التدليس، فتأمل و هذا بخلاف ما تقدم من الآلات، فإن البيع الواقع عليها لا يمكن تصحيحه بإمضائه من جهه الماده فقط و استرداد ما قابل الهيئه من الثمن المدفوع، كما لو جمع بين الخل و الخمر، لأن كل جزء من الخل أو الخمر (۱) مال لا بد أن يقابل في المعاوضه بجزء من المال، ففساد المعامله باعتباره يوجب فساد مقابله

من المـال لاـ غير، بخلاـف المـاده و الهيئه، فـإن الهيئه من قبيل القيـد للماده جزء عقلى لا خارجى تقابل بمال على حـده، ففساد المعامله باعتباره فساد لمعامله الماده حقيقه و هذا الكلام مطرد فى كل قيد فاسد بذل الثمن الخاص لداعى وجوده. *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى «ف» و فى سائر النسخ: و الخمر. (*)

******ص ۱۲۱******

القسم الثانى

اشاره

ما يقصـد منه المتعاملان المنفعه المحرمه و هو: تاره على وجه يرجع إلى بذل المال فى مقابل المنفعه المحرمه، كالمعاوضه على العنب مع التزامهما أن لا يتصـرف فيه إلا بالتخمير و اخرى على وجه يكون الحرام هو الداعى إلى المعاوضه لا غير، كالمعاوضـه على العنب مع قصـدهما تخميره و الأول إما أن يكون الحرام مقصودا لا غير، كبيع العنب على أن يعمله خمرا (۱) و نحو ذلك و إما أن يكون الحرام مقصودا مع الحلال، بحيث يكون بـذل المال بإزائهما (۲)، كبيع الجاريه المغنيه بثمن لوحظ فيه وقوع بعضـه بإزاء *

***** (هامش) *****

(۱) فى «ف» : أن يعمل خمرا.

(۲) فى «ف» : بإزائها. (*)

******ص ۱۲۲******

صفه التغنى. فهنا مسائل ثلاث:

******ص ۱۲۳******

المسأله الأولى

المسأله الأولى:

بيع العنب على أن يعمل خمرا و الخشب على أن يعمل صنما، أو آله لهو أو قمار و إجاره (۱) المساكن ليباع أو يحرز فيها الخمر و كـذا إجاره السـفن و الحموله لحملها و لا إشـكال فى فساد المعامله - فضـلا عن حرمته - و لا خلاف فيه و يدل عليه - مضافا

إلى كونهـا إعـانه على الإـثم و إلى أن الإلزام و الالتزام بصـرف المبيع فى المنفعه المحرمه الساقطه فى نظر الشارع أكل و إيكال للمال بالباطل - خبر جابر، قال: «سألت أبا عبـد الله عليه السـلام عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر، قال: حرام اجرته» (٢). فإنه إما مقيد بما إذا استأجره لذلك، أو يدل عليه بالفحوى، بناء على ما سيجىء من حرمه العقد مع من يعلم أنه يصرف المعقود عليه فى الحرام. *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى «ش» و فى سائر النسخ: أو إجاره.

(٢) الوسائل ١٢: ١٢٥، الباب ٣٩ من

أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول. (*)

******ص ۱۲۴******

نعم، فی مصحححه ابن اذینه، قال (۱) : «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یؤاجر سفینته أو دابته لمن یحمل فیها أو علیها الخمر و الخنازیر، قال: لا بأس» (۲). لکنها محموله علی ما إذا اتفق الحمل من دون أن یؤخذ رکنا أو شرطا فی العقد، بناء علی أن خبر جابر نص فی ما نحن فیه و ظاهر فی هذا، عکس الصحیحه، فیطرح (۳) ظاهر کل بنص الآخر، فتأمل، مع أنه لو سلم التعارض کفی العمومات المتقدمه (۴) و قد یستدل أیضا - فی ما نحن فیه - بالأخبار المسؤول فیها عن جواز بیع الخشب ممن یتخذه صلبانا أو صنما، مثل مکاتبه ابن اذینه: «عن رجل له خشب فباعه ممن یتخذه صلبانا؟ قال: لا» (۵) و روایه عمرو بن الحریث: «عن التوت أبیعه ممن یصنع الصلیب أو الصنم؟ قال: لا» (۶) و فیه: أن حمل تلک الأخبار علی صوره اشتراط البائع المسلم *

***** (هامش) *****

(۱) فی المصدر: «قال: کتبت إلی أبی عبد الله علیه السلام أسأله عن الرجل ... ».

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۲۶، الباب ۳۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۳) کذا فی «ف» و نسخه بدل «ش» و فی سائر النسخ: یطرح.

(۴) و هی روایه تحف العقول و روایه الفقه الرضوی و روایه دعائم الإسلام و النبوی المشهور، المتقدمه کلها فی أول الکتاب.

(۵) الوسائل ۱۲: ۱۲۷، الباب ۴۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۶) الوسائل ۱۲: ۱۲۷، الباب ۴۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲ و لفظه هکذا: «عن التوت أبیعه یصنع للصلیب و الصنم؟ قال: لا». (*)

******ص ۱۲۵******

علی المشتری أو تواطئهما

على التزام صرف المبيع فى الصنم و الصليب، بعيد فى الغايه و الفرق بين مؤاجره البيت لبيع الخمر فيه و بيع الخشب على أن يعمل صليبا أو صنما لا يكاد يخفى (١)، فإن بيع الخمر فى مكان و صيرورته دكانا لذلك منفعه عرفيه يقع الإجاره عليها من المسلم كثيرا - كما يؤجرون البيوت لسائر المحرمات - بخلاف جعل العنب خمرا و الخشب صليبا، فإنه لا غرض للمسلم فى ذلك غالبا يقصده فى بيع عنبه أو خشبه، فلا يحمل عليه موارد السؤال. نعم، لو قيل فى المسأله الآتيه بحرمه بيع الخشب ممن يعلم أنه يعمله صنما - لظاهر هذه الأخبار - صح الاستدلال بفحواها على ما نحن فيه، لكن ظاهر هذه الأخبار معارض بمثله أو بأصرح منه، كما سيجىء. ثم إنه يلحق بما ذكر - من بيع العنب و الخشب على أن يعملا خمرا و صليبا (٢) - بيع كل ذى منفعه محلله على أن يصرف فى الحرام، لأن حصر الانتفاع بالمبيع (٣) فى الحرام يوجب كون أكل الثمن بازائه أكلا للمال بالباطل. ثم إنه لا فرق بين ذكر (۴) الشرط المذكور فى متن العقد و بين *

***** (هامش) *****

(١) فى أكثر النسخ: يختفى.

(٢) فى «ف»، «خ»، «ش» : أو صليبا.

(٣) كذا فى مصححه «ن» و «ص» و فى سائر النسخ: بالبيع.

(۴) ورد فى «ش» فقط. (*)

التواطؤ عليه خارج العقد و وقوع العقد عليه و لو كان فرق فإنما هو فى لزوم الشرط و عدمه، لا فيما هو مناط الحكم هنا و من ذلك يظهر أنه لا يبنى فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسدا، بل الأظهر فساده و إن لم نقل بإفساد الشرط

الفاسـد، لمـا عرفت من رجوعه فى الحقيقه إلى أكـل المـال فى مقابل المنفعه المحرمه و قـد تقـدم الحكم بفساد المعاوضه على آلاـت المحرم مع كون موادها أموالا مشـتمله على منافع محلله، مع أن الجزء أقبل للتفكيك بينه و بين الجزء الآخر من الشـرط و المشروط و سيجئ أيضا فى المسأله الآتيه ما يؤيد هذا أيضا، إن شاء الله.

المسأله الثانيه

المسأله الثانيه:

يحرم المعاوضه على الجاريه المغنيه و كل عين مشتمله على صفه يقصد منها الحرام إذا قصد منها ذلك و قصد اعتبارها فى البيع على وجه يكون دخيلا فى زياده الثمن - كالعبد الماهر فى القمار أو اللهو و السـرقه (۱)، إذا لوحظ فيه هذه الصفه و بذل بإزائها شيء من الثمن - لاـ مـا كان على وجه الـداعى و يـدل عليه أن بـذل شـيء (۲) من الثمن بملاـحظه الصـفه المحرمه أكل للمال بالباطل و التفكيك بين القيـد و المقيـد - بصـحه العقـد فى المقيد و بطلانه فى القيد بما قابله من الثمن - غير معروف عرفا، لأن القيـد أمر معنوى لاـ يوزع عليه شـيء من المـال و إن كان يبـذل المال بملاحظه وجوده و غير واقع شـرعا، على ما اشـتهر من أن الثمن لا يوزع على الشروط، فتعين بطلان العقد رأسا. *

***** (هامش) *****

(۱) فى مصححه «ن» : أو السرقه.

(۲) فى «ش» : الشيء. (*)

و قـد ورد النص بأن: «ثمن الجاريه المغنيه سـحت» (۱) و أنه: «قـد يكون للرجـل الجـاريه تلهيه و ما ثمنها إلا كثمن الكلب» (۲). نعم، لو لـم تلاحظ الصـفه أصـلا فى كميه الثمن، فلا إشـكال فى الصـحه و لو لوحظت من حيث إنها صفه كمال قد تصرف إلى المحلل فيزيد

لأجلها الثمن، فإن كانت المنفعه المحلله لتلك الصفه مما يعتد بها، فلا إشكال فی الجواز و إن كانت نادره بالنسبه إلی المنفعه المحرمه، ففی إلحاقها بالعين فی عدم جواز بذل المال إلا لما اشتمل علی منفعه محلله غير نادره بالنسبه إلی المحرمه و عدمه - لأن المقابل بالمبذول هو الموصوف و لا ضير فی زياده ثمنه بملاحظه منفعه نادره - وجهان: أقواهما: الثانی، إذ لا يعد أكلا للمال بالباطل و النص بأن «ثمن المغنيه سحت» مبنی علی الغالب. *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۸۷، الباب ۱۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴ و لفظه: «إن ثمن الكلب و المغنيه سحت».

(۲) الوسائل ۱۲: ۸۸، الباب ۱۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۶، باختلاف يسير فی اللفظ.

*****ص ۱۲۹*****

المسأله الثالثه

المسأله الثالثه:

يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله و كذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنما أو صليبا، لأن فيه إعانه علی الإثم و العدوان و لا إشكال و لا خلاف فی ذلك. أما لو لم يقصد ذلك، فالأكثر علی عدم التحريم، للأخبار المستفيضه: منها: خبر ابن اذينه، قال: «كتبت إلی أبی عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له كرم (۱) يبيع العنب (۲) ممن يعلم أنه يجعله خمرا أو مسكرا؟ فقال عليه السلام : إنما باعه حلالا فی الإبان الذی يحل شربه أو أكله، فلا بأس ببيعه» (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) الكرم:

العنب و أرض يحوطها حائط فيه أشجار ملتفه لا يمكن زراعه أرضها. انظر محيط المحيط: ۷۷۷.

(۲) فی المصدر: أيبيع العنب و التمر ممن يعلم أنه يجعله خمرا أو سكرا.

(۳) الوسائل ۱۲: ۱۶۹، الباب ۵۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۵. (*)

*****ص

و روایه أبی کهمس، قال (١) : «سأل رجل أبا عبد الله علیه السلام - إلی أن قال - : هو ذا نحن نبیع تمرنا ممن نعلم أنه یصنعه خمرا» (٢). إلی غیر ذلک مما هو دونهما فی الظهور و قد یعارض ذلک (٣) بمکاتبه ابن اذینه: «عن رجل له خشب فباعه ممن یتخذه صلبانا، قال: لا» (۴) و روایه عمرو بن حریث: «عن التوت (۵) أبیعه ممن یصنع الصلیب أو الصنم؟ قال: لا» (۶) و قد یجمع بینهما و بین الأخبار المجوزه، بحمل المانعه علی صوره اشتراط جعل الخشب صلیبا أو صنما، أو تواطؤهما علیه. *

***** (هامش) *****

(١) من «ش» و المصدر.

(٢) الوسائل ١٢: ١٧٠، الباب ۵٩ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶.

(٣) فی «ش» : تلک.

(۴) الوسائل ١٢: ١٢٧، الباب ۴١ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۵) کذا فی «ف» و «ع» و مصححه «خ» و نسخه بدل «م» و «ش» و فی «ن» و «ص» : التوز و أما فی المصادر الحدیثیه، ففی الکافی و التهذیب و الوسائل: التوت و فی الوافی: التوز و قال المحدث الکاشانی فی بیانه: «التوز - بضم المثناه الفوقانیه و الزای - : شجر یصنع به القوس» انظر الوافی ١٧: ٢٧۶ و أما التوت فهو شجر یأکل ورقه دود القز و له ثمر أبیض حلو و منه ما یثمر ثمرا حامضا ثم یسود فیحلو و یقال له: التوت الشامی و یقال لثمره: الفرصاد. محیط المحیط: ٧۵، ماده: «توت».

(۶) الوسائل ١٢: ١٢٧، الباب ۴١ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ٢ و لفظه هکذا: «عَنِ التُّوتِ أَبِیعُهُ یُصْنَعُ لِلصَّلِیبِ وَ الصَّنَم ... ». (*)

و فیه:

أن هذا فى غايه البعد، إذ لا داعى للمسلم على اشتراط صناعه الخشب صنما فى متن بيعه أو فى خارجه، ثم يجئ و يسأل الإمام عليه السلام عن جواز فعل هذا فى المستقبل و حرمته! و هل يحتمل أن يريد الراوى بقوله: «أبيع التوت (١) ممن يصنع الصنم و الصليب» أبيعه مشترطا عليه و ملزما - فى متن العقد أو قبله - أن لا يتصرف فيه إلا بجعله صنما؟! فالأولى: حمل الأخبار المانعه على الكراهه، لشهاده غير واحد من الأخبار على الكراهه (٢) - كما أفتى به (٣) جماعه (۴) - و يشهد له روايه الحلبى (۵) : «عن بيع العصير ممن يصنعه خمرا، قال: بيعه (۶) ممن يطبخه أو يصنعه خلا أحب إلى و لا أرى به بأسا» (٧) و غيرها. أو التزام الحرمه فى بيع الخشب ممن يعمله صليبا أو صنما لظاهر تلك الأخبار و العمل فى مسأله بيع العنب و شبهه ا على الأخبار المجوزه. *

***** (هامش) *****

(١) أشرنا إلى اختلاف النسخ فيه، فى الصفحه السابقه.

(٢) وردت هذه الفقره فى «ف» هكذا: «بشهاده غير واحد من الأخبار» ثم شطب عليها.

(٣) كذا و المناسب: بها.

(۴) منهم المحقق فى الشرائع ٢: ١٠ و العلامه فى الإرشاد ١: ٣۵٧ و غيره و الشهيد فى اللمعه: ١٠٨ و نسبه فى الجواهر ٢٢: ٣١ إلى المشهور.

(۵) كذا فى «ش» و فى سائر النسخ: رفاعه و الصواب ما أثبتناه.

(۶) فى «ف» و التهذيب و الوسائل: بعه.

(٧) الوسائل ١٢: ١٧٠، الباب ۵٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩ و فيه: وَ لَا أَرَى بِالْأَوَّلِ بَأْساً.

و هذا الجمع قول فصل - لو لم يكن قولا بالفصل - و كيف

کـان، فقـد یسـتدل علی حرمه البیع ممن یعلم أنه یصـرف المبیع فی الحرام بعموم النهی عن التعـاون علی الإـثم و العـدوان و قد یستشـکل فی صـدق «الإعـانه»، بـل یمنع، حیث لم یقع القصـد إلی وقوع الفعـل من المعـان، بنـاء علی أن الإعـانه هی فعل بعض مقـدمات فعل الغیر بقصد حصوله منه لا مطلقا و أول من أشار إلی هذا، المحقق الثانی فی حاشـیه الإرشاد - فی هذه المسأله - ، حیث إنه - بعـد حکـایه القول بالمنع مسـتندا إلی الأخبار المانعه - قال: «و یؤیـده قوله تعالی: * (ولا تعاونوا علی الإثم) * (۱) و یشـکل بلزوم عدم جواز بیع شـیء مما یعلم عاده التوصل به إلی محرم، لو تم هذا الاستدلال، فیمنع معامله أکثر الناس و الجواب عن الآـیه: المنع من کون محـل النزاع معاونه، مع أن الأصل الإباحه و إنما یظهر المعاونه مع بیعه لـذلک» (۲)، انتهی و وافقه فی اعتبار القصد فی مفهوم الإعانه جماعه من متأخری المتأخرین، کصاحب الکفایه (۳) و غیره (۴). *

***** (هامش) *****

(۱) المائده: ۲.

(۲) حاشیه الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۵.

(۳) کفایه الأحکام:

.۸۵

(۴) لم نقف علیه و إن نسبه فی المستند (۲: ۳۳۶) إلی صریح الفاضلین: الأردبیلی و السبزواری، لکنا لم نجد التصریح بذلک فی کلام الأردبیلی و سیأتی من المؤلف قدس سره - بعد نقل کلامه عن آیات أحکامه - التصریح بأنه لم یعلق صدق الإعانه علی القصد فقط، انظر الصفحه: ۱۳۶ - ۱۳۷. (*)

هذا و ربما زاد بعض المعاصرین (۱) علی اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان علیه - فی تحقق مفهوم الإعانه - فی الخارج و تخیل أنه لو فعل فعلا بقصد تحقق الإثم الفلانی من

الغير فلم يتحقق منه، لم يحرم من جهه صدق الإعانه، بل من جهه قصدها، بناء على ما حرره من حرمه الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحققه و أنه لو تحقق الفعل كان حراما من جهه القصد إلى المحرم و من جهه الإعانه و فيه تأمل، فإن حقيقه الإعانه على الشیء هو الفعل بقصد حصول الشیء، سواء حصل أم لا و من اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل إليه، فهو داخل فی الإعانه على الإثم و لو تحقق الحرام لم يتعدد العقاب و ما أبعد ما بين ما ذكره المعاصر و بين ما يظهر من الأكثر من عدم اعتبار القصد! فعن المبسوط: الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بقوله صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«من أعان على قتل مسلم و لو بشطر كلمه جاء يوم القيامه مكتوبا بين عينيه: آيس من رحمه الله» (٢). *

***** (هامش) *****

(١) هو المحقق النراقی، انظر عوائد الأيام:

.٢٦

(٢) المبسوط ۶: ٢٨٥ و فيه: «لقوله عليه السلام : من أعان ... الخ» و لا ظهور لكلامه فی أن الحديث من رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم. نعم، رواه ابن ماجه فی سننه (٢: ٨٧۴، كتاب الديات، الحديث ٢۶٢٠) عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم و رواه ابن أبی جمهور الإحسائی فی عوالی اللآلی (٢: ٣٣٣) فی سياق ما روی عن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم.

و قد استدل فی التذكره على حرمه بيع السلاح من أعداء الدين بأن فيه إعانه على الظلم (١) و استدل المحقق الثانی على حرمه بيع العصير المتنجس ممن يستحله بأن فيه إعانه على

الإثم (۲) و قـد اسـتدل المحقق الأردبیلی - علی ما حکی عنه من القول بالحرمه فی مسألتنا - : بأن فیه إعانه علی الإثم (۳) و قد قرره علی ذلـک فی الحـدائق، فقـال: إنه جیـد فی حـد ذاته لو سـلم من المعـارضه بأخبار الجواز (۴) و فی الریـاض - بعـد ذکر الأخبار السابقه الداله علی الجواز - قال: و هذه النصوص و إن کثرت و اشـتهرت و ظهرت دلالتها بل ربما کان بعضـها صـریحا، لکن فی مقابلتهـا للاـصول و النصوص المعتضـده بالعقول إشـکال (۵)، انتهی و الظـاهر، أن مراده ب «الأـصول» : قاعـده «حرمه الإعـانه علی الإـثم» و من «العقـول» : حکم العقـل بوجوب التوصـل إلی دفع المنکر مهمـا أمکن و یؤیـد مـا ذکروه - من صـدق الإعانه بدون القصد - إطلاقها فی غیر واحد *

***** (هامش) *****

(۱) التذکره ۱: ۵۸۲.

(۲) حاشیه الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۴.

(۳) مجمع الفائده ۸: ۵۱.

(۴) الحدائق ۱۸: ۲۰۵.

(۵) الریاض ۱: ۵۰۰. (*)

من الأخبار: ففی النبوی المروی فی الکافی، عن أبی عبد الله علیه السـلام : «من أکل الطین فمات فقد أعان علی نفسه» (۱) و فی العلوی الوارد فی الطین - المروی أیضـا فی الکـافی - عن أبی عبـد الله علیه السـلام : «فإن أکلته و مت فقـد أعنت علی نفسک» (۲) و یـدل علیه غیر واحـد ممـا ورد فی أعوان الظلمه و سـیأتی و حکـی أنه سـئل بعض الأکـابر (۳) و قیـل له: «إنی رجل خیاط أخیـط للسـلطان ثیـابه فهل ترانی داخلا بـذلک فی أعوان الظلمه؟ فقال له: المعین لهـم من یبیعک الإبر و الخیوط و أما أنت فمن الظلمه أنفسهم» و قال المحقق الأردبیلی - فی آیات

أحكـامه - فى الكلام على الآيه: «الظاهر أن المراد الإعانه (۴) على المعاصـى مع القصد، أو على الوجه الذى يصدق أنها إعانه - مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إياها، أو يطلب القلم لكتابه ظلم فيعطيه إياه، *

***** (هامش) *****

(۱) الكافى ۶: ۲۶۶، الحديث ۸ و الوسائل ۱۶: ۳۹۳، الباب ۵۸ من أبواب الأطعمه و الأشربه، الحديث ۷.

(۲) الكافى ۶: ۲۶۶، الحديث ۵ و الوسائل ۱۶: ۳۹۳، الباب ۵۸ من أبواب الأطعمه و الأشربه، الحديث ۶ و فيهما: كنت قد أعنت على نفسک.

(۳) فى شـرح الشهيدى (۳۳) ما يلى: «أقول: فى شـرح النخبه لسـبط الجزائرى قدس سـره عن البهائى قدس سـره : أنه عبد الله بن المبارک، على ما نقله أبو حامد ... ، ثم نقل عبارته كما فى المتن».

(۴) كذا فى «ش» و المصدر: و فى سائر النسخ: بالإعانه. (*)

******ص ۱۳۶******

و نحو ذلک مما يعد معونه عرفا - فلا يصدق على التاجر الذى يتجر لتحصـيل غرضه أنه معاون للظالم العاشـر فى أخذ العشور و لا ـ على الحـاج الـذى يؤخـذ منه المـال ظلمـا و غير ذلـک ممـا لا يحصـى، فلا يعلم صـدقها على بيع العنب ممن يعمله خمرا، أو الخشب ممن يعمله صـنما و لـذا ورد فى الروايـات الصـحيحه جوازه و عليه الأكثر و نحو ذلک مما لا يخفى (۱) »، انتهى كلامه رفع مقامه و لقـد دقق النظر حيث لم يعلق صـدق الإعانه على القصد و لا أطلق القول بصدقه (۲) بدونه، بل علقه بالقصد، أو (۳) بالصدق العرفى و إن لم يكن قصد. لكن أقول: لا شک فى أنه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير إلى

مقصده و لا إلى مقدمه من مقدماته - بل يترتب عليه الوصول من دون قصد الفاعل - فلا يسمى إعانه، كما فى تجاره التاجر بالنسبه إلى أخذ العشور و مسير الحاج بالنسبه إلى أخذ المال ظلما و كذلك لا إشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله و دعاه إليه وصول (۴) الغير إلى مطلبه الخاص، فإنه يقال: إنه أعانه على ذلك المطلب، فإن كان عدوانا مع علم المعين به، صدق الإعانه على العدوان و إنما الإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقدمه *

***** (هامش) *****

(۱) زبده البيان فى أحكام القرآن: ۲۹۷.

(۲) كذا فى «ن» و «ش» و فى غيرهما: لصدقه.

(۳) كذا فى «ف» و «ش» و فى سائر النسخ: و بالصدق.

(۴) مفعول ل «قصد» و فاعل ل «دعا». (*)

مشتركه بين المعصيه و غيرها مع العلم بصرف الغير إياها إلى المعصيه، كما إذا باعه العنب، فإن مقصود البائع تملك المشترى له و انتفاعه به، فهى (۱) إعانه له بالنسبه إلى أصل تملك العنب و لذا لو فرض ورود النهى عن معاونه هذا المشترى الخاص - فى جميع اموره، أو فى خصوص تملك العنب - حرم بيع العنب عليه مطلقا (۲). فمسأله بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا نظير إعطاء السيف أو العصا لمن يريد قتلا أو ضربا، حيث إن الغرض من الإعطاء هو ثبوته بيده و التمكن منه، كما أن الغرض من بيع العنب تملكه له. فكل من البيع و الإعطاء بالنسبه إلى أصل تملك الشخص و استقراره فى يده إعانه. إلا أن الإشكال فى أن العلم بصرف ما حصل بإعانه البائع و المعطى فى الحرام هل يوجب صدق الإعانه على الحرام

أم لا؟ فحاصل محل الكلام:

هـو أن الإعـانه على شـرط الحرام مع العلم بصـرفه فى الحرام هـل هى إعـانه على الحرام أم لا ـ؟ فظهر الفرق بين بيع العنب و بين تجـاره التـاجر و مسـير الحاج و أن الفرق بين إعطاء السوط للظالم و بين بيع العنب لا وجه له و أن إعطاء السوط إذا كان إعانه - كما اعترف به فيما تقدم من آيات الأحكام - *

***** (هامش) *****

(۱) تأنيث الضمير باعتبار الخبر.

(۲) فى «ف» و هامش «خ» زياده ما يلى: «لكن نعلم بصرف ما قصد بالبيع إلى الحرام و تخصيصه به». (*)

******ص ۱۳۸******

كان بيع العنب كذلك، كما اعترف به (۱) فى شرح الإرشاد (۲). فإذا بنينا على أن شرط الحرام حرام مع فعله توصلا إلى الحرام - كما جزم به بعض (۳) - دخل ما نحن فيه فى الإعانه على المحرم، فيكون بيع العنب إعانه على تملك العنب المحرم مع قصـد التوصـل بـه إلى التخمير و إن لـم يكـن إعـانه على نفس التخمير أو على شـرب الخمر و إن شـئت قلت: إن شـراء العنب للتخمير حرام، كغرس العنب لأجـل ذلـك، فالبائع إنما يعين على الشـراء المحرم. نعم، لو لم يعلم أن الشـراء لأجل التخمير لم يحرم و إن علم أنه سـيخمر العنب بإراده جديـده منه و كـذا الكلام فى بائع الطعام على من يرتكب المعاصـى، فإنه لو علم إرادته من الطعام المبيع التقوى به - عنـد التملك - على المعصـيه، حرم البيع منه و أما العلم بأنه يحصل من هذا الطعام قوه على المعصـيه يتوصـل بها إليها فلا يوجب التحريم. هذا و لكن الحكم بحرمه الإتيان بشرط الحرام توصلا إليه قد يمنع، إلا من حيث

صـدق التجرى و البيع ليس إعـانه عليه و إن كـان إعـانه على الشـراء، إلاـ أنه فى نفسه ليس تجريـا، فـإن التجرى يحصـل بالفعل المتلبس بالقصد و توهم أن الفعل مقدمه له فيحرم الإعانه، مدفوع بأ نه لم يوجد قصد إلى التجرى حتى يحرم و إلا لزم التسلسل، فافهم.

***** (هامش) *****

(۱) شطب فى «ف» على عباره: «كما اعترف به» و كتب بدله: «بعد اختياره».

(۲) مجمع الفائده ۸: ۵۰.

(۳) مثل المولى النراقى فى عوائد الأيام:

۲۵. (*)

******ص ۱۳۹******

نعم، لو ورد النهى بـالخصوص عن بعض شـروط الحرام - كـالغرس للخمر - دخل الإعانه عليه فى الإعانه على الإثم، كما أنه لو اسـتدللنا بفحوى ما دل على لعن الغارس (۱) على حرمه التملـك للتخمير، حرم الإعـانه عليه أيضا بالبيع. فتحصل مما ذكرناه أن قصـد الغير لفعل الحرام معتبر قطعا فى حرمه فعل المعين و أن محل الكلام هى الإعانه على شـرط الحرام بقصـد تحقق الشـرط - دون المشـروط - ، وأ نها هل تعد إعانه على المشـروط، فتحرم، أم لا؟ فلا تحرم ما لم تثبت حرمه الشرط من غير جهه التجرى و أن مجرد بيع العنب ممن يعلم أنه سيجعله خمرا من دون العلم بقصده ذلك من الشراء ليس محرما أصلا، لا من جهه الشرط و لا من جهه المشـروط و من ذلك يعلم ما فيما تقـدم عن حاشـيه الإرشاد من أنه لو كان بيع العنب ممن يعمله خمرا إعانه، لزم المنع عن معـامله أكثر الناس (۲). ثم إن محل الكلام فى ما يعـد شـرطا للمعصـيه الصادره عن الغير، فما تقـدم من المبسوط: من حرمه ترك بذل الطعام لخائف التلف مستندا إلى قوله عليه السلام : «من أعان على قتل

مسلم ... الخ» (۳) محل تأمل، إلا أن یرید الفحوی و لذا استدل فی المختلف - بعد حکایه ذلک عن الشیخ - بوجوب

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۱۶۵، الباب ۵۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴ و ۵.

(۲) تقدم فی الصفحه: ۱۳۲.

(۳) تقدم فی الصفحه: ۱۳۳. (*)

حفظ النفس مع القدره و عدم الضرر (۱). ثم إنه یمکن التفصیل فی شروط الحرام المعان علیها (۲) : ن

بی ما ینحصر فائدته و منفعته عرفا فی المشروط المحرم، کحصول العصا فی ید الظالم المستعیر لها (۳) من غیره لضرب أحد، فإن ملکه للانتفاع بها (۴) فی هذا الزمان ینحصر فائدته عرفا فی الضرب و کذا من استعار کأسا لیشرب الخمر فیه و بین ما لم یکن کذلک، کتملیک (۵) الخمار للعنب، فإن منفعه التملیک (۶) و فائدته غیر منحصره عرفا فی الخمر حتی عند الخمار. فیعد الأول - عرفا - إعانه علی المشروط المحرم، بخلاف الثانی و لعل من جعل بیع السلاح من أعداء الدین حال قیام الحرب من المساعده علی المحرم، وجوز بیع العنب ممن یعمله خمرا - کالفاضلین فی الشرائع و التذکره (۷) و غیرهما (۸) - نظر إلی ذلک و کذلک المحقق الثانی، حیث منع من بیع العصیر المتنجس علی *

***** (هامش) *****

(۱) المختلف: ۶۸۶.

(۲) فی «ش» : علیه.

(۳) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: له.

(۴) فی جمیع النسخ: به و الصواب ما أثبتناه.

(۵) فی مصححه «ن» : کتملک.

(۶) فی مصححه «ن» : التملک.

(۷) الشرائع ۲: ۹، ۱۰، التذکره ۱: ۵۸۲، لکنهما لم یقیدا بیع السلاح من أعداء الدین بحال قیام الحرب.

(۸) مثل السبزواری فی کفایه الأحکام:

(*) ۸۵.

*****ص ۱۴۱*****

مستحله، مستندا إلى كونه من

الإعانه على الإثم و منع من كون بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا من الإعانه (۱) فإن تملك المستحل للعصير منحصر فائدته عرفا عنده في الانتفاع به حال النجاسه، بخلاف تملك العنب و كيف كان، فلو ثبت تميز موارد الإعانه من العرف فهو و إلا فالظاهر مدخليه قصد المعين. نعم، يمكن الاستدلال على حرمه بيع الشيء ممن يعلم أنه يصرف المبيع في الحرام، بأن دفع المنكر كرفعه واجب و لا يتم إلا بترك البيع، فيجب و إليه أشار المحقق الأردبيلى رحمه الله حيث استدل على حرمه بيع العنب في المسأله - بعد عموم النهى عن الإعانه - بأدله النهى عن المنكر (۲) و يشهد لهذا (۳) ما ورد من أنه «لولا أن بنى اميه وجدوا من يجبى لهم الصدقات و يشهد جماعتهم ما سلبونا (۴) حقنا» (۵). دل على مذمه الناس في فعل ما لو تركوه، لم يتحقق المعصيه من *

***** (هامش) *****

(۱) حاشيه الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۴.

(۲) مجمع الفائده ۸: ۴۹ - ۵۱.

(۳) كذا في «ف» و مصححه «م» و في غيرهما: بهذا.

(۴) كذا في «ف» و في سائر النسخ: ما سلبوا.

(۵) الوسائل ۱۲: ۱۴۴، الباب ۴۷ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول و فيه: «لولا أن بنى اميه وجدوا لهم من يكتب و يجبى لهم الفئ و يقاتل عنهم و يشهد جماعتهم، لما سلبونا حقنا ... الحديث». (*)

بنى اميه، فدل على ثبوت الذم لكل ما لو ترك، لم يتحقق المعصيه من الغير و هذا و إن دل بظاهره على حرمه بيع العنب - و لو ممن يعلم أنه سيجعله خمرا مع عدم قصد ذلك حين الشراء - إلا أنه لم

یقم دلیل علی وجوب تعجیز من یعلم أنه سیهم بالمعصیه و إنما الثابت من النقل و العقل - القاضی بوجوب اللطف - وجوب ردع من هم بها و أشرف علیها بحیث لولا الردع لفعلها أو استمر علیها. ثم إن الاستدلال المذکور إنما یحسن مع علم البائع بأنه لو لم یبعه لم یحصل المعصیه، لأنه حینئذ قادر علی الردع، أما لو لم یعلم ذلک، أو علم بأنه یحصل منه المعصیه بفعل الغیر، فلا یتحقق الارتداع بترک البیع، کمن یعلم عدم الانتهاء بنهیه عن المنکر و توهم أن البیع حرام علی کل أحد - فلا یسوغ لهذا الشخص فعله معتذرا بأنه لو ترکه لفعله غیره - مدفوع بأن ذلک فی ما کان محرما علی کل واحد علی سبیل الاستقلال، فلا یجوز لواحد منهم الاعتذار بأن هذا الفعل واقع لا محاله و لو من غیری، فلا ینفع ترکی له. أما إذا وجب علی جماعه شیء واحد - کحمل ثقیل مثلا - بحیث یراد منهم الاجتماع علیه (۱)، فإذا علم واحد من حال الباقی عدم القیام به و الاتفاق معه فی إیجاد الفعل کان قیامه بنفسه بذلک الفعل لغوا، فلا یجب و ما نحن فیه من هذا القبیل، فإن عدم تحقق المعصیه من مشتری العنب موقوف علی تحقق ترک البیع من کل بائع، فترک *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف» زیاده: لعدم حصوله إلا باجتماعهم. (*)

******ص ۱۴۳******

المجموع للبیع سبب واحد لترک المعصیه، کما أن بیع واحد منهم علی البدل شرط لتحققها، فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقی معه فی تحصیل السبب - و المفروض أن قیامه منفردا لغو - سقط وجوبه و أما ما تقدم من الخبر فی أتباع

بنی امیه، فالذم فیه إنما هو علی إعانتهم بالامور المذکوره فی الروایه و سیأتی تحریم کون الرجل من أعوان الظلمه، حتی فی المباحات التی لا دخل لها برئاستهم، فضلا عن مثل جبایه الصدقات و حضور الجماعات و شبههما مما هو من أعظم المحرمات و قد تلخص مما ذکرنا أن فعل ما هو من قبیل الشرط لتحقق المعصیه من الغیر - من دون قصد توصل الغیر به إلی المعصیه - غیر محرم، لعدم کونها (۱) فی العرف إعانه مطلقا، أو علی التفصیل الذی احتملناه أخیرا (۲) و أما ترک هذا الفعل، فإن کان سببا یعنی عله تامه لعدم المعصیه من الغیر - کما إذا انحصر العنب عنده - وجب، لوجوب الردع عن المعصیه عقلا و نقلا و أما لو لم یکن سببا، بل کان السبب ترکه منضما إلی ترک غیره، فإن علم أو ظن أو احتمل قیام الغیر بالترک وجب قیامه به أیضا و إن علم أو ظن عدم قیام الغیر سقط عنه وجوب الترک، لأن ترکه بنفسه لیس برادع حتی یجب. *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی جمیع النسخ و لعل تأنیث الضمیر باعتبار الخبر.

(۲) و هو الذی أفاده بقوله: ثم إنه یمکن التفصیل فی شروط الحرام المعان علیها بین ما ینحصر فائدته عرفا ... الخ. (*)

نعم، هو جزء للرادع المرکب من مجموع تروک أرباب العنب (۱)، لکن یسقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقق الکل فی الخارج. فعلم مما ذکرناه فی هذا المقام أن فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغیر یقع علی وجوه: أحدها - أن یقع من الفاعل قصدا منه لتوصل الغیر به إلی الحرام و هذا لا إشکال فی حرمته،

لکونه إعانه. الثانی - أن یقع منه من دون قصد لحصول الحرام و لاـ لحصول ما هو مقدمه له - مثل تجاره التاجر بالنسبه إلی معصیه العاشر، فإنه لم یقصد بها تسلط العاشر علیه الذی هو شرط لأخذ العشر - و هذا لا إشکال فی عدم حرمته. الثالث - أن یقع منه بقصد حصول ما هو من مقدمات حصول الحرام من (۲) الغیر، لاـ لحصول نفس الحرام منه و هذا قد یکون من دون قصد الغیر التوصل (۳) بذلک الشرط إلی الحرام، کبیع العنب من الخمار المقصود منه تملکه للعنب الذی هو شرط لتخمیره - لا نفس التخمیر - مع عدم قصد الغیر أیضا التخمیر حال الشراء و هذا أیضا لا إشکال فی عدم حرمته و قد یکون مع قصد الغیر التوصل به إلی الحرام - أعنی التخمیر - حال شراء العنب و هذا أیضا علی وجهین: *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف» زیاده: نعم هو جزء للتسبیب.

(۲) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: عن.

(۳) فی بعض النسخ: المتوصل. (*)

أحدهما - أن یکون ترک هذا الفعل من الفاعل عله تامه لعدم تحقق الحرام من الغیر و الأقوی هنا وجوب الترک و حرمه الفعل و الثانی - أن لاـ یکون کذلک، بل یعلم عاده أو یظن بحصول الحرام من الغیر من غیر تأثیر لترک ذلک الفعل و الظاهر عدم وجوب الترک حینئذ، بناء علی ما ذکرنا من اعتبار قصد الحرام فی صدق الإعانه علیه مطلقا، أو علی ما احتملناه من التفصیل (۱). ثم کل مورد حکم فیه بحرمه البیع من هذه الموارد الخمسه، فالظاهر عدم فساد البیع، لتعلق النهی بما هو خارج عن المعامله، أعنی

الإعانه على الإثم، أو المسامحه فى الردع عنه و يحتمل الفساد، لإشعار قوله عليه السلام فى روايه التحف المتقدمه - بعد قوله: «و كل بيع (٢) ملهو به و كل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله أو يقوى به الكفر و الشرك فى جميع وجوه المعاصى، أو باب يوهن به الحق» - : «فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه ... الخ» بناء على أن التحريم مسوق لبيان الفساد فى تلك الروايه، كما لا يخفى. لكن فى الدلاله تأمل و لو تمت لثبت الفساد مع قصد المشترى خاصه للحرام، لأن الفساد لا يتبعض.

***** (هامش) *****

(١) تقدم فى الصفحه: ١۴٠.

(٢) كذا فى النسخ و المصدر، إلا أنه صحح فى «ن» و «ش» ب «مبيع».

القسم الثالث

القسم الثالث:

ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنا بمعنى أن من شأنه أن يقصد منه الحرام و تحريم هذا مقصور على النص، إذ لا يدخل ذلك تحت «الإعانه»، خصوصا مع عدم العلم بصرف الغير له فى الحرام، كبيع السلاح من أعداء الدين مع عدم قصد تقويهم، بل و عدم العلم باستعمالهم لهذا المبيع (١) الخاص فى حرب المسلمين، إلا أن المعروف بين الأصحاب حرمته، بل لا خلاف فيها (٢) و الأخبار بها مستفيضه: منها: روايه الحضرمى، قال: «دخلنا على أبى عبد الله عليه السلام فقال له حكم السراج: ما ترى فى من يحمل إلى الشام من السروج و أداتها؟ قال: لا بأس، أنتم اليوم بمنزله أصحاب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، أنتم فى هدنه، فإذا كانت المباينه حرم عليكم أن تحملوا إليهم السلاح *

***** (هامش) *****

(١) فى «ف»، «م»، «ش» : البيع.

(٢) كذا فى «ش»

و فی سائر النسخ: فیه. (*)

*****ص ۱۴۸*****

و السروج» (۱) و منها: روایه هند السراج، قال: «قلت لأبی جعفر علیه السلام : أصلحک الله! إنی کنت أحمل السلاح إلی أهل الشام فأبیعه منهم، فلما عرفنی الله هذا الأمر ضقت بذلک و قلت: لا أحمل إلی أعداء الله، فقال: احمل إلیهم و بعهم، فإن الله یدفع بهم عدونا و عدوکم - یعنی الروم - فإذا کان الحرب بیننا (۲) فمن حمل إلی عدونا سلاحا یستعینون به علینا فهو مشرک» (۳) و صریح الروایتین اختصاص الحکم بصوره قیام الحرب بینهم و بین المسلمین - بمعنی وجود المباینه فی مقابل الهدنه و بهما یقید المطلقات جوازا و (۴) منعا، مع إمکان دعوی ظهور بعضها فی ذلک، مثل مکاتبه الصیقل (۵) : «أشتری السیوف و أبیعها من السلطان أجائز لی بیعها؟ فکتب: لا بأس به» (۶) و روایه علی بن جعفر، عن أخیه علیه السلام قال: «سألته عن حمل *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۶۹، الباب ۸ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول، مع تفاوت یسیر.

(۲) فی الکافی و الوسائل زیاده: «فلا تحملوا»، لکنها لم ترد فی التهذیب. انظر الکافی ۵: ۱۱۲، الحدیث ۲ و التهذیب ۶: ۳۵۴، الحدیث ۱۰۰۵.

(۳) الوسائل ۱۲: ۶۹، الباب ۸ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۴) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: أو منعا.

(۵) هذه الروایه مثال لإطلاق الجواز و روایه علی بن جعفر و وصیه النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم مثالان لإطلاق المنع.

(۶) الوسائل ۱۲: ۷۰، الباب ۸ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵. (*)

*****ص ۱۴۹*****

المسلمین إلی المشرکین التجاره، قال: إذا لم یحملوا سلاحا فلا بأس» (۱)

و مثله ما فی وصیه النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم لعلی علیه السلام : «یا علی، کفر بالله العظیم من هذه الامه عشره (۲) أصناف – وعد منها – بائع السلاح من أهل الحرب» (۳). فما عن حواشی الشهید من أن المنقول (۴) : «أن بیع السلاح حرام مطلقا فی حال الحرب و الصلح و الهدنه، لأن فیه تقویه الکافر علی المسلم، فلا یجوز علی کل حال» (۵) شبه الاجتهاد فی مقابل النص، مع ضعف دلیله، کما لا یخفی. ثم إن ظاهر الروایات شمول الحکم لما إذا لم یقصد البائع المعونه و المساعده أصلا، بل صریح مورد السؤال فی روایتی الحکم وهند (۶) هو صوره عدم قصد ذلک، فالقول باختصاص حرمه البیع (۷) بصوره قصد المساعده – کما یظهر من بعض العبائر (۸) – ضعیف جدا و کذلک ظاهرها الشمول لما إذا لم یعلم باستعمال أهل الحرب *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۷۰، الباب ۸ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶.

(۲) کذا فی «ص» و المصدر و فی سائر النسخ: عشر.

(۳) الوسائل ۱۲: ۷۱، الباب ۸ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۷.

(۴) عباره «أن المنقول» لم ترد فی «ش» و مشطوب علیها فی «ن».

(۵) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۳۵ عن حواشی الشهید علی القواعد.

(۶) فی النسخ: الهند. هذا و قد تقدمتا فی أول المسأله.

(۷) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: باختصاص البیع.

(۸) مثل عباره المحقق فی المختصر النافع: ۱۱۶ و الشهید فی الدروس ۳: ۱۶۶. (*)

للمبیع فی الحرب، بل یکفی مظنه ذلک – بحسب غلبه ذلک – مع قیام الحرب، بحیث یصدق حصول التقوی لهم

بالبيع و حينئذ فالحكم مخالف للاصول، صير إليه للأخبار المذكوره و عموم روايه تحف العقول - المتقدمه - فيقتصر فيه على مورد الدليل و هو السلاح، دون ما لا يصدق عليه ذلك - كالمجن و الدرع و المغفر و سائر ما يكن - وفاقا للنهايه (۱) و ظاهر السرائر (۲) و أكثر كتب العلامه (۳) و الشهيدين (۴) و المحقق الثانى (۵)، للأصل و ما استدل به فى التذكره (۶) من روايه محمد بن قيس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفئتين من أهل الباطل تلتقيان، أبيعهما السلاح؟ قال: بعهما ما يكنهما: الدرع و الخفين و نحوهما» (۷) و لكن يمكن أن يقال: إن ظاهر روايه تحف العقول إناطه الحكم على تقوى الكفر و وهن الحق و ظاهر قوله عليه السلام فى روايه هند:

«من *

***** (هامش) *****

(۱) النهايه: ۳۶۶.

(۲) السرائر ۲: ۲۱۶ - ۲۱۷.

(۳) التحرير ۱: ۱۶۰ و القواعد ۱: ۱۲۰ و نهايه الإحكام ۲: ۴۶۷ و ظاهر المنتهى ۲: ۱۰۱۱.

(۴) الدروس ۳: ۱۶۶، المسالک ۳: ۱۲۳ و الروضه البهيه ۳: ۲۱۱.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۱۷.

(۶) التذكره ۱: ۵۸۷.

(۷) الوسائل ۱۲: ۷۰، الباب ۸ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۳ و فيه: الدرع و الخفين و نحو هذا. (*)

حمل إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا» (۱) أن الحكم منوط بالاستعانه و الكل موجود فيما يكن أيضا، كما لا يخفى. مضافا إلى فحوى روايه الحكم المانعه عن بيع السروج (۲) و حملها على السيوف السريجيه لا يناسبه صدر الروايه، مع كون الراوى سراجا و أما روايه محمد بن قيس، فلا دلاله لها على المطلوب، لأن مدلولها - بمقتضى أن التفصيل قاطع للشركه

- : الجواز فی ما یکن و التحریم فی غیره، مع کون الفئتین من أهل الباطل، فلا بـد من حملها علی فریقین محقونی الـدماء، إذ لو کان کلاهما أو أحـدهما مهـدور الدم لم یکن وجه للمنع من بیع السـلاح علی صاحبه. فالمقصود من بیع «ما یکن» منهما: تحفظ کـل منهمـا عن صـاحبه و تترسه بما یکن و هـذا غیر مقصود فی ما نحن فیه، بل تحفظ أعـداء الـدین عن بأس المسـلمین خلاف مقصود الشـارع، فالتعـدی عن مورد الروایه إلی ما نحن فیه یشـبه القیاس مع الفارق و لعله لما ذکر قیـد الشـهید - فیما حکی عن حواشیه علی القواعد (۳) - إطلاق العلامه جواز بیع ما یکن (۴) بصوره الهدنه و عدم قیام الحرب. ثم إن مقتضـی الاقتصار علی مورد النص: عدم التعدی إلی *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم ذکرها فی الصفحه: ۱۴۸.

(۲) تقدم ذکرها فی الصفحه: ۱۴۷.

(۳) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۳۶.

(۴) القواعد ۱: ۱۲۰. (*)

غیر أعـداء الدین کقطاع الطریق، إلا أن المسـتفاد من روایه تحف العقول: إناطه الحکم بتقوی الباطل و وهن الحق، فلعله یشـمل ذلـک و فیه تأمل. ثم إن النهی (۱) فی هـذه الأخبـار لا یـدل علی الفساد، فلا مسـتند له سوی ظاهر خبر تحف العقول الوارد فی بیان المکاسب الصحیحه و الفاسده و الله العالم. *

***** (هامش) *****

(۱) من «ش». (*)

النوع الثالث: مما یحرم الاکتساب به ما لا منفعه فیه

النوع الثالث: مما یحرم الاکتساب به ما لا منفعه فیه محلله معتدا بها عند العقلاء

النوع الثالث مما یحرم الاکتساب به ما لا منفعه فیه محلله معتـدا بها عنـد العقلاء و التحریم فی هذا القسم لیس إلا من حیث فساد المعامله و عدم تملک الثمن و

ليس كالاكتساب بالخمر و الخنزير و الدليل على الفساد فى هذا القسم - على ما صرح به فى الإيضاح (١) - كون أكل المال بإزائه أكلا بالباطل و فيه تأمل، لأن منافع كثير من الأشياء التى ذكروها فى المقام تقابل عرفا بمال - و لو قليلا - بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بازائه (٢) سفها. فالعمده ما يستفاد من الفتاوى و النصوص (٣) من عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادره و كونها فى نظره كالمعدومه. قال فى المبسوط: إن الحيوان الطاهر على ضربين: ضرب ينتفع به و الآخر لا ينتفع به - إلى أن قال - : و إن كان مما لا ينتفع به *

***** (هامش) *****

(١) إيضاح الفوائد ١: ٤٠١.

(٢) كذا فى النسخ و المناسب: بازائها.

(٣) فى «ف» : ما يستفاد من الشرع - من الفتاوى و النصوص - : من عدم. . (*)

فلا يجوز بيعه بلا خلاف، مثل الأسد و الذئب و سائر الحشرات، مثل: الحيات و العقارب و الفأر و الخنافس و الجعلان و الحدأه و الرخمه و النسر و بغاث الطير و كذلك الغربان (١)، انتهى و ظاهر الغنيه الإجماع على ذلك أيضا (٢) و يشعر به عباره التذكره، حيث استدل على ذلك بخسه تلك الأشياء، موعد نظر الشارع إلى مثلها فى التقويم و لا يثبت يد لأحد عليها، قال: و لا اعتبار بما ورد فى الخواص من منافعها، لأ نها لا تعد مع ذلك مالا و كذا عند الشافعى (٣)، انتهى و ظاهره اتفاقنا عليه و ما ذكره من عدم جواز بيع ما لا يعد مالا مما لا إشكال فيه و إنما الكلام فيما عدوه من هذا.

قال فی محکی إیضاح النافع - و نعم ما قال - : جرت عاده الأصحاب بعنوان هذا الباب و ذکر أشیاء معینه علی سبیل المثال، فإن کـان ذلک لأن عـدم النفع مفروض فیها، فلا نزاع و إن کان لأن ما مثل به لا یصـح بیعه لأنه محکوم بعـدم الانتفاع فالمنع متوجه فی أشیاء کثیره (۴)، انتهی. *

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۲: ۱۶۶.

(۲) الغنیه (الجوامع الفقهیه) : ۵۲۴.

(۳) التذکره ۱: ۴۶۵.

(۴) إیضاح النافع للفاضل القطیفی (لا یوجد لدینا)، لکن حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۴۰. (*)

و بـالجمله، فکون الحیوان من المسوخ أو السـباع أو الحشـرات لا دلیل علی کونه کالنجاسه مانعا. فالمتعین فیما اشـتمل منها علی منفعه مقصوده للعقلاء جواز البیع. فکل ما جاز الوصـیه به - لکونه مقصودا بالانتفاع للعقلاء - فینبغی جواز بیعه إلا ما دل الـدلیل علی المنع فیه تعبـدا و قد صـرح فی التذکره بجواز الوصـیه بمثل الفیل و الأسد و غیرهما من المسوخ و المؤذیات و إن منعنا عن بیعها (۱) و ظاهر هـذا الکلام أن المنع من بیعها علی القول به، للتعبد، لا لعدم المالیه. ثم إن ما تقدم منه قدس سـره : «من أ نه لا اعتبـار بمـا ورد فی الخواص من منافعهـا، لأنهـا لا تعـد مالا مع ذلک» (۲) یشـکل بـأ نه إذا اطلع العرف علی خاصـیه فی إحـدی الحشـرات - معلومه بـالتجربه أو غیرها - فأی فرق بینها (۳) و بین نبات من الأدویه علم فیه تلک الخاصـیه؟ و حینئـذ فعدم جواز بیعه (۴) و أخذ المال فی مقابله (۵) بملاحظه تلک الخاصیه یحتاج إلی دلیل، لأنه حینئذ لیس أکلا للمال بالباطل و

يؤيد ذلک ما تقدم فی روایه التحف من أن «کل شیء یکون لهم *

***** (هامش) *****

(۱) التذکره ۲: ۴۷۹.

(۲) تقدم آنفا عن العلامه فی التذکره.

(۳) کذا فی «ش» و مصححه «م» و فی سائر النسخ: بینه.

(۴) کذا فی النسخ و لعل الصحیح: بیعها.

(۵) کذا فی النسخ و لعل الصحیح: مقابلها. (*)

فیه الصلاح من جهه من الجهات فذلک حلال بیعه ... الخ» و قد أجاد فی الدروس، حیث قال: ما لا نفع فیه مقصودا للعقلاء، کالحشار و فضلات الإنسان (۱) و عن التنقیح: ما لا نفع فیه بوجه من الوجوه، کالخنافس و الدیدان (۲) و مما ذکرنا یظهر النظر فی ما ذکره فی التذکره من الإشکال فی جواز بیع العلق الذی ینتفع به لامتصاص الدم و دیدان القز التی یصاد بها السمک. ثم استقرب المنع، قال: لندور الانتفاع، فیشبه (۳) ما لا منفعه فیه، إذ کل شیء فله نفع ما (۴)، انتهی. أقول: و لا مانع من التزام جواز بیع کل ما له نفع ما و لو فرض الشک فی صدق المال علی مثل هذه الأشیاء - المستلزم للشک فی صدق البیع - أمکن الحکم بصحه المعاوضه علیها، لعمومات التجاره و الصلح و العقود و الهبه المعوضه و غیرها و عدم المانع، لأنه لیس إلا «أکل المال بالباطل» و المفروض عدم تحققه هنا. فالعمده فی المسأله: الإجماع علی عدم الاعتناء بالمنافع النادره و هو الظاهر من التأمل فی الأخبار أیضا، مثل ما دل علی تحریم بیع *

***** (هامش) *****

(۱) الدروس ۳: ۱۶۷.

(۲) التنقیح ۲: ۱۰.

(۳) کذا فی «ع» و «ص» و «ش» و مصححه «م» و فی «ف»، «ن» : فیشمله و فی «خ» و

«م» : فيشمل و فى المصدر: فأشبه.

(۴) التذكره ۱: ۴۶۵. (*)

******ص ۱۵۹******

ما يحرم منفعته الغالبه مع اشتماله على منفعه نادره محلله مثل قوله عليه السلام : «لعن الله إليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها» (۱)، بناء على أن للشحوم منفعه نادره محلله على إليهود، لأن ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها، أو سائر منافعها المتعارفه. فلولا- أن النادر فى نظر الشارع كالمعدوم لم يكن وجه للمنع عن البيع، كما لم يمنع الشارع عن بيع ما له منفعه محلله مساويه للمحرمه فى التعارف و الاعتداد [إلا أن يقال: المنع فيها تعبد، للنجاسه، لا من حيث عدم المنفعه المتعارفه، فتأمل] (۲) و أوضح من ذلك قوله عليه السلام فى روايه تحف العقول فى ضابط ما يكتسب به: «و كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فذلك كله حلال بيعه و شراؤه ... الخ» (۳) إذ لا يراد منه مجرد المنفعه و إلا لعم (۴) الأشياء كلها و قوله فى آخره (۵) : «إنما حرم الله الصناعه التى يجئ منها الفساد محضا» نظير كذا و كذا - إلى آخر ما ذكره - فإن كثيرا من الأمثله المذكوره هناك لها منافع محلله، فإن الأشربه المحرمه كثيرا ما ينتفع بها فى معالجه الدواب، بل المرضى، فجعلها مما يجئ منه الفساد *

***** (هامش) *****

(۱) مستدرك الوسائل ۱۳: ۷۳، الباب ۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۸، عن عوالى اللآلى و دعائم الإسلام.

(۲) ما بين المعقوفتين لم يرد فى «ش».

(۳) تحف العقول: ۳۳۳.

(۴) كذا فى «ف» و «ش» و فى سائر النسخ: يعم.

(۵) فى مصححه «ف» : آخرها. (*)

******ص ۱۶۰******

محضا باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح، لندرتها. إلا

أن الإشكال فى تعيين المنفعه النادره و تمييزها عن غيرها، فالواجب الرجوع فى مقام الشك إلى أدله التجاره (١) و نحوها (٢) مما ذكرنا و منه يظهر أن الأقوى جواز بيع السباع - بناء على وقوع التذكيه عليها - للانتفاع البين بجلودها و قد نص فى الروايه على بعضها (٣) و كذا شحومها و عظامها و أما لحومها: فالمصرح به فى التذكره عدم الجواز معللا بندور المنفعه المحلله المقصوده منه، كإطعام الكلاب المحترمه و جوارح الطير (۴) و يظهر أيضا جواز بيع الهره و هو المنصوص فى غير واحد من الروايات (۵) و نسبه فى موضع من التذكره إلى علمائنا (۶)، بخلاف القرد، لأن المصلحه المقصوده منه - و هو حفظ المتاع - نادر. *

***** (هامش) *****

(١) مثل قوله تعالى: * (إلا أن تكون تجاره عن تراض) * النساء: ٢٨.

(٢) مثل عمومات الصلح و العقود و الهبه المعوضه.

(٣) أى على بعض هذه المنافع، راجع الوسائل ٣: ٢۵۶، الباب ۵ من أبواب لباس المصلى.

(۴) لم نقف فيها إلا على العباره التاليه: «لحم المذكى مما لا يؤكل لحمه لا يصح بيعه، لعدم الانتفاع به فى غير الأكل المحرم و لو فرض له نفع ما فكذلك، لعدم اعتباره فى نظر الشرع» انظر التذكره ١: ۴۶۴.

(۵) الوسائل ١٢: ٨٣، الباب ١۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣ و المستدرك ١٣: ٩٠، الباب ١٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣، عن دعائم الإسلام.

(۶) التذكره ١: ۴۶۴. (*)

******ص ١۶١******

ثم اعلم أن عدم المنفعه المعتد بها يستند تاره إلى خسه الشىء - كما ذكر من الأمثله فى عباره المبسوط (١) - و اخرى إلى قلته، كجزء يسير من المال لا

يبـذل فى مقـابله مـال، كحبه حنطه و الفرق: أن الأول لا يملك و لا يـدخل تحت اليـد - كما عرفت من التـذكره (٢) - بخلاف الثانى فإنه يملك و لو غصـبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثليا، خلافا للتذكره فلم يوجب شيئا (٣) كغير المثلى و ضعفه بعض بأن اللازم حينئـذ عـدم الغرامه فيما لو غصب صبره تدريجا (۴) و يمكن أن يلتزم فيه بمـا يلتزم فى غير المثلى، فـافهم. ثم إن منع حق الاختصاص فى القسم الأول مشكل، مع عموم قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحق به» (۵) مع عد أخذه قهرا ظلما عرفا. *

***** (هامش) *****

(١) تقدمت فى الصفحه: ١۵۵ - ١۵۶.

(٢) فى الصفحه: ١۵۶.

(٣) التذكره ١: ۴۶۵.

(۴) قاله المحقق الثانى فى جامع المقاصد ۴: ٩٠.

(۵) عوالى اللآلى ٣: ۴٨١. (*)

******ص ١۶٣******

النوع الرابع: ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه

اشاره

و هـذا النوع و إن كـان أفراده هى جميع الأعمـال المحرمه القابله لمقابله المال بها فى الإجاره و الجعاله و غيرهما، إلا أ نه جرت عاده الأصحاب بذكر كثير مما من شأنه الاكتساب به من المحرمات، بل و لغير (١) ذلك مما لم يتعارف الاكتساب به، كالغيبه و الكـذب و نحوهما و كيف كان، فنقتفى آثارهم بذكر أكثرها فى مسائل مرتبه بترتيب حروف أوائل عنواناتها، إن شاء الله تعالى، فنقول: *

***** (هامش) *****

(١) فى «ش» : و غير ذلك. (*)

******ص ١۶۵******

المسأله الأولى

المسأله الأولی:

تـدلیس الماشـطه المرأه التی یراد تزویجهـا أو الأمه التی یراد بیعهـا حرام بلا خلاف، کما عن الریاض (۱) و عن مجمع الفائـده: الإجماع علیه (۲) و کذا (۳) فعل المرأه ذلک بنفسـها. [ویحصل بوشم الخدود کما فی المقنعه و السـرائر و النهایه و عن جماعه] (۴). قـال فی المقنعه: و کسب المواشـط حلال إذا لم یغشـشن و لم یـدلسن فی عملهن، فیصـلن شـعور النساء بشـعور غیرهن من الناس و یشمن الخدود و یستعملن ما لا یجوز فی شریعه الإسلام، فإن وصلن شعرهن بشعر غیر الناس لم یکن بذلک بأس، انتهی و نحوه بعینه عباره

***** (هامش) *****

(۱) الریاض ۱: ۵۰۴.

(۲) مجمع الفائده ۸: ۸۴.

(۳) کلمه «کذا» ساقطه من «ش».

(۴) ما بین المعقوفتین من «ش» و فی «ف» هکـذا: «کما فی المقنعه و النهایه و السـرائر و جماعه» و لم ترد العباره فی سائر النسخ. (*)

******ص ۱۶۶******

النهایه (۱) و قـال فی السـرائر - فی عـداد المحرمات - : و عمل المواشط (۲) بالتدلیس، بأن یشـمن الخدود و یحمرنها و ینقشن بالأیدی و الأرجل و یصلن شعر النساء بشعر غیرهن و ما جری مجری ذلک (۳)،

انتهى و حكى نحوه عن الدروس (۴) و حاشيه الإرشاد (۵) و فى عد وشم الخدود من جمله التدليس تأمل، لأن الوشم فى نفسه زينه و كذا التأمل فى التفصيل بين وصل الشعر بشعر الإنسان و وصله بشعر غيره، فإن ذلک لا مدخل له فى التدليس و عدمه. إلا أن يوجه الأول بأ نه قد يكون الغرض من الوشم أن يحدث فى البدن نقطه خضراء حتى يتراءى بياض سائر البدن و صفاؤه أكثر مما كان يرى لولا هذه النقطه و يوجه الثانى بأن شعر غير المرأه لا يلتبس على الشعر الأصلى للمرأه، فلا يحصل التدليس به، بخلاف شعر المرأه و كيف كان، يظهر من بعض الأخبار المنع عن الوشم و وصل الشعر *

***** (هامش) *****

(۱) العباره المنقوله موافقه لعباره النهايه باختلاف يسير و ما فى المقنعه أكثر اختلافا، انظر النهايه: ۳۶۶ و المقنعه: ۵۸۸.

(۲) فى «ف»، «ن»، «ع» و مصححه «م» : المواشطه.

(۳) السرائر ۲: ۲۱۶ و فيه: «و ينقشن الأيدى» و كذا صحح فى «ف».

(۴) الدروس ۳: ۱۶۳.

(۵) حاشيه الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۶. (*)

بشعر الغير و ظاهرها المنع و لو فى غير مقام التدليس. ففى مرسله ابن أبى عمير، عن رجل، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «دخلت ماشطه على رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم فقال لها: هل تركت عملك أو أقمت عليه؟ قالت: يا رسول الله أنا أعمله إلا أن تنهانى عنه فأنتهى عنه، قال: افعلى، فإذا مشطت فلا تجلى الوجه بالخرقه، فإنها تذهب بماء الوجه و لا تصلى شعر (۱) المرأه بشعر امرأه غيرها و أما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأه» و فى

مرسله الفقیه: «لا بأس بکسب الماشطه إذا لم تشارط و قبلت ما تعطی و لا تصل شعر المرأه بشعر [امرأه] (٢) غیرها و أما شعر المعز فلا بأس بأن یوصل (٣) بشعر المرأه» (۴) و عن معانی الأخبار بسنده عن علی بن غراب، عن جعفر بن محمد صلوات الله علیهما، قال: «لعن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم النامصه و المنتمصه و الواشره و الموتشره و الواصله و المستوصله و الواشمه و المستوشمه». قال الصدوق: «قال علی بن غراب: النامصه التی تنتف الشعر، *

***** (هامش) *****

(١) فی المصادر الحدیثیه:

«وَ لَا تَصِلِی الشَّعْرَ بِالشَّعْرِ»

و بهذه الجمله تتم المرسله، انظر الوسائل ١٢: ٩۴، الباب ١٩ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ٢ و الظاهر حصول الخلط بین ذیل هذه المرسله و ذیل المرسله الآتیه عن الفقیه.

(٢) الزیاده من المصدر.

(٣) فی الوسائل: توصله.

(۴) الفقیه ٣: ١۶٢، الحدیث ٣۵٩١ و الوسائل ١٢: ٩۵، الباب ١٩ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶. (*)

و المنتمصه: التی یفعل ذلک بها و الواشره: التی تشر أسنان المرأه و الموتشره: التی یفعل ذلک بها و الواصله: التی تصل شعر المرأه بشعر امرأه غیرها و المستوصله: التی یفعل ذلک بها و الواشمه: التی تشم فی ید المرأه أو فی شیء من بدنها و هو أن تغرز بدنها أو ظهر کفها بإبره حتی تؤثر فیه، ثم تحشوها بالکحل أو شیء من النوره فتخضر و المستوشمه: التی یفعل بها ذلک» (١) و ظاهر بعض الأخبار کراهه الوصل و لو بشعر غیر المرأه، مثل ما عن عبد الله بن الحسن، قال: «سألته عن القرامل، قال: و ما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء فی

رؤوسهن، قال: إن كان صوفا فلا بأس و إن كان شعرا فلا خير فيه - من الواصله و المستوصله - » (٢) و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا، ففى روايه سعد الإسكاف، قال: «سئل أبو جعفر عن القرامل التى تضعها النساء فى رؤوسهن يصلن شعورهن، قال: لا بأس على المرأه بما تزينت به لزوجها. قلت له: بلغنا أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم لعن الواصله و المستوصله، فقال: ليس هناك، إنما لعن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم الواصله التى تزنى فى شبابها فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصله» (٣). *

***** (هامش) *****

(١) معانى الأخبار: ٢٥٠، مع اختلاف، الوسائل ١٢: ٩٥، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

(٢) الوسائل ١٢: ٩٤، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥ و فيه بدل «المستوصله» - فى آخر الحديث - : «الموصوله».

(٣) الوسائل ١٢: ٩٤، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣ و فيه أيضا بدل «المستوصله» - فى أول الحديث - : «الموصوله». (*)

و يمكن الجمع بين الأخبار بالحكم بكراهه وصل مطلق الشعر - كما فى روايه عبد الله بن الحسن - و شده الكراهه فى الوصل بشعر المرأه و عن الخلاف و المنتهى: الإجماع على أ نه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلا كان أو امرأه (١) و أما ما عدا الوصل - مما ذكر فى روايه معانى الأخبار - فيمكن حملها (٢) أيضا على الكراهه، لثبوت الرخصه من روايه سعد فى مطلق الزينه، خصوصا مع صرف الإمام للنبوى - الوارده فى الواصله - عن ظاهره، المتحد سياقا مع سائر

ما ذکر فی النبوی و لعله أولی من تخصیص عموم الرخصه بهذه الامور. مع أ نه لولا الصرف لکان الواجب إما تخصیص الشعر بشعر المرأه، أو تقییده بما إذا کان هو أو أحد (۳) أخواته فی مقام التدلیس، فلا دلیل علی تحریمها فی غیر مقام التدلیس - کفعل المرأه المزوجه ذلک لزوجها - خصوصا بملاحظه ما فی روایه علی بن جعفر عن أخیه علیه السلام : «عن المرأه تحف الشعر عن وجهها، قال: لا بأس» (۴).

***** (هامش) *****

(۱) الخلاف ۱: ۴۹۲، کتاب الصلاه، المسأله ۲۳۴، المنتهی ۱: ۱۸۴.

(۲) کذا فی النسخ و المناسب: حمله.

(۳) کذا فی النسخ و المناسب: إحدی.

(۴) الوسائل ۱۲: ۹۵، الباب ۱۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۸ و فیه: من وجهها. (*)

و هذه أیضا قرینه علی صرف إطلاق لعن النامصه (۱) فی النبوی عن ظاهره، بإراده التدلیس، أو الحمل علی الکراهه. نعم، قد یشکل الأمر فی وشم الأطفال، من حیث إنه إیذاء لهم بغیر مصلحه، بناء علی أن لا مصلحه فیه لغیر المرأه المزوجه إلا التدلیس بإظهار شده بیاض البدن و صفائه، بملاحظه النقطه الخضراء الکدره فی البدن. لکن الإنصاف، أن کون ذلک تدلیسا مشکل، بل ممنوع، بل هو تزیین للمرأه من حیث خلط البیاض بالخضره، فهو تزیین، لا موهم لما لیس فی البدن واقعا من البیاض و الصفاء. نعم، مثل نقش الأیدی و الأرجل بالسواد یمکن أن یکون الغالب فیه إراده إ یهام بیاض البدن و صفائه و مثله الخط الأسود فوق الحاجبین، أو وصل الحاجبین بالسواد لتوهم طولهما و تقوسهما. ثم إن التدلیس بما ذکرنا إنما یحصل بمجرد رغبه الخاطب أو المشتری و إن علما أن هذا

البیاض و الصفاء لیس واقعیا، بل حدث بواسطه هذه الامور، فلا یقال: إنها لیست بتدلیس، لعدم خفاء أثرها علی الناظر و حینئذ فینبغی أن یعد من التدلیس لبس المرأه أو الأمه الثیاب الحمر أو الخضر الموجبه لظهور بیاض البدن و صفائه و الله العالم. *

***** (هامش) *****

(۱) شطب فی «ف» علی عباره «لعن النامصه» و کتب فی هامشه: اللعن. (*)

******ص ۱۷۱******

ثم إن المرسله - المتقدمه عن الفقیه (۱) - دلت علی کراهه کسب الماشطه مع شرط الاجره المعینه و حکی الفتوی به (۲) عن المقنع و غیره (۳) و المراد بقوله علیه السلام : «إذا قبلت ما تعطی» (۴) البناء علی ذلک حین العمل و إلا فلا یلحق العمل بعد وقوعه ما یوجب کراهته. ثم إن أولویه قبول ما یعطی و عدم مطالبه الزائد:

إما لأن الغالب عدم نقص ما تعطی عن اجره مثل العمل، إلا أن مثل الماشطه و الحجام و الختان - و نحوهم - کثیرا ما یتوقعون أزید مما یستحقون - خصوصا من اولی المروءه و الثروه - و ربما یبادرون إلی هتک العرض إذا منعوا و لا یعطون ما یتوقعون من الزیاده - أو بعضه - إلا استحیاء و صیانه للعرض و هذا لا یخلو عن شبهه، فامروا فی الشریعه بالقناعه بما یعطون و ترک مطالبه الزائد، فلا ینافی ذلک جواز مطالبه الزائد و الامتناع عن قبول ما یعطی إذا اتفق کونه دون اجره المثل و إما لأن المشارطه فی مثل هذه الامور لا یلیق بشأن کثیر من *

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فی الصفحه: ۱۶۷.

(۲) ظاهر العباره: رجوع الضمیر إلی «الکراهه» - بعد الإغماض عن الإشکال فی تذکیر الضمیر - لکن الذی

وقفنا علیه فی المقنع هو الفتوی بمضمون المرسله، من دون إشاره إلی الکراهه المستفاده من مفهومها، فیحتمل أن یکون الضمیر راجعا إلی «المرسله» بتقدیر المضاف، أی افتی بمضمون المرسله، فلاحظ.

(۳) انظر المقنع (الجوامع الفقهیه) : ۳۰ و الهدایه (الجوامع الفقهیه) : ۶۲.

(۴) لفظ الحدیث: «إِذَا لَمْ تُشَارِطْ وَ قَبِلْتَ مَا تُعْطَی». (*)

*****ص ۱۷۲*****

الأشـخاص، لأـن المماکسه فیها خلاف المروءه و المسامحه فیها قـد لا تکون مصـلحه، لکثره طمع هـذه الأصـناف، فامروا بترک المشـارطه و الإقـدام علی العمـل بأقـل ما یعطی و قبوله و ترک مطالبه الزائـد مسـتحب للعامل و إن وجب علی من عمل له إیفاء تمـام مـا یسـتحقه من اجره المثـل، فهو مکلف وجوبا بالإیفاء و العامل مکلف نـدبا بالسـکوت و ترک المطالبه، خصوصا علی ما یعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء. أو (۱) لأـن الأولی فی حق العامل قصـد التبرع بالعمل و قبول ما یعطی علی وجه التبرع أیضا، فلا ینافی ذلک ما ورد من قوله علیه السلام : «لا تستعملن أجیرا حتی تقاطعه» (۲). *

***** (هامش) *****

(۱) عطف علی قوله: «إما».

(۲) لم نعثر علی خبر باللفظ المذکور، نعم، ورد مؤداه فی الوسائل ۱۳: ۲۴۵، الباب ۳ من أحکام الإجاره. (*)

*****ص ۱۷۳*****

المسأله الثانیه

المسأله الثانیه:

تزیین الرجل بما یحرم علیه من لبس الحریر و الـذهب، حرام، لما ثبت فی محله من حرمتهما علی الرجال و ما یختص بالنساء من اللبـاس - کـالسوار و الخلخال و الثیاب المختصه بهن فی العادات - علی ما ذکره فی المسالک (۱) و کذا العکس، أعنی تزیین المرأه بمـا یختص بالرجال - کالمنطقه و العمامه - و یختلف باختلاف العادات و اعترف غیر واحـد بعـدم العثور علی دلیل لهـذا الحکم (۲) عدا

النبوی المشهور، المحکی عن الکافی و العلل: «لعن الله المتشبهین من *

***** (هامش) *****

(۱) المسالک ۱: ۱۳۰.

(۲) منهم المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائده ۸: ۸۵، إلا أ نه قال: «و لعل دلیله الإجماع وأ نه نوع غش»، ثم قال: «و الإجماع غیر ظاهر - فیما قیل - و کذا کونه غشا» و لم یتعرض للنبوی و منهم المحدث البحرانی فی الحدائق ۱۸: ۱۹۸ و حکاه فی مفتاح الکرامه (۴: ۶۰) عن الکفایه، لکن لم نعثر علیه فی کفایه الأحکام للسبزواری. (*)

الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال» (۱) و فی دلالته قصور، لأن الظاهر من التشبه (۲) تا نث الذکر و تذکر الانثی، لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه و یؤیده المحکی عن العلل: أن علیا علیه السلام رأی رجلا به تأنیث (۳) فی مسجد رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فقال له: «اخرج من مسجد رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم فإنی سمعت رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم یقول: لعن الله ... الخ» (۴) و فی روایه یعقوب بن جعفر - الوارده فی المساحقه - : أن «فیهن قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء ... الخ» (۵) و فی روایه أبی خدیجه، عن أبی عبد الله علیه السلام : «لعن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم المتشبهین من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و هم:

المخنثون و اللائی ینکحن بعضهن بعضا» (۶). *

***** (هامش) *****

(۱) الکافی ۸: ۷۱، الحدیث ۲۷، علل الشرائع: ۶۰۲، الحدیث ۶۳، الوسائل

۱۲: ۲۱۱، الباب ۸۷ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱ و ۲.

(۲) کذا فی «ش» و مصححه «ن» و فی سائر النسخ: التشبیه.

(۳) کذا فی «ف» و المصدر و فی سائر النسخ: تا نث.

(۴) لیس هذا حدیثا آخر - کما یوهمه ظاهر العباره - بل هو قسم آخر من الحدیث المحکی عن العلل آنفا.

(۵) الوسائل ۱۴: ۲۶۲، الباب ۲۴ من أبواب النکاح المحرم، الحدیث ۵.

(۶) المصدر السابق: الحدیث ۶. (*)

*****ص ۱۷۵*****

نعم فی (۱) روایه سماعه عن أبی عبد الله علیه السلام : «عن الرجل یجر ثیابه؟ قال: إنی لأکره أن یتشبه بالنساء» (۲) و عنه علیه السلام عن آبائه علیهم السلام : «کان رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم یزجر الرجل أن یتشبه بالنساء و ینهی المرأه أن تتشبه بالرجال فی لباسها» (۳) و فیهما (۴) خصوصا الأولی - بقرینه المورد - ظهور فی الکراهه، فالحکم المذکور لا یخلو عن إشکال. ثم الخنثی یجب علیها ترک الزینتین المختصتین بکل من الرجل و المرأه - کما صرح به جماعه (۵) - [لأنها یحرم علیها لباس مخالفها فی الذکوره و الانوثه و هو مردد بین اللبسین، فتجتنب عنهما مقدمه] (۶) لأنهما له (۷) من قبیل المشتبهین المعلوم حرمه أحدهما و یشکل - بناء علی کون مدرک الحکم حرمه التشبه - بأن الظاهر *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: «و فی» بدل «نعم فی».

(۲) الوسائل ۳: ۳۵۴، الباب ۱۳ من أبواب أحکام الملابس، الحدیث الأول.

(۳) المصدر السابق، الحدیث ۲.

(۴) کذا فی «ش» و مصححه «ن» و فی سائر النسخ: فیها.

(۵) منهم السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۶۰ و حکاه

صاحب الجواهر عن شرح استاذه و استجوده، راجع الجواهر ۲۲: ۱۱۶.

(۶) وردت العباره فی «ش» بعنوان نسخه بدل و وردت فی سائر النسخ مع اختلاف فی بعض الضمائر و الأفعال من حیث التذکیر و التأنیث و فی بعضها علیها علامه (خ ل) و کلها لا تخلو عن مسامحه.

(۷) لم ترد فی «ش» و المناسب: لها. (*)

******ص ۱۷۶******

من (۱) «التشبه» صوره علم المتشبه. *

***** (هامش) *****

(۱) فی أکثر النسخ: عن. (*)

******ص ۱۷۷******

المسأله الثالثه

المسأله الثالثه:

التشبیب بالمرأه المعروفه المؤمنه المحترمه - و هو کما فی جامع المقاصد:

ذکر محاسنها و إظهار شده (۱) حبها بالشعر (۲) - حرام علی ما عن المبسوط (۳) و جماعه، کالفاضلین (۴) و الشهیدین (۵) و المحقق الثانی (۶) و استدل علیه بلزوم تفضیحها و هتک حرمتها و إیذائها و إغراء الفساق بها و إدخال النقص علیها و علی أهلها (۷) و لذا لا ترضی النفوس *

***** (هامش) *****

(۱) علی کلمه «شده» علامه نسخه بدل فی بعض النسخ: لکنها موجوده فی المصدر.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۲۸.

(۳) المبسوط ۸: ۲۲۸.

(۴) المحقق فی الشرائع ۴: ۱۲۸، العلامه فی التذکره ۱: ۵۸۲ و التحریر ۱: ۱۶۱ و غیرهما.

(۵) الأول فی الدروس ۳: ۱۶۳ و الثانی فی المسالک (الطبعه الحجریه) ۲: ۳۲۳.

(۶) جامع المقاصد ۴: ۲۸.

(۷) لم نقف على من استدل بجميع الفقرات المذكوره، نعم استدل الشهيد الثانى

*****ص ۱۷۸*****

الأبيه ذوات الغيره و الحميه أن يـذكر ذاكر عشق بعض بناتهم و أخواتهم، بل البعيـدات من قراباتهم و الإنصاف، أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم، مع كونه (۱) أخص من المدعى، إذ قد لا يتحقق شىء من المذكورات فى التشبيب، بل و أعم منه من وجه، فإن التشبيب بالزوجه

قـد یوجب أکـثر المـذکورات و یمکن أن یسـتدل علیه بمـا سـیجئ من عمومـات حرمه اللهو و الباطـل (۲) و مـا دل علی حرمه الفحشاء (۳) و منافاته للعفاف المأخوذ فی العداله (۴) و فحوی ما دل علی حرمه ما یوجب - و لو بعیدا - تهییج القوه *

***** (هامش) *****

= بالإیذاء و الاشتهار و الفاضل الهندی بالإیذاء و إغراء الفساق بها، انظر المسالک ۲: ۳۲۳ و کشف اللثام ۲: ۳۷۳.

(۱) کذا فی النسخ و المناسب: کونها، کما فی مصححه «ن».

(۲) تأتی فی الصفحه: ۲۸۸ - ۲۹۰.

(۳) مثل قوله تعالی: * (وینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی یعظکم لعلکم تذکرون) * النحل: ۹۰.

و قوله تعالی: * (إن الذین یحبون أن تشیع الفاحشه فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم فی الدنیا و الآخره ...) * النور: ۱۹.

(۴) کما هو مقتضی روایه ابن أبی یعفور: «قال: قلت لأبی عبد الله: بم تعرف عداله الرجل بین المسلمین حتی تقبل شهادته لهم و علیهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف ... الخ» الوسائل ۱۸: ۲۸۸، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، الحدیث الأول. (*)

الشهویه بالنسبه إلی غیر الحلیله، مثل: ما دل علی المنع عن النظر، لأنه سهم من سهام إبلیس (۱) و المنع عن الخلوه بالأجنبیه، لأن ثالثهما الشیطان (۲) و کراهه جلوس الرجـل فی مکان المرأه حتی یبرد المکان (۳) و برجحان التستر عن نساء أهل الذمه، لأنهن یصفن لأزواجهن (۴) و التسـتر عن الصـبی الممیز الـذی یصف مـا یری (۵) و النهی فی الکتـاب العزیز عن أن یخضـعن بـالقول فیطمع الذی فی قلبه مرض (۶) و عن أن یضربن بأرجلهن لیعلم ما یخفین من زینتهن (۷).

*

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۴: ۱۳۸، الباب ۱۰۴ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث ۱ و ۵.

(۲) الوسائل ۱۳: ۲۸۱، الباب ۳۱ من أبواب أحكام الإجاره.

(۳) الوسائل ۱۴: ۱۸۵، الباب ۱۴۵ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه.

(۴) الوسائل ۱۴: ۱۳۳، الباب ۹۸ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث الأول.

(۵) الوسائل ۱۴: ۱۷۲، الباب ۱۳۰ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث ۲.

(۶) فی قوله تعالی: * (یا نساء النبی لستن کأحد من النساء إن اتقیتن فلا تخضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبه مرض و قلن قولا معروفا) * الأحزاب: ۳۲.

(۷) فی قوله تعالی: * (... و لا یضربن بأرجلهن لیعلم ما یخفین من زینتهن ...) * النور: ۳۱. (*)

******ص ۱۸۰******

إلی غیر ذلک من المحرمات و المکروهات التی یعلم منها حرمه ذکر المرأه المعینه المحترمه (۱) بما یهیج الشهوه علیها، خصوصا ذات البعل التی لم یرض الشارع بتعریضها للنکاح بقول: «رب راغب فیک». نعم، لو قیل بعدم حرمه التشبیب بالمخطوبه قبل العقد - بل مطلق من یراد تزویجها - لم یکن بعیدا، لعدم جریان أکثر ما ذکر فیها و المسأله غیر صافیه عن الاشتباه و الإشکال. ثم إن المحکی عن المبسوط و جماعه (۲) : جواز التشبیب بالحلیله، بزیاده الکراهه عن المبسوط (۳) و ظاهر الکل جواز التشبیب بالمرأه المبهمه، بأن یتخیل امرأه و یتشبب بها و أما المعروفه عند القائل دون السامع - سواء علم السامع إجمالا بقصد معینه أم لا - ففیه إشکال و فی جامع المقاصد - کما عن الحواشی (۴) - الحرمه فی الصوره الأولی (۵) و فیه إشکال، من جهه اختلاف الوجوه المتقدمه للتحریم و کذا إذا

لم یکن هنا سامع. *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ش» و ظاهر «خ» و فی سائر النسخ: المحرمه.

(۲) مثل المحقق فی ظاهر الشرائع ۴: ۱۲۸ و الشهید فی ظاهر الدروس ۳: ۱۶۳ و المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۲۸.

(۳) المبسوط ۸: ۲۲۸.

(۴) نقله السید العاملی فی مفتاح الکرامه (۴: ۶۹) عن حواشی الشهید قدس سره.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۲۸. (*)

******ص ۱۸۱******

و أما اعتبار الإیمان، فاختاره فی القواعد و التذکره (۱) و تبعه بعض الأساطین (۲) لعدم احترام غیر المؤمنه و فی جامع المقاصد - کما عن غیره - حرمه التشبیب بنساء أهل الخلاف و أهل الذمه، لفحوی حرمه النظر إلیهن (۳) و نقض بحرمه النظر إلی نساء أهل الحرب، مع أ نه صرح بجواز التشبیب بهن و المسأله مشکله، من جهه الاشتباه فی مدرک أصل الحکم و کیف کان، فإذا شک المستمع فی تحقق شروط الحرمه لم یحرم علیه الاستماع، کما صرح به فی جامع المقاصد (۴) و أما التشبیب بالغلام، فهو محرم علی کل حال - کما عن الشهیدین (۵) و المحقق الثانی (۶) و کاشف اللثام (۷) - ، لأنه فحش محض، فیشتمل علی الإغراء بالقبیح. *

***** (هامش) *****

(۱) القواعد ۱: ۱۲۱، التذکره ۱: ۵۸۲.

(۲) و هو کاشف الغطاء قدس سره فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : ۲۱.

(۳) جامع المقاصد ۴: ۲۸ و تستفاد من عباره الشهید فی الدروس حیث استثنی من حرمه التشبیب نساء أهل الحرب، انظر الدروس ۳: ۱۶۳ و أشار إلی ذلک فی مفتاح الکرامه ۴: ۶۸.

(۴) المصدر المتقدم.

(۵) الأول فی الدروس ۳: ۱۶۳ و الثانی فی المسالک (الطبعه الحجریه) ۲: ۳۲۳.

(۶) جامع المقاصد ۴: ۲۸.

(٧) كشف اللثام ٢:

.۳۷۳ (*)

******ص ۱۸۲******

و عن المفاتيح: أن فى إطلاق الحكم نظرا (۱) و الله العالم. *

***** (هامش) *****

(۱) مفاتيح الشرائع ۲: ۲۰. (*)

******ص ۱۸۳******

المسأله الرابعه

المسأله الرابعه:

تصوير صور ذوات الأرواح حرام - إذا كانت الصوره مجسمه - بلا خلاف فتوى و نصا و كذا مع عدم التجسم (۱)، وفاقا لظاهر النهايه (۲) و صريح السرائر (۳) و المحكى عن حواشى الشهيد (۴) و الميسيه (۵) و المسالك (۶) و إيضاح النافع (۷) و الكفايه (۸) و مجمع البرهان (۹) و غيرهم (۱۰)، للروايات المستفيضه: *

***** (هامش) *****

(۱) ظاهر «ف» : التجسيم.

(۲) النهايه: ۳۶۳.

(۳) السرائر ۲: ۲۱۵.

(۴) لا يوجد لدينا و حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ۴۸.

(۵) لا يوجد لدينا و حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ۴۸.

(۶) المسالك ۳: ۱۲۶.

(۷) لا يوجد لدينا و حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ۴۸.

(۸) كفايه الأحكام:

.۸۵

(۹) مجمع الفائده ۸: ۵۵.

(۱۰) مثل القاضی فی المهذب ۱: ۳۴۴. (*)

مثل قوله علیه السلام : «نهی أن ینقش شیء من الحیوان علی الخاتم» (۱) و قوله علیه السلام : «نهی عن تزویق البیوت، قلت: و ما تزویق البیوت؟ قال: تصاویر التماثیل» (۲) و المتقدم عن تحف العقول: «و صنعه صنوف التصاویر ما لم یکن مثال الروحانی» (۳) و قوله علیه السلام فی عده أخبار: «من صور صوره کلفه الله یوم القیامه أن ینفخ فیها و لیس بنافخ» (۴) و قد یستظهر اختصاصها بالمجسمه، من حیث إن نفخ الروح لا یکون إلا فی الجسم و إراده تجسیم (۵) النقش مقدمه للنفخ ثم النفخ فیه خلاف الظاهر و فیه: أن النفخ یمکن تصوره فی النقش بملاحظه محله، بل بدونها

- كما فى أمر الإمام عليه السلام الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فى مجلس الخليفه (۶) - أو بملاحظه لون النقش الذى هو فى الحقيقه أجزاء *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۲۲۱، الباب ۹۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۶.

(۲) الوسائل ۳: ۵۶۰، الباب ۳ من أبواب المساكن، الحديث الأول.

(۳) تقدم فى أول الكتاب.

(۴) الوسائل ۱۲: ۲۲۰، الباب ۹۴ من أبواب ما يكتسب به، الأحايث ۶ - ۹.

(۵) فى بعض النسخ: تجسم.

(۶) أمالى الصدوق ۱: ۱۲۷، المجلس ۲۹، الحديث ۱۹ و عيون أخبار الرضا عليه السلام ۱: ۹۶، الباب ۸، الحديث الأول. (*)

لطيفه من الصبغ و الحاصل، أن مثل هذا لا يعد قرينه - عرفا - على تخصيص الصوره (۱) بالمجسم (۲) و أظهر من الكل، صحيحه ابن مسلم:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر؟ قال: لا بأس ما لم يكن شيئا (۳) من الحيوان» (۴)، فإن ذكر الشمس و القمر قرينه على إراده مجرد النقش و مثل قوله عليه السلام : «من جدد قبرا أو مثل مثالا فقد خرج عن الإسلام» (۵). فإن «المثال» و «التصوير» مترادفان - على ما حكاه كاشف اللثام عن أهل اللغه (۶) -. مع أن الشائع من التصوير و المطلوب منه، هى الصور المنقوشه على أشكال الرجال و النساء و الطيور و السباع، دون الأجسام المصنوعه على تلك الأشكال و يؤيده أن الظاهر أن الحكمه فى التحريم هى حرمه التشبه بالخالق فى إبداع الحيوانات و أعضائها على الأشكال المطبوعه، التى يعجز البشر عن نقشها على ما هى عليه، فضلا عن اختراعها و لذا منع *

***** (هامش) *****

(۱) فى «ع»، «ص»

: الصور.

(۲) فی «ف» : بالجسم.

(۳) کذا فی «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: شیء.

(۴) الوسائل ۱۲: ۲۲۰، الباب ۹۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳.

(۵) الوسائل ۲: ۸۶۸، الباب ۴۳ من أبواب الدفن، الحدیث الأول.

(۶) کشف اللثام ۱: ۱۹۹. (*)

*****ص ۱۸۶*****

بعض الأساطین عن تمکین غیر المکلف من ذلک (۱) و من المعلوم أن الماده لا دخل لها فی هذه الاختراعات العجیبه، فالتشبه إنما یحصل بالنقش و التشکیل، لا غیر و من هنا یمکن استظهار اختصاص الحکم بذوات الأرواح، فإن صور غیرها کثیرا ما تحصل بفعل الإنسان للدواعی الاخر غیر قصد التصویر و لا یحصل به تشبه بحضره المبدع - تعالی عن التشبیه (۲) - بل کل ما یصنعه الإنسان من التصرف فی الأجسام فیقع (۳) علی شکل واحد من مخلوقات الله تعالی و لذا قال کاشف اللثام - علی ما حکی عنه فی مسأله کراهه الصلاه فی الثوب المشتمل علی التماثیل - : إنه لو عمت الکراهه لتماثیل ذی الروح و غیرها کرهت الثیاب ذوات الأعلام، لشبه الأعلام بالأخشاب و القصبات و نحوها و الثیاب المحشوه، لشبه طرائقها المخیطه بها، بل الثیاب قاطبه، لشبه خیوطها بالأخشاب و نحوها (۴)، انتهی و إن کان ما ذکره لا یخلو عن نظر کما سیجئ. هذا و لکن العمده فی اختصاص الحکم بذوات الأرواح أصاله الإباحه، مضافا إلی ما دل علی الرخصه، مثل صحیحه ابن مسلم *

***** (هامش) *****

(۱) و هو کاشف الغطاء فی شرحه علی القواعد:

.۱۲

(۲) کذا فی النسخ و فی مصححه «ن» : الشبیه.

(۳) فی مصححه «ن» : یقع.

(۴) کشف اللثام ۱: ۱۹۴. (*)

*****ص ۱۸۷*****

- السابقه (۱) - و روایه التحف - المتقدمه -

و مـا ورد فى تفسـير قوله تعـالى: * (يعملون له ما يشاء من محاريب و تماثيل) * (٢) من قوله عليه السـلام : «و الله ما هى تماثيل الرجال و النساء و لكنها تماثيل (٣) الشجر و شبهه» (۴) و الظاهر، شمولها للمجسم (۵) و غيره، فبها يقيد بعض ما مر من الإطلاق. خلافا لظاهر جماعه، حيث إنهم بين من يحكى عنه تعميمه الحكم لغير ذى الروح و لو لم يكن مجسـما (۶)، لبعض الإطلاقات - اللازم تقييدها بما تقدم - مثل قوله عليه السـلام : «نهى عن تزويق البيوت» (٧) و قوله عليه السلام : «من مثل مثالا ... الخ» (٨) و بين من عبر بالتماثيل المجسـمه (٩)، بنـاء على شـمول «التمثـال» لغير الحيوان - كما هو كـذلك - فخص الحكم بالمجسم، لأن المتيقن من المقيدات *

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فى الصفحه ۱۸۵.

(۲) سبأ: ۱۳.

(۳) لم ترد «تماثيل» فى المصادر الحديثيه.

(۴) الوسائل ۱۲: ۲۲۰، الباب ۹۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(۵) كذا فى «ش» و فى سائر النسخ: للجسم.

(۶) يستفاد التعميم من إطلاق كلام الحلبى فى الكافى: ۲۸۱ و ابن البراج فى المهذب ۱: ۳۴۴.

(۷) تقدم فى الصفحه: ۱۸۴.

(۸) تقدم فى الصفحه: ۱۸۵.

(۹) مثل المفيد فى المقنعه: ۵۸۷ و الشيخ فى النهايه: ۳۶۳. (*)

للإطلاقـات و الظـاهر منهـا - بحكـم غلبـه الاسـتعمال و الوجـود - : النقـوش لا ـ غير و فيه: أن هـذا الظهـور لـو اعتـبر لسـقط (۱) الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمه المجسم، فتعين حملها (۲) على الكراهه، دون التخصيص بالمجسمه و بالجمله، «التمثال» فى الإطلاقات المانعه - مثل قوله: «من مثل مثالا» - إن كان ظاهرا فى شمول الحكم للمجسم،

كـان كـذلك فى الأدله المرخصه لمـا عـدا الحيوان، كروايه تحف العقول و صـحيحه ابن مسـلم (٣) و مـا فى تفسـير الآيه (۴). فدعوى ظهور الإطلاقات المانعه فى العموم و اختصاص المقيدات المجوزه بالنقوش تحكم. ثم إنه لو عممنا الحكم لغير الحيوان مطلقـا أو مع التجسم، فالظـاهر أن المراد به مـا كـان مخلوقا لله سـبحانه على هيئه خاصه معجبه للناظر، على وجه تميل النفس إلى مشاهده صورتها المجرده عن الماده أو معها، فمثل تمثال السـيف و الرمح و القصور و الأبنيه و السـفن مما هو مصـنوع للعباد - و إن كانت فى هيئه حسنه معجبه - خارج و كذا مثل تمثال القصبات و الأخشاب و الجبال و الشطوط مما خلق (۵) الله لا على هيئه معجبه للناظر

***** (هامش) *****

(۱) فى «ف» : سقط.

(۲) فى هامش «ف» زياده: عند هذا القائل.

(۳) راجع الصفحه: ۱۸۵.

(۴) تقدم فى الصفحه السابقه.

(۵) فى «ش» : خلقه الله. (*)

- بحيث تميل النفس إلى مشاهـدتها و لو بالصور الحاكيه لها - ، لعـدم شـمول الأدله لـذلك كله. هـذا كله مع قصـد الحكايه و التمثيـل، فلو دعت الحـاجه إلى عمـل شـيء يكون شبيها بشـئ من خلق الله - و لو كان حيوانا - من غير قصـد الحكايه، فلا بأس قطعـا و منه يظهر النظر فى مـا تقـدم عن كاشف اللثام (۱). ثـم إن المرجـع فى «الصوره» إلى العرف، فلاـ يقـدح فى الحرمه نقص بعض الأعضـاء و ليس فى مـا ورد من رجحان تغيير الصوره بقلع عينها أو كسـر رأسـها (۲) دلاـله على جواز تصوير الناقص و لو صور بعض أجزاء الحيوان ففى حرمته نظر، بل منع و عليه، فلو صور نصف الحيوان من

رأسه إلى وسطه، فإن قدر الباقی موجودا - بأن فرضه إنسانا جالسا لا یتبین ما دون وسطه - حرم و إن قصد النصف لا غیر لم یحرم إلا مع صدق الحیوان علی هذا النصف و لو بدا له فی إتمامه حرم الإتمام، لصدق التصویر بإکمال الصوره، لأنه إیجاد لها و لو اشتغل بتصویر حیوان فعل حراما، حتی لو بدا له فی إتمامه و هل یکون ما فعل حراما من حیث التصویر، أو لا یحرم إلا من حیث التجری؟ وجهان: من أ نه لم یقع إلا بعض مقدمات الحرام بقصد تحققه، *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحه: ۱۸۶.

(۲) الوسائل ۳: ۴۶۲، الباب ۳۲ من أبواب مکان المصلی. (*)

و من أن معنی حرمه الفعل عرفا لیس إلا حرمه الاشتغال به عمدا، فلا تراعی الحرمه بإتمام العمل و الفرق بین فعل الواجب - المتوقف استحقاق الثواب علی إتمامه - و بین الحرام، هو قضاء العرف، فتأمل. بقی الکلام فی جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه. فالمحکی عن شرح الإرشاد - للمحقق الأردبیلی - أن المستفاد من الأخبار الصحیحه و أقوال الأصحاب: عدم حرمه إبقاء الصور، انتهی و قرره الحاکی علی هذه الاستفاده

(۱) و ممن اعترف بعدم الدلیل علی الحرمه، المحقق الثانی - فی جامع المقاصد - مفرعا علی ذلک جواز بیع الصور المعموله و عدم لحوقها بآلات اللهو و القمار و أوانی النقدین

(۲) و صرح فی حاشیه الإرشاد بجواز النظر إلیها

(۳). لکن ظاهر کلام بعض القدماء حرمه بیع التماثیل و ابتیاعها. ففی المقنعه - بعد أن ذکر فی ما یحرم الاکتساب به الخمر و صناعتها و بیعها - قال: و عمل الأصنام و الصلبان

و التماثيل المجسمه *

***** (هامش) *****

(۱) حكاه فی مفتاح الكرامه (۴: ۴۹) عن مجمع الفائده فی باب لباس المصلی و الموجود فيه قوله: «و يفهم من الأخبار الصحيحه عدم تحريم إبقاء الصوره» من دون نسبه إلی الأصحاب، انظر مجمع الفائده ۲: ۹۳.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۱۶.

(۳) حاشيه الإرشاد:

۲۰۶. (*)

و الشطرنج و النرد و ما أشبه ذلک - حرام و بيعه و ابتياعه حرام (۱)، انتهی و فی النهايه: و عمل الأصنام و الصلبان و التماثيل المجسمه و الصور و الشطرنج و النرد و سائر أنواع القمار - حتی لعب الصبيان بالجوز - و التجاره فيها و التصرف فيها و التكسب بها محظور (۲)، انتهی و نحوها ظاهر السرائر (۳) و يمكن أن يستدل للحرمه - مضافا إلی أن الظاهر من تحريم عمل الشیء مبغوضيه وجود المعمول ابتداء و استدامه - بما تقدم فی صحيحه ابن مسلم من قوله عليه السلام : «لا بأس ما لم يكن حيوانا» (۴)، بناء علی أن الظاهر من سؤال الراوی عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها العام البلوی و هو «الاقتناء» و أما نفس الإيجاد فهو عمل مختص بالنقاش، ألا ترى أ نه لو سئل عن الخمر فأجاب بالحرمه، أو عن العصير فأجاب بالإباحه، انصرف الذهن إلی شربهما، دون صنعتهما، بل ما نحن فيه أولی بالانصراف، لأن صنعه العصير و الخمر يقع من كل أحد، بخلاف صنعه التماثيل و بما (۵) تقدم من الحصر فی قوله عليه السلام - فی روايه تحف العقول - : *

***** (هامش) *****

(۱) المقنعه: ۵۸۷.

(۲) النهايه: ۳۶۳.

(۳) السرائر ۲: ۲۱۵.

(۴) تقدمت فی الصفحه: ۱۸۵، بلفظ «لا بأس ما لم يكن شيئا

من الحيوان».

(۵) عطف على قوله: و يمكن أن يستدل للحرمه. (*)

******ص ۱۹۲******

«إنما حرم الله الصناعه التى يجئ منها الفساد محضا و لا يكون منه و فيه شىء من وجوه الصلاح [إلى قوله عليه السلام : يحرم جميع التقلب فيه»] (۱)، فإن ظاهره أن كل ما يحرم صنعته - و منها (۲) التصاوير - يجئ منها (۳) الفساد محضا، فيحرم جميع التقلب فيه بمقتضى ما ذكر فى الروايه بعد هذه الفقره و بالنبوى: «لا ـ تدع صوره إلا محوتها و لا كلبا إلا قتلته» (۴)، بناء على إراده الكلب الهراش المؤذى، الذى يحرم اقتناؤه و ما عن قرب الإسناد بسنده عن على بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها؟ قال: لا» (۵) و بما ورد فى إنكار أن المعمول لسليمان على نبينا و آله و عليه السلام هى تماثيل الرجال و النساء (۶)، فإن الإنكار إنما يرجع إلى مشيئه (۷) سليمان للمعمول *

***** (هامش) *****

(۱) لم يرد ما بين المعقوفتين فى «ش» و فى «ن» عليه علامه (ز) أى زائد و وردت فى نسخه «ف» فى الهامش.

(۲) و (۳) كذا فى النسخ - فى الموضعين - و المناسب: منه.

(۴) الوسائل ۳: ۵۶۲، الباب ۳ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ۸ و فيه: قال أمير المؤمنين عليه السلام : بعثنى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم إلى المدينه، فقال: لا تدع صوره إلا محوتها و لا قبرا إلا سويته و لا كلبا إلا قتلته.

(۵) قرب الإسناد:

۲۶۵، الحديث ۱۱۶۵ و الوسائل ۱۲: ۲۲۱، الباب ۹۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۰.

(۶) الوسائل ۳: ۵۶۱،

الباب ۳ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ۴، ۶.

(۷) فی «ف» : إلی أن مشیه. (*)

******ص ۱۹۳******

- کما هو ظاهر الآیه (۱) - دون أصل العمل، فدل علی کون مشیئه وجود التمثال من المنکرات التی لا تلیق بمنصب النبوه و بمفهوم صحیحه زراره عن أبی جعفر علیه السلام : «لا بأس بأن یکون التماثیل فی البیوت إذا غیرت رؤوسها و ترک ما سوی ذلک» (۲) و روایه المثنی عن أبی عبد الله علیه السلام : «أن علیا علیه السلام یکره (۳) الصور فی البیوت» (۴) بضمیمه ما ورد فی روایه اخری - مرویه فی باب الربا: «أن علیا علیه السلام لم یکن یکره الحلال» (۵) و روایه الحلبی - المحکیه عن مکارم الأخلاق - عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «اهدیت إلی طنفسه من الشام فیها تماثیل طائر، فأمرت به فغیر رأسه فجعل کهیئه الشجر» (۶). هذا و فی الجمیع نظر: أما الأول، فلأن الممنوع هو إیجاد الصوره و لیس وجودها مبغوضا حتی یجب رفعه. *

***** (هامش) *****

(۱) سبأ: ۱۳.

(۲) الوسائل ۳: ۵۶۴، الباب ۴ من أبواب أحکام المساکن، الحدیث ۳.

(۳) فی المصدر: کره.

(۴) الوسائل ۳: ۵۶۱، الباب ۳ من أبواب أحکام المساکن، الحدیث ۳.

(۵) الوسائل ۱۲: ۴۴۷، الباب ۱۵ من أبواب الربا، ذیل الحدیث الأول و لفظه هکذا: «و لم یکن علی علیه السلام یکره الحلال».

(۶) مکارم الأخلاق: ۱۳۲ و الوسائل ۳: ۵۶۵، الباب ۴ من أبواب أحکام المساکن، الحدیث ۷. (*)

******ص ۱۹۴******

نعم، قد یفهم الملازمه من سیاق الدلیل أو من خارج، کما أن حرمه إیجاد النجاسه فی المسجد یستلزم مبغوضیه وجودها فیه، المستلزم لوجوب رفعها و أما الروایات، فالصحیحه الأولی (۱) غیر

ظاهره فی السؤال عن الاقتناء، لأن عمل الصور مما هو مرکوز فی الأذهان، حتی أن السؤال عن حکم اقتنائها بعد معرفه حرمه عملها، إذ لا یحتمل حرمه اقتناء ما لا یحرم عمله و أما الحصر فی روایه تحف العقول، فهو - بقرینه الفقره السابقه منها، الوارده فی تقسیم الصناعات إلی ما یترتب علیه الحلال و الحرام و ما لا یترتب علیه إلا الحرام - إضافی بالنسبه إلی هذین القسمین، یعنی لم یحرم من القسمین إلا ما ینحصر فائدته فی الحرام و لا یترتب علیه إلا الفساد. نعم، یمکن أن یقال: إن الحصر وارد فی مساق التعلیل و إعطاء الضابطه للفرق بین الصنائع، لا لبیان حرمه خصوص القسم المذکور و أما النبوی، فسیاقه ظاهر فی الکراهه، کما یدل علیه عموم الأمر بقتل الکلاب و قوله علیه السلام فی بعض هذه الروایات: «و لا قبرا إلا سویته» (۲). *

***** (هامش) *****

(۱) أی: صحیحه محمد بن مسلم، المتقدمه فی الصفحه: ۱۸۵.

(۲) هذا شطر من الحدیث النبوی المتقدم - کما فی المصادر الحدیثیه - و قد أورده المؤلف قدس سره سابقا بدون هذه الفقره و ظاهر عبارته هنا أنه شطر من حدیث آخر و یحتمل - بعیدا - وقوع التحریف فی العباره، بأن یکون الصحیح: " فی

و أما روایه علی بن جعفر، فلا تدل إلا علی کراهه اللعب بالصوره و لا نمنعها، بل و لا الحرمه إذا کان اللعب علی وجه اللهو و أما ما فی تفسیر الآیه، فظاهره رجوع الإنکار إلی مشیئه سلیمان علی نبینا و آله و علیه السلام لعملهم، بمعنی إذنه فیه، أو إلی تقریره لهم فی العمل و أما الصحیحه (۱)، فالبأس فیها محمول

على الكراهه لأجل الصلاه أو مطلقا، مع دلالته على جواز الاقتناء و عدم وجوب المحو و أما ما ورد من «أن عليا عليه السلام لم يكن يكره الحلال»، فمحمول على المباح المتساوى طرفاه، لأنه صلوات الله عليه كان يكره المكروه قطعا و أما روايه الحلبى، فلا دلاله لها على الوجوب أصلا و لو سلم الظهور فى الجميع، فهى معارضه بما هو أظهر و أكثر، مثل: صحيحه الحلبى عن أبى عبد الله عليه السلام : «ربما قمت اصلى و بين يدى الوساده فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا» (٢) و روايه على بن جعفر عن أخيه عليه السلام : «عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير أو سبع، أيصلى فيه؟ قال: لا بأس» (٣) و عنه، عن أخيه عليه السلام : «عن البيت فيه صوره سمكه أو طير *

***** (هامش) *****

= ذيل هذه الروايه بدل قوله: «بعض هذه الروايات».

(١) أى صحيحه زراره المتقدمه فى الصفحه: ١٩٣.

(٢) الوسائل ٣: ٤٦١، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلى، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ٣: ٤٦٣، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلى، الحديث ١٠، باختلاف يسير. (*)

يعبث به أهل البيت، هل يصلى فيه؟ قال: لا، حتى يقطع رأسه و يفسد» (١) و روايه أبى بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوساده و البساط يكون فيه التماثيل، قال: لا بأس به يكون فى البيت. قلت: التماثيل (٢) ؟ قال: كل شىء يوطأ فلا بأس به» (٣) و سياق السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله، كما لا يخفى و روايه اخرى لأبى بصير، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام : إنا نبسط عندنا الوسائد

فیها التماثیل و نفترشها (۴) ؟ قال: لا بأس منها بما یبسط و یفترش و یوطأ و إنما یکره منها ما نصب علی الحائط و علی السریر»
(۵) و عن قرب الإسناد، عن علی بن جعفر، عن أخیه علیه السلام ، قال: «سألته عن رجل کان فی بیته تماثیل أو فی ستر و لم یعلم بها و هو یصلی فی ذلک البیت، ثم علم، ما علیه؟ قال علیه السلام : لیس علیه *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۳: ۴۶۳، الباب ۳۲ من أبواب مکان المصلی، الحدیث ۱۲، مع اختلاف.

(۲) کذا فی «ف» و المصدر و فی سائر النسخ: ما التماثیل.

(۳) الوسائل ۳: ۵۶۴، الباب ۴ من أبواب أحکام المساکن، الحدیث ۲.

(۴) کذا فی «ف» و المصدر و فی «ن» و «خ» و «م» و «ع» و «ش» : نفرشها و فی «ص» : نفرشها، نفترشها (خ ل).

(۵) الوسائل ۱۲: ۲۲۰، الباب ۹۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴، مع اختلاف. (*)

فیما لم یعلم شیء، فإذا علم فلینزع الستر و لیکسر رؤوس التماثیل» (۱). فإن ظاهره: أن الأمر بالکسر، لأجل کون البیت مما یصلی فیه و لذلک لم یأمر علیه السلام بتغییر ما علی الستر و اکتفی بنزعه و منه یظهر أن ثبوت البأس فی صحیحه زراره - السابقه (۲) - مع عدم تغییر الرؤوس إنما هو لأجل الصلاه و کیف کان، فالمستفاد من جمیع ما ورد من الأخبار الکثیره فی کراهه الصلاه فی البیت الذی فیه التماثیل إلا (۳) إذا غیرت، أو کانت بعین واحده، أو القی علیها ثوب (۴) جواز اتخاذها و عمومها یشمل المجسمه و غیرها و یؤید الکراهه: الجمع بین اقتناء

الصور و التماثیل فی البیت و اقتناء الکلب و الإناء المجتمع فیه البول فی الأخبار الکثیره: مثل ما روی عنهم علیهم السلام - مستفیضا - عن جبرئیل علی نبینا و آله و علیه السلام : «أنا لا ندخل بیتا فیه صوره إنسان و لا بیتا یبال فیه و لا بیتا فیه کلب» (۵). *

***** (هامش) *****

(۱) قرب الإسناد:

۱۸۶، الحدیث ۶۹۲ و الوسائل ۳: ۳۲۱، الباب ۴۵ من أبواب لباس المصلی، الحدیث ۲۰.

(۲) تقدمت فی الصفحه: ۱۹۳.

(۳) «إلا» من «ش» و مصححه «ن».

(۴) انظر الوسائل ۳: ۳۱۷، الباب ۴۵ من أبواب لباس المصلی و ۴۶۱، الباب ۳۲ من أبواب مکان المصلی.

(۵) الوسائل ۳: ۴۶۵، الباب ۳۳ من أبواب مکان المصلی، الحدیث ۳. (*)

و فی بعض الأخبار إضافه الجنب إلیها (۱) و الله العالم بأحکامه.

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۳: ۴۶۵، الباب ۳۳ من أبواب مکان المصلی، الحدیث ۶. (*)

المسأله الخامسه

المسأله الخامسه:

التطفیف حرام، ذکره فی القواعد فی المکاسب (۱) و لعله استطراد، أو المراد اتخاذه کسبا، بأن ینصب نفسه کیالا أو و زانا، فیطفف للبائع و کیف کان، فلا إشکال فی حرمته و یدل علیه (۲) الأدله الأربعه. ثم إن البخس فی العد و الذرع یلحق به حکما و إن خرج عن موضوعه و لو وازن الربوی بجنسه فطفف فی أحدهما: فإن جرت المعاوضه علی الوزن المعلوم الکلی، فیدفع الموزون علی أنه بذلک الوزن، اشتغلت ذمته بما نقص و إن جرت علی الموزون المعین باعتقاد المشتری أنه بذلک الوزن، فسدت المعاوضه فی الجمیع، للزوم الربا و لو جرت علیه علی أنه بذلک الوزن، بجعل (۳) ذلک عنوانا للعوض *

***** (هامش) *****

(١) القواعد ١: ١٢١.

(٢) كذا و

المناسب: عليها.

(۳) كذا فى «ف» و «ش» و فى غيرهما: يجعل. (*)

******ص ۲۰۰******

فحصل الاختلاف بين العنوان و المشار إليه، لم يبعد الصحه و يمكن ابتناؤه على أن لاشتراط المقدار مع تخلفه قسطا من العوض أم لا؟ فعلى الأول يصح، دون الثانى.

******ص ۲۰۱******

المسأله السادسه

المسأله السادسه:

التنجيم حرام و هو - كما فى جامع المقاصد (۱) - الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكيه و الإتصالات الكوكبيه و توضيح المطلب يتوقف على الكلام فى مقامات: الأول: الظاهر أنه لا- يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيه المبتنيه على سير الكواكب - كالخسوف الناشئ عن حيلوله الأرض بين النيرين و الكسوف الناشئ عن حيلوله القمر أو غيره - بل يجوز الإخبار بذلك، إما جزما إذا استند إلى ما يعتقده برهانا، أو ظنا إذا استند إلى الأمارات و قد اعترف بذلك جمله ممن أنكر التنجيم، منهم السيد المرتضى و الشيخ أبو الفتح الكراجكى فيما حكى عنهما [حيث حكى عنهما] (۲) *

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۴: ۳۱.

(۲) لم يرد فى «ش» و «م». (*)

******ص ۲۰۲******

- فى رد الاستدلال على إصابتهم فى الأحكام بإصابتهم فى الأوضاع - ما حاصله: إن الكسوفات و اقتران الكواكب و انفصالها من باب الحساب و سير الكواكب و له أصول صحيحه و قواعد سديده و ليس كذلك ما يدعونه من تأثير الكواكب فى الخير و الشر و النفع و الضرر و لو لم يكن الفرق بين الأمرين (۱) إلا الإصابه الدائمه المتصله فى الكسوفات و ما يجرى مجراها، فلا يكاد يبين (۲) فيها خطأ و أن الخطأ الدائم المعهود إنما هو فى الأحكام (۳) حتى أن الصواب فيها عزيز و ما يتفق فيها من الإصابه قد يتفق من

المخمن أكثر منه [فحمل (۴) أحـد الأمرين على الآخر بهت و قله دين] (۵) انتهى المحكى (۶) من كلام السيد رحمه الله (۷) و قد أشار إلى جواز ذلك فى جامع المقاصد (۸) مؤيدا ذلك بما ورد *

***** (هامش) *****

(۱) عباره «بين الأمرين» ساقطه من «ن»، «ف» و «م».

(۲) فى النسخ: تبين و فى «خ» : يتبين و الصواب ما أثبتناه من المصدر.

(۳) فى «خ» و مصححه «ع» و المصدر: الأحكام الباقيه.

(۴) هذا جواب «لو» فى قوله: «و لو لم يكن ... الخ» (شرح الشهيدى).

(۵) لـم يرد مـا بيـن المعقوفتين فى «ف»، «ن»، «م» و فى «ع»، «خ»، «ص» : « ... قلـه ديـن و حيـاء» و مـا أثبتنـاه مـن «خ»، «ش» و المصدر.

(۶) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ۸۰.

(۷) رسائل الشريف المرتضى (المجموعه الثانيه) : ۳۱۱ و انظر كنز الفوائد ۲: ۲۳۵ (نصوص مفقوده من نسخه الكتاب).

(۸) جامع المقاصد ۴: ۳۲. (*)

من كراهه السـفر و التزويج (۱) فى برج العقرب (۲). لكن ما ذكره السـيد رحمه الله من الإصابه الـدائمه فى الإخبار عن الأوضاع محـل نظر، لأـن خطأهم فى الحساب فى غايه الكثره و لـذلك لا يجوز الاعتماد فى ذلك على عـدولهم، فضـلا عن فساقهم، لأن حسابهم مبتنيه (۳) على امور نظريه مبتنيه على نظريات اخر، إلا فيما هو كالبـديهى - مثل إخبارهم بكون القمر فى هـذا اليوم فى برج العقرب و انتقال الشمس من (۴) برج إلى برج فى هذا اليوم - و إن كان يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع إلى تفاوت يسـير و يمكن الاعتماد فى مثل ذلك على شهاده عدلين منهم، إذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين أو

نحوه. الثانی: یجوز الإخبار بحدوث (۵) الأحکام عند (۶) الاتصالات و الحرکات المذکوره - بأن یحکم به وجود کذا فی المستقبل عند الوضع (۷) المعین من *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و الصواب: و التزویج و القمر فی العقرب، کما فی جامع المقاصد و لفظ الروایات.

(۲) انظر الوسائل ۱۴: ۸۰، الباب ۵۴ من أبواب مقدمات النکاح و آدابه و ۸: ۲۶۶، الباب ۱۱ من أبواب آداب السفر.

(۳) کذا فی النسخ و فی مصححه «ن» : مبتن و لعل الأصح: حساباتهم مبتنیه.

(۴) کذا فی «ف» و «ش» و فی غیرهما: عن.

(۵) فی نسخه بدل «ع»، «ف»، «ن» : بترتیب.

(۶) فی «م»، «ع»، «ص» : عن الاتصالات و فی «خ» : من الاتصالات.

(۷) فی نسخه بدل «ش» : مستندا إلی الوضع. (*)

القرب و البعد و المقابله و الاقتران بین الکوکبین - إذا کان علی وجه الظن المستند إلی تجربه محصله أو منقوله فی وقوع تلک الحاثه بإراده الله عند الوضع الخاص، من دون اعتقاد ربط بینهما أصلا. بل الظاهر حینئذ جواز الإخبار علی وجه القطع إذا استند إلی تجربه قطعیه، إذ لا حرج علی من حکم قطعا بالمطر فی هذه اللیله، نظرا إلی ما جربه من نزول کلبه من (۱) السطح إلی داخل البیت - مثلا - کما حکی: أنه اتفق ذلک لمروج هذا العلم، بل محییه «نصیر المله و الدین» حیث نزل فی بعض أسفاره علی طحان، له طاحونه خارج البلد، فلما دخل منزله صعد السطح لحراره الهواء، فقال له صاحب المنزل: انزل و نم فی البیت تحفظا من المطر، فنظر المحقق إلی الأوضاع الفلکیه، فلم یر شیئا فیما هو مظنه للتأثیر فی المطر،

فقـال صـاحب المنزل: إن لی کلبا ینزل فی کل لیله یحس المطر فیها إلی البیت، فلم یقبل منه المحقق ذلک و بات فوق السـطح، فجـاءه المطر فی اللیـل و تعجب المحقق (۲). ثم إن ما سـیجئ فی عـدم جواز تصـدیق المنجم یراد به غیر هـذا، أو ینصـرف إلی غیره، لما عرفت من معنی التنجیم. الثالث: الإخبار عن الحادثات و الحکم بها مستندا إلی تأثیر الاتصالات *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ف» و فی غیره: عن.

(۲) وردت القضیه فی قصص العلماء: ۳۷۴ – ۳۷۵، فراجع. (*)

المـذکوره فیهـا بالاسـتقلال أو بالمـدخلیه و هو المصـطلح علیه بـالتنجیم. فظاهر الفتاوی و النصوص حرمته مؤکـده، فقـد أرسـل المحقق – فی المعتبر – عن النبی صَـلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَـلَّم أنه «من صدق منجما أو کاهنا فقد کفر بما انزل علی محمد صَـلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَـلَّم» (۱) و هو یدل علی حرمه حکم المنجم بأبلغ وجه و فی روایه نصـر بن قابوس، عن الصادق علیه السـلام : «أن المنجم ملعـون و الکـاهن ملعـون و السـاحر ملعون» (۲) و فی نهـج البلاـغه: أنه صـلوات الله علیه لمـا أراد المسـیر إلی بعض أسـفاره، فقـال له بعض أصـحابه: إن سـرت فی هـذا الـوقت خشـیت أن لاـ تظفر بمرادک – من طریق علم النجوم – ، فقـال علیه السلام له: «أتزعم أنک تهدی إلی الساعه التی من سار فیها انصرف عنه السوء؟ و تخوف الساعه التی من سار فیها حاق به الضر، فمن صدقک بهذا (۳)، فقد کذب القرآن و اسـتغنی عن الاستعانه بالله تعالی فی نیل المحبوب و دفع المکروه (۴) ... – إلی أن قال – :

أیها الناس إیاکم و تعلم النجوم إلا ما یهتدی به فی بر أو بحر، فإنها تدعو إلی الکهانه [والمنجم کالکاهن] (۵) و الکاهن (۶) *

***** (هامش) *****

(۱) المعتبر ۲: ۶۸۸.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۰۳، الباب ۲۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۷.

(۳) فی غیر «ف» : بهذا القول.

(۴) کذا فی «ص» و المصدر و فی سائر النسخ: المکروب.

(۵) أثبتناه من المصدر.

(۶) فی «ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ش» : فالکاهن. (*)

*****ص ۲۰۶*****

کالساحر و الساحر کالکافر و الکافر فی النار ... الخ» (۱) و قریب منه ما وقع (۲) بینه و بین منجم آخر نهاه عن المسیر أیضا، فقال علیه السلام له: «أتدری ما فی بطن هذه الدابه أذکر أم انثی؟ قال: إن حسبت علمت، قال علیه السلام : فمن صدقک بهذا القول فقد کذب بالقرآن (۳) * (إن الله عنده علم الساعه و ینزل الغیث و یعلم ما فی الأرحام ...) * الآیه، ما کان محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم یدعی ما ادعیت، أتزعم أنک تهدی إلی الساعه التی من سار فیها صرف عنه السوء و الساعه التی من سار فیها حاق به الضر، من صدقک [بهذا] (۴) استغنی [بقولک] (۵) عن الاستعانه بالله فی هذا الوجه و احوج إلی الرغبه إلیک فی دفع المکروه عنه» (۶) و فی روایه عبد الملک بن أعین - المرویه عن الفقیه - : «قلت لأبی عبد الله علیه السلام : إنی قد ابتلیت بهذا العلم (۷) فارید الحاجه، فإذا نظرت إلی الطالع و رأیت الطالع الشر جلست و لم أذهب فیها و إذا

***** (هامش) *****

(۱) نهج البلاغه: ۱۰۵، الخطبه ۷۹.

(۲) فی «خ»، «م»، «ع»، «ص»

: ما وقع بعينه و شطب فى «ن» على «بعينه».

(۳) فى «ش» زياده: قال الله.

(۴) أثبتنا «بهذا» من «ع» و هامش «ن»، «ص».

(۵) أثبتنا «بقولك» من هامش «ن».

(۶) الوسائل ۸: ۲۶۹، الباب ۱۴ من أبواب آداب السفر إلى الحج و غيره، الحديث ۴، مع اختلاف.

(۷) فى «ش» و المصدر: «بالنظر فى النجوم» بدل «بهذا العلم».

*****ص ۲۰۷*****

رأيت الطالع الخير ذهبت فى الحاجه. فقال لى: تقضى؟ قلت: نعم، قال: أحرق كتبك» (۱).

و فى روايه مفضل بن عمر (۲) - المرويه عن معانى الأخبار - فى قوله تعالى: * (وإذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات) * قال: «و أما الكلمات، فمنها ما ذكرناه و منها المعرفه بقدم بارئه و توحيده و تنزيهه عن الشبيه حتى نظر إلى الكواكب و القمر و الشمس و استدل بافول كل منها على حدوثه و بحدوثه على محدثه، ثم أعلمه (۳) أن الحكم بالنجوم خطأ» (۴). ثم إن مقتضى الاستفصال فى روايه عبد الملك - المتقدمه - بين القضاء بالنجوم بعد النظر و عدمه: أنه لا بأس بالنظر إذا لم يقض به بل اريد به مجرد التفؤل إن فهم الخير و التحذر بالصدقه إن فهم الشر، كما يدل عليه ما عن المحاسن، عن أبيه عن ابن أبى عمير، عن عمر بن اذينه (۵) عن سفيان بن عمر، قال: «كنت أنظر فى النجوم و أعرفها و أعرف الطالع فيدخلنى من ذلك شىء، فشكوت ذلك إلى

*

***** (هامش) *****

(۱) الفقيه ۲: ۲۶۷، الحديث ۲۴۰۲ و رواه فى الوسائل ۸: ۲۶۸، الباب ۱۴ من أبواب آداب السفر إلى الحج، الحديث الأول.

(۲) فى النسخ: «فضيل بن عمرو» و الصحيح ما أثبتناه، طبقا للمصدر.

(۳) كذا فى «ف» و فى

مصححه «ن» : «علم» و فی سائر النسخ: «أعلم» و فی المصدر: «علمه».

(۴) معانی الأخبار: ۱۲۷، باختلاف یسیر.

(۵) فی النسخ: «عمرو بن اذینه» و الصواب ما أثبتناه، كما فی كتب الأخبار و التراجم. (*)

أبی الحسن (۱) علیه السلام فقال: إذا وقع فی نفسک من ذلک (۲) شیء فتصدق علی أول مسکین، ثم امض، فإن الله تعالی یدفع عنک» (۳) و لو حکم بالنجوم علی جهه أن مقتضی الاتصال الفلانی و الحرکه الفلانیه الحادثه الواقعیه و إن کان الله یمحو ما یشاء و یثبت، لم یدخل أیضا فی الأخبار الناهیه، لأنها ظاهره فی الحکم علی سبیل البت، کما یظهر من قوله علیه السلام : «فمن صدقک بهذا فقد استغنی عن الاستعانه بالله فی دفع المکروه» (۴) بالصدقه و الدعاء و غیرهما من الأسباب، نظیر تأثیر نحوسه الأیام الوارده فی الروایات، ورد نحوستها بالصدقه (۵). إلا أن جوازه مبنی علی جواز اعتقاد الاقتضاء فی العلویات للحوادث السفلیه و سیجیء إنکار المشهور لذلک و إن کان یظهر ذلک من المحدث الکاشانی (۶) و لو أخبر بالحوادث بطریق جریان العاده علی وقوع الحادثه عند الحرکه الفلانیه من دون اقتضاء لها أصلا، فهو أسلم. *

***** (هامش) *****

(۱) فی المحاسن: أبی عبد الله علیه السلام.

(۲) كذا فی «ف» و فی سائر النسخ: عن ذلک و لم یرد فی المصدر.

(۳) المحاسن: ۳۴۹، الحدیث ۲۶ و الوسائل ۸: ۲۷۳، الباب ۱۵ من أبواب آداب السفر، الحدیث ۳.

(۴) تقدم فی الصفحه: ۲۰۵.

(۵) الوسائل ۸: ۲۷۲، الباب ۱۵ من أبواب آداب السفر.

(۶) یظهر ذلک مما أفاده فی بیان قول الصادق علیه السلام : «ما عظم الله بمثل البداء»، انظر الوافی، ۱: ۵۰۷ - ۵۰۸،

*****ص ۲۰۹*****

قال فی الدروس: و لو أخبر بأن الله تعالی یفعل کذا عند کذا لم یحرم و إن کره (۱)، انتهی. الرابع: اعتقاد ربط الحرکات الفلکیه بالکائنات و الربط یتصور علی وجوه: الأول: الاستقلال فی التأثیر بحیث یمتنع التخلف عنها، امتناع تخلف المعلول عن العله العقلیه و ظاهر کثیر من العبارات کون هذا کفرا. قال السید المرتضی رحمه الله - فیما حکی عنه - : و کیف یشتبه علی مسلم بطلان أحکام النجوم (۲) ؟ و قد أجمع المسلمون قدیما و حدیثا علی تکذیب المنجمین و الشهاده بفساد مذهبهم و بطلان أحکامهم و معلوم من دین الرسول ضروره تکذیب ما یدعیه المنجمون و الإزراء علیهم و التعجیز لهم و فی الروایات عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم [من ذلک] (۳) ما لا یحصی کثره و کذا عن علماء أهل بیته و خیار أصحابه و ما اشتهر بهذه الشهره فی دین الإسلام، کیف یفتی بخلافه منتسب إلی المله و مصل *

***** (هامش) *****

(۱) الدروس ۳: ۱۶۵.

(۲) کذا فی «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: التنجیم.

(۳) أثبتناه من المصدر. (*)

*****ص ۲۱۰*****

إلی القبله؟ (۱)، انتهی و قال العلامه فی المنتهی - بعد ما أفتی بتحریم التنجیم و تعلم النجوم مع اعتقاد أنها مؤثره، أو أن لها مدخلا فی التأثیر و النفع (۲) - قال: و بالجمله، کل من اعتقد ربط الحرکات النفسانیه و الطبیعیه بالحرکات الفلکیه و الاتصالات الکوکبیه کافر (۳)، انتهی و قال الشهید رحمه الله فی قواعده:

کل من اعتقد فی الکواکب أنها مدبره لهذا العالم و موجده له، فلا ریب أنه کافر (۴) و قال

فی جامع المقاصد:

و اعلم أن التنجیم مع اعتقاد أن للنجوم تأثیرا فی الموجودات السفلیه - و لو علی جهه المدخلیه - حرام و کذا تعلم النجوم علی هذا النحو، بل هذا الاعتقاد فی نفسه کفر، نعوذ بالله منه (۵)، انتهی و قال شیخنا البهائی: ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفلیه بالأجرام العلویه، إن زعموا أنها هی العله المؤثره فی تلک الحوادث بالاستقلال، أو أ نها شریکه فی التأثیر (۶)، فهذا لا یحل للمسلم اعتقاده، *

***** (هامش) *****

(۱) رسائل الشریف المرتضی (المجموعه الثانیه) : ۳۱۰.

(۲) فی المصدر: أو أن لها مدخلا فی التأثر بالنفع و الضرر.

(۳) المنتهی ۲: ۱۰۱۴.

(۴) القواعد و الفوائد ۲: ۳۵.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۳۲.

(۶) لم یرد «التأثیر» فی أصل النسخ، لکنه استدرک فی هامش بعضها. (*)

و علم النجوم المبتنی (۱) علی هذا کفر و علی هذا حمل ما ورد من التحذیر عن علم النجوم و النهی عن اعتقاد صحته (۲)، انتهی و قال فی البحار: لا نزاع بین الامه فی أن من اعتقد أن الکواکب هی المدبره لهذا العالم و هی الخالقه لما فیه من الحوادث و الخیرات و الشرور، فإنه یکون کافرا علی الإطلاق (۳)، انتهی و عنه فی موضع آخر: أن القول بأ نها عله فاعلیه بالإراده و الاختیار - و إن توقف تأثیرها علی شرائط اخر - کفر (۴)، انتهی. بل ظاهر الوسائل نسبه دعوی ضروره الدین علی بطلان التنجیم و القول بکفر معتقده إلی جمیع علمائنا، حیث قال: قد صرح علماؤنا بتحریم علم النجوم و العمل بها و بکفر من اعتقد تأثیرها أو مدخلیتها فی التأثیر و ذکروا أن بطلان ذلک من ضروریات الدین (۵)،

انتهی. بل یظهر من المحکی عن ابن أبی الحدید أن الحکم کذلک عند علماء العامه أیضا، حیث قال فی شرح نهج البلاغه: إن المعلوم ضروره من الدین إبطال حکم النجوم و تحریم الاعتقاد بها و النهی و الزجر عن تصدیق المنجمین و هذا معنی قول أمیر المؤمنین علیه السلام : «فمن صدقک *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف»، «ن»، «خ»، «م»، «ع» : المبنی.

(۲) الحدیقه الهلالیه: ۱۳۹.

(۳) البحار ۵۹: ۲۹۹ – ۳۰۰.

(۴) البحار ۵۸: ۳۰۸.

(۵) الوسائل ۱۲: ۱۰۱، فی هامش عنوان الباب ۲۴ من أبواب ما یکتسب به. (*)

******ص ۲۱۲******

بهذا فقد کذب القرآن و استغنی عن الاستعانه بالله» (۱)، انتهی. ثم لا فرق فی أکثر العبارات المذکوره بین رجوع الاعتقاد المذکور إلی إنکار الصانع جل ذکره – کما هو مذهب بعض المنجمین – و بین تعطیله تعالی عن التصرف فی الحوادث السفلیه بعد خلق الأجرام العلویه علی وجه تتحرک علی النحو المخصوص، سواء قیل بقدمها – کما هو مذهب بعض آخر – أم قیل بحدوثها و تفویض التدبیر إلیها – کما هو المحکی عن ثالث منهم – و بین أن لا یرجع إلی شیء من ذلک، بأن یعتقد أن حرکه الأفلاک تابعه لإراده الله، فهی مظاهر لإراده الخالق تعالی و مجبوله علی الحرکه علی طبق اختیار الصانع جل ذکره – کالآله – أو بزیاده أنها مختاره باختیار هو عین اختیاره، تعالی عما یقول الظالمون! لکن ظاهر ما تقدم فی بعض الأخبار – من أن المنجم بمنزله الکاهن الذی هو بمنزله الساحر الذی هو بمنزله الکافر (۲) – من عدا الفرق الثلاث الاول، إذ الظاهر عدم الإشکال فی کون الفرق الثلاث من أکفر الکفار، لا بمنزلتهم و

منه يظهر: أن ما رتبه عليه السلام على تصديق المنجم:

من كـونه تكـذيبا للقرآن و كـونه موجبـا للاسـتغناء عن الاسـتعانه بـالله فى جلب الخير و دفع الشـر، يراد منه إبطـال قـوله، بكونه مستلزما لما هو فى الواقع مخالف للضروره من كذب القرآن و الاستغناء عن الله - كما هو طريقه *

***** (هامش) *****

(۱) شرح نهج البلاغه ۶: ۲۱۲.

(۲) تقدم نصه عن نهج البلاغه فى الصفحه: ۲۰۵. (*)

******ص ۲۱۳*****

كل مسـتدل: من إنهاء بطلان التالى إلى ما هو بديهى البطلان عقلا أو شرعا أو حسا أو عاده - و لا يلزم من مجرد ذلك الكفر و إنما يلزم ممن التفت إلى الملازمه و اعترف باللازم و إلا فكل من أفتى بما هو مخالف لقول الله واقعا - إما لعدم تفطنه لقول الله، أو لدلالته - يكون مكذبا للقرآن و أما قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«من صـدق منجما أو كاهنا فقـد كفر بما أنزل على محمد» (۱)، فلا يـدل أيضا على كفر المنجم و إنما يـدل على كذبه، فيكون تصـديقه تكـذيبا للشارع المكـذب له و يـدل عليه عطف «الكاهن» عليه و بالجمله، فلم يظهر من الروايات تكفير المنجم بالمعنى الـذى تقـدم للتنجيم - فى صـدر عنوان المسـأله - كفرا حقيقيا، فالواجب الرجوع فيما يعتقـده المنجم إلى ملاحظه مطابقته لأحد (۲) موجبات الكفر من إنكار الصانع، أو غيره مما علم من الـدين بـديهه و لعله لذا اقتصـر الشـهيد - فيما تقدم من القواعد (۳) - فى تكفير المنجم على من يعتقد فى الكواكب أنها مدبره لهذا العالم و موجده له و لم يكفر غير هذا الصـنف - كما سيجئ تتمه كلامه السابق - و لا شك أن

هذا الاعتقاد إنكار، إما للصانع و إما لما هو ضروری الدین من فعله تعالی و هو إیجاد العالم و تدبیره. *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم عن المعتبر فی الصفحه: ۲۰۱.

(۲) کذا فی النسخ و المناسب: لإحدی.

(۳) تقدم فی الصفحه: ۲۱۰. (*)

******ص ۲۱۴******

بل الظاهر من کلام بعض (۱) اصطلاح لفظ «التنجیم» فی الأول، قال السید شارح النخبه: إن المنجم من یقول بقدم الأفلاک و النجوم و لا یقولون بمفلک و لا خالق و هم فرقه من الطبیعیین یستمطرون بالأنواء (۲) معدودون من فرق الکفر فی مسفورات الخاصه و العامه، یعتقدون فی الإنسان أنه کسائر الحیوانات یأکل و یشرب و ینکح ما دام حیا، فإذا مات بطل و اضمحل و ینکرون جمیع الأصول الخمسه، انتهی. ثم قال رحمه الله: و أما هؤلاء الذین یستخرجون بعض أوضاع السیارات و ربما یتخرصون علیها بأحکام مبهمه متشابهه ینقلونها تقلیدا لبعض ما وصل إلیهم من کلمات الحکماء الأقدمین - مع صحه عقائدهم الإسلامیه - فغیر معلوم دخولهم فی المنجمین الذین ورد فیهم من المطاعن ما ورد (۳)، انتهی. أقول: فیه (۴) مضافا إلی عدم انحصار الکفار من المنجمین فی *

***** (هامش) *****

(۱) الظاهر أن المراد به السید شارح النخبه فی ظاهر کلامه الآتی.

(۲) فی مجمع البحرین (۱: ۴۲۲ - نوأ) : الأنواء و هی جمع «نوء» بفتح نون و سکون واو فهمزه و هو النجم. قال أبو عبیده - نقلا عنه - : هی ثمانیه و عشرون نجما، معروفه المطالع فی أزمنه السنه - إلی أن قال - : و کانت العرب فی الجاهلیه إذا سقط منها نجم و طلع الآخر، قالوا: لا بد أن یکون عند ذلک ریاح و مطر، فینسبون

كل غيث يكون عند ذلك إلى النجم الذى يسقط حينئذ، فيقولون: «مطرنا بنوء كذا» و انظر لسان العرب ۱۴: ۳۱۶ - نوأ.

(۳) شرح النخبه للسيد عبد الله، حفيد السيد نعمه الله الجزائرى (لا يوجد لدينا).

(۴) فى «ف» : أقول لكن فيه. (*)

******ص ۲۱۵******

من ذكر، بل هم على فرق ثلاث - كما أشرنا إليه و سيجئ التصريح به من البحار فى مسأله السحر - : أن النزاع المشهور بين المسلمين فى صحه التنجيم و بطلانه هو المعنى الذى ذكره أخيرا - كما عرفت من جامع المقاصد (۱) - و المطاعن الوارده فى الأخبار المتقدمه و غيرها - كلها أو جلها - على هؤلاء، دون المنجم بالمعنى الذى ذكره أولا و ملخص الكلام:

أن ما ورد فيهم من المطاعن لا صراحه فيها بكفرهم، بل ظاهر ما عرفت خلافه و يؤيده ما رواه فى البحار عن محمد و هارون - ابنى سهل النوبختى - أنهما كتبا إلى أبى عبد الله عليه السلام : «نحن ولد نوبخت المنجم و قد كنا كتبنا إليك هل يحل النظر فيها؟ فكتبت: نعم و المنجمون يختلفون فى صفه الفلك، فبعضهم يقولون: إن الفلك فيه النجوم و الشمس و القمر - إلى أن قال - : فكتب عليه السلام : نعم ما لم يخرج من التوحيد» (۲). الثانى (۳) : أ نها (۴) تفعل الآثار المنسوبه إليها و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم، *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم كلامه فى الصفحه: ۲۰۶.

(۲) البحار ۵۸: ۲۵۰، الحديث ۳۶.

(۳) أى الوجه الثانى من الوجوه المتصوره فى اعتقاد ربط الحركات الفلكيه بالكائنات.

(۴) مرجع الضمير إما «النجوم» المعلوم من المقام و إما «الحركات الفلكيه» المذكوره بعد قوله: الرابع. (*)

******ص ۲۱۶******

كما

يقوله بعضـهم، على ما ذكره العلامه و غيره. قال العلامه فى محكى شرح فص الياقوت (١) : اختلـف قول المنجمين على قولين، أحـدهما: قول من يقول إنهـا حيه مختاره، الثانى: قول من يقول إنها موجبه و القولان باطلان (٢) و قد تقدم عن المجلسى رحمه الله: أن القـول بكونهـا فـاعله بالإراده و الاختيـار - و إن توقـف تأثيرهـا على شـرائط اخر - كفر (٣) و هو ظـاهر أكثر العبـارات المتقدمه و لعل وجهه أن نسـبه الأفعال التى دلت ضروره الدين على استنادها إلى الله تعالى - كالخلق و الرزق و الإحياء و الإماته و غيرها - إلى غيره تعالى مخالف لضـروره الدين. لكن ظاهر شيخنا الشهيد - فى القواعد - العدم، فإنه بعد ما ذكر الكلام الذى نقلناه منه سابقا، قال: و إن اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبه إليها و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم فهو مخطئ، إذ لا حياه *

***** (هامش) *****

(١) قال العلامه قدس سره فى مقدمه الشـرح ما لفظه: «و قد صنف شيخنا الأقدم و إمامنا الأعظم، أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت - قـدس روحه الزكيه و نفسه العليه - مختصـرا سـماه: الياقوت» و أورده فى الذريعه (٢٥: ٢٧١) بعنوان: اليـاقوت و ذكر اختلاف الأقوال فى اسم مؤلفه، - إلى أن قال - : «و على الياقوت شـروح منها للعلامه اسـمه: أنوار الملكوت ... و منها شـرح عبد الحميد المعتزلى ابن أبى الحديد، قال فى الرياض: فى البال أنها تسمى: فص الياقوت».

(٢) أنوار الملكوت: ١٩٩.

(٣) تقدم فى الصفحه: ٢١١. (*)

لهذه الكواكب ثابته بدليل عقلى و لا نقلى (١)، انتهى و ظاهره أن عدم القول بذلك لعدم المقتضى له و هو الدليل،

لا لوجود المانع منه و هو انعقاد الضروره على خلافه، فهو ممكن غير معلوم الوقوع و لعل وجهه: أن الضرورى عدم نسبه تلك الأفعال إلى فاعل مختار باختيار مستقل مغاير لاختيار الله - كما هو ظاهر قول المفوضه - أما استنادها إلى الفاعل بإراده الله المختار بعين مشيته و اختياره حتى يكون كالآله بزياده الشعور و قيام الاختيار به - بحيث يصدق: أنه فعله و فعل الله - فلا، إذ المخالف للضروره إنكار نسبه الفعل إلى الله تعالى على وجه الحقيقه، لا إثباته لغيره أيضا بحيث يصدق: أنه فعله. نعم، ما ذكره الشهيد رحمه الله من عدم الدليل عليه حق، فالقول به تخرص و نسبه فعل الله إلى غيره بلا دليل و هو قبيح و ما ذكره قدس سره كأن مأخذه ما فى الاحتجاج عن هشام بن الحكم، قال: «سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام فقال: ما تقول فى من يزعم أن هذا التدبير الذى يظهر فى هذا العالم تدبير النجوم السبعه؟ قال عليه السلام : يحتاجون إلى دليل أن هذا العالم الأكبر و العالم الأصغر من تدبير النجوم التى تسبح فى الفلك و تدور حيث دارت متعبه (٢) لا- تفتر و سائره لا تقف ثم قال: و إن لكل (٣) نجم منها موكل مدبر، فهى *

***** (هامش) *****

(١) القواعد و الفوائد ٢: ٣٥.

(٢) كذا فى المصدر و مصححه «ف» و فى «ش» : منقبه و فى سائر النسخ: سبعه.

(٣) كذا فى «ش» و المصدر و فى سائر النسخ: و إن كل نجم منها موكل مد بر. (*)

بمنزله العبيد المأمورين المنهيين، فلو كانت قديمه أزليه لم تتغير من حال إلى حال ... الخبر»

(۱) و الظاهر، أن قوله: «بمنزله العبيد المأمورين المنهيين» يعنى فى حركاتهم، لا- أنهم مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم، فهى مدبره باختياره المنبعث عن أمر الله تعالى. نعم، ذكر المحدث الكاشانى - فى الوافى - فى توجيه البداء كلاما، ربما يظهر منه مخالفه المشهور، حيث قال: فاعلم أن القوى المنطبعه الفلكيه لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الامور دفعه واحده، لعدم تناهى تلك الامور، بل إنما تنقش فيها الحوادث شيئا فشيئا، فإن ما يحدث فى عالم الكون و الفساد إنما هو من لوازم حركات الأفلاك و نتائج بركاتها، فهى تعلم أنه كلما كان كذا كان كذا (۲) انتهى موضع الحاجه و ظاهره أنها فاعله بالاختيار لملزومات الحوادث و بالجمله، فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثانى لم يظهر من الأخبار و مخالفته (۳) لضروره الدين لم يثبت أيضا، إذ ليس المراد العليه التامه، كيف! و قد حاول المحدث الكاشانى بهذه المقدمات إثبات البداء. الثالث: استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار. *

***** (هامش) *****

(۱) الاحتجاج ۲: ۹۳ - ۹۴.

(۲) الوافى ۱: ۵۰۷ - ۵۰۸، الباب ۵۰ من أبواب معرفه مخلوقاته و أفعاله سبحانه.

(۳) كذا فى «ش» و فى سائر النسخ: مخالفت ها. (*)

و ظاهر كلمات كثير - ممن تقدم - كون هذا الاعتقاد كفرا، إلا أ نه قال شيخنا المتقدم - فى القواعد - بعد الوجهين الأولين: و أما ما يقال من استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار و غيرها من العاديات - بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته أنها إذا كانت على شكل مخصوص أو وضع مخصوص يفعل (۱) ما ينسب إليها و يكون ربط المسببات بها كربط مسببات الأدويه و الأغذيه بها مجازا

باعتبار الربط العادی، لا الربط العقلی الحقیقی - فهذا لا یکفر معتقده (۲) لکنه مخطئ و إن کان أقل خطأ من الأول، لأن وقوع هذه الآثار عندها لیس بدائم و لا أکثری (۳)، انتهی (۴) و غرضه من التعلیل المذکور: الإشاره إلی عدم ثبوت الربط العادی، لعدم ثبوته بالحس - کالحراره الحاصله بسبب النار و الشمس و بروده القمر - و لا بالعاده الدائمه و لا الغالبه، لعدم العلم بتکرر الدفعات کثیرا حتی یحصل العلم أو الظن. ثم علی تقدیره، فلیس فیه دلاله علی تأثیر تلک الحرکات فی الحوادث، فلعل الأمر بالعکس، أو کلتاهما مستندتان إلی مؤثر ثالث، فتکونان من المتلازمین فی الوجود. *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و فی المصدر: تفعل.

(۲) کذا فی «ف» و «ش» و فی سائر النسخ: بمعتقده.

(۳) کذا فی المصدر و «خ» و «ش»، إلا أن فیه بدل «أکثری» : «أکثر» و فی سائر النسخ کما یلی: لأن وقوع هذه الأشیاء لیس بلازم و لا أکثری.

(۴) القواعد و الفوائد ۲: ۳۵. (*)

*****ص ۲۲۰*****

و بالجمله، فمقتضی ما ورد من أنه «أبی الله أن یجری الأشیاء إلا بأسبابها» (۱) کون کل حادث مسببا و أما أن السبب هی الحرکه الفلکیه أو غیرها، فلم یثبت و لم یثبت أیضا کونه مخالفا لضروره الدین. بل فی بعض الأخبار ما یدل بظاهره علی ثبوت التأثیر للکواکب، مثل ما فی الاحتجاج، عن أبان بن تغلب - فی حدیث الیمانی الذی دخل علی أبی عبد الله علیه السلام و سماه باسمه الذی لم یعلمه أحد و هو سعد - فقال له: «یا سعد و ما صناعتک؟ قال: إنا أهل بیت ننظر فی النجوم - إلی أن

قـال عليه السـلام - : ما اسم النجم الـذى إذا طلع هاجت الإبل؟ قال: ما أدرى (٢) قال: صـدقت. قال: ما اسم النجم الذى إذا طلع هـاجت البقر؟ قال: ما أدرى، قال: صـدقت. فقال: ما اسم النجم الـذى إذا طلع هاجت الكلاب؟ قال: ما أدرى، قال: صـدقت (٣). فقال: ما زحل عندكم؟ فقال سعد:

نجم نحس! فقال أبو عبد الله عليه السلام : لا تقل هذا، هو نجم أمير المؤمنين عليه السلام و هو نجم الأوصياء، *

***** (هامش) *****

(١) الكافى ١: ١٨٣، الحديث ٧ و فيه: إلا بأسباب.

(٢) فى المصدر: «فقال اليمانى لا أدرى» و كذا ما بعده.

(٣) وردت العباره فى «ش» و المصدر - من هنا إلى آخر هذه الفقره - كما يلى: «صدقت فى قولك: لا أدرى، فما زحل عندكم فى النجوم؟ فقـال سعد (اليمـانى) : نجم نحس، فقـال أبو عبـد الله عليه السـلام : لا تقل هـذا، فإنه نجم أمير المؤمنين و هو نجم الأوصياء و هو النجم الثاقب الذى قال الله تعالى فى كتابه». (*)

و هو النجم الذى قال الله تعالى: * (النجم الثاقب) *» (١).

و فى روايه المدائنى - المرويه عن الكافى - عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إن الله خلق نجما فى الفلك السابع، فخلقه من ماء بـارد و خلق سائر النجوم الجاريات من ماء حار و هو نجم الأوصـياء و الأنبياء و هو نجم أمير المؤمنين عليه السـلام يأمر بالخروج من الـدنيا و الزهد فيها و يأمر بافتراش التراب و توسد اللبن و لباس الخشن و أكل الجشب و ما خلق الله نجما أقرب إلى الله تعالى منه ... الخبر» (٢) و الظاهر، أن أمر النجم

بما ذکر من المحاسن کنایه عن اقتضائه لها. الرابع: أن یکون ربط الحرکات بالحوادث من قبیل ربط الکاشف بالمکشوف (۳) و الظاهر أن هذا الاعتقاد لم یقل أحد بکونه کفرا. قال شیخنا البهائی رحمه الله - بعد کلامه المتقدم (۴) الظاهر فی تکفیر من قال بتأثیر الکواکب أو مدخلیتها - ما هذا لفظه: و إن قالوا: إن اتصالات تلک الأجرام و ما یعرض لها من الأوضاع علامات علی بعض حوادث هذا العالم، مما یوجده الله سبحانه بقدرته و إرادته، کما أن حرکات النبض و اختلافات أوضاعه علامات یستدل بها الطبیب علی ما یعرض للبدن: من قرب الصحه و اشتداد *

***** (هامش) *****

(۱) الاحتجاج ۲: ۱۰۰ و الآیه من سوره الطارق: ۳.

(۲) روضه الکافی: ۲۵۷، الحدیث ۳۶۹.

(۳) کذا فی «ف» و فی غیره: و المکشوف.

(۴) تقدم فی الصفحه: ۲۱۰. (*)

المرض و نحوه و کما یستدل باختلاج بعض الأعضاء علی بعض الأحوال المستقبله، فهذا لا مانع منه و لا حرج فی اعتقاده و ما روی فی صحه علم النجوم و جواز تعلمه محمول علی هذا المعنی (۱)، انتهی و مما (۲) یظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء علی المنجمین ما تقدم من قول العلامه رحمه الله إن المنجمین بین قائل بحیاه الکواکب و کونها فاعله مختاره و بین من قال إنها موجبه (۳) و یظهر ذلک من السید رحمه الله حیث قال - بعد إطاله الکلام فی التشنیع علیهم - ما هذا لفظه المحکی: و ما فیهم أحد یذهب إلی أن الله تعالی أجری العاده بأن یفعل عند قرب بعضها من بعض، أو بعده أفعالا من غیر أن یکون للکواکب أنفسها تأثیر فی ذلک.

قال: و من ادعى منهم هـذا المـذهب الآن، فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القـدماء و متجمل (۴) بهذا المذهب عند أهل الإسـلام (۵)، انتهى. لكن ظاهر المحكى عن ابن طاووس: إنكار السيد رحمه الله لذلک، حيث إنه بعدما (۶) ذكر أن للنجوم (۷) علامات و دلالات على الحادثات، *

***** (هامش) *****

(۱) الحديقه الهلاليه: ۱۳۹.

(۲) كذا فى «خ» و «ش» و فى سائر النسخ: ممن.

(۳) تقدم فى الصفحه: ۲۱۶.

(۴) فى «خ» و «م» : متحمل و فى مصححه «ص» : منتحل.

(۵) رسائل الشريف المرتضى (المجموعه الثانيه) : ۳۰۲ و حكاه فى مفتاح الكرامه ۴: ۷۶.

(۶) عباره «إنه بعدما» من «ف» و «ش» فقط.

(۷) فى «ن» و «خ» : النجوم. (*)

لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى أن يغيرها بالبر و الصـدقه و الدعاء و غير ذلک من الأسـباب، وجوز تعلم علم النجوم و النظر فيه و العمل به إذا لم يعتقد أنها مؤثره و حمل أخبار النهى على ما إذا اعتقد أنها كذلک ثم (۱) أنكر على علم الهدى تحريم ذلک، ثم ذكر لتأييـد ذلـک أسـماء جماعه من الشـيعه كانوا عارفين به، انتهى (۲) و مـا ذكره رحمه الله حـق إلاـ أن مجرد كون النجوم دلالاـت و علامـات لا يجـدى مع عـدم الإحاطه بتلک العلامات و معارضاتها و الحكم مع عـدم الإحاطه لا يكون قطعيا، بل و لا ظنيا و السيد علم الهدى إنما أنكر من المنجم أمرين: أحدهما - اعتقاد التأثير و قد اعترف به ابن طاووس و الثانى - غلبه الإصابه فى أحكامهم - كما تقدم منه ذلک فى صدر المسأله (۳) - و هذا أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطه بالعلامات و معارضاتها

و لقد أجاد شيخنا البهائى أيضا، حيث أنكر الأمرين و قال - بعد كلامه المتقدم فى إنكار التأثير و الاعتراف بالأماره و العلامه - : إعلم أن الامور التى يحكم بها المنجمون من الحوادث الاستقباليه أصول، بعضها مأخوذه من أصحاب الوحى سلام الله عليهم و بعضها يدعون لها التجربه، *

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد «ثم» فى «ش».

(۲) انتهى ما حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه (۴: ۷۴) ملخصا عن السيد ابن طاووس فى كتاب فرج المهموم و انظر الباب الأول منه إلى الباب الخامس.

(۳) فى الصفحه: ۲۰۲. (*)

******ص ۲۲۴******

و بعضها مبتن على امور متشعبه (۱) لا تفى القوه البشريه بضبطها و الإحاطه بها، كما يومئ إليه قول الصادق عليه السلام : «كثيره لا يدرك و قليله لا ينتج» (۲) و لذلك وجد الاختلاف فى كلامهم و تطرق الخطأ إلى بعض أحكامهم و من اتفق له الجرى على الأصول الصحيحه صح كلامه و صدقت أحكامه لا محاله، كما نطق به الصادق عليه السلام و لكن هذا أمر عزيز المنال لا يظفر به إلا القليل و الله الهادى إلى سواء السبيل (۳)، انتهى و ما أفاده رحمه الله أولا من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكيه أمارات و علامات و آخرا من عدم النفع فى علم النجوم إلا مع الإحاطه التامه، هو الذى صرح به الصادق عليه السلام فى روايه هشام الآتيه (۴) بقوله: «إن أصل الحساب حق و لكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق» و يدل أيضا على كل من الأمرين، الأخبار المتكثره. فما يدل على الأول و هو ثبوت الدلاله و العلامه (۵) فى الجمله (۶) *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى «ف»

و فی سائر النسخ: منشعبه.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۰۱، الباب ۲۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول و فیه: و قلیله لا ینتفع به.

(۳) الحدیقه الهلالیه: ۱۴۱.

(۴) تأتی فی الصفحه: ۲۳۱.

(۵) فی «ف» : و العلامیه.

(۶) عباره «فی الجمله» من «ش» فقط. (*)

******ص ۲۲۵*****

- مضافا إلی ما تقدم من روایه سعد المنجم (۱) المحموله بعد الصرف عن ظاهرها الدال علی سببیه طلوع الکواکب لهیجان الإبل و البقر و الکلاب علی کونه أماره و علامه علیه - المروی فی الاحتجاج عن (۲) روایه الدهقان المنجم الذی استقبل أمیر المؤمنین حین خروجه إلی نهروان، فقال له علیه السلام : «یومک هذا یوم صعب، قد انقلب منه کوکب و انقدح من برجک النیران و لیس لک الحرب بمکان» فقال علیه السلام له: «أیها الدهقان المنبئ عن الآثار، المحذر عن الأقدار». ثم سأله عن مسائل کثیره من النجوم، فاعترف الدهقان بجهلها - إلی أن قال علیه السلام - له: أما قولک: «انقدح من برجک النیران، فکان الواجب أن تحکم به لی، لا علی، أما نوره و ضیاؤه فعندی و أما حریقه و لهبه فذهب عنی، فهذه مسأله عمیقه، فاحسبها إن کنت حاسبا» (۳) و فی روایه اخری: أنه علیه السلام قال له: «احسبها إن کنت عالما بالأکوار و الأدوار، قال: لو علمت هذا لعلمت أنک تحصی عقود القصب فی هذه الأجمه» (۴) و فی الروایه الآتیه (۵) لعبد الرحمن بن سیابه: «هذا حساب إذا *

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فی الصفحه: ۲۲۰.

(۲) کذا فی النسخ و المناسب: من.

(۳) الاحتجاج ۱: ۳۵۶ - ۳۵۷.

(۴) فرج المهموم:

۱۰۴ و عنه البحار ۵۸: ۲۳۱، ذیل الحدیث ۱۳.

(۵) یأتی صدرها فی الصفحه: ۲۲۶. (*)

******ص ۲۲۶*****

حسبه

الرجل و وقف علیه عرف القصبه التی فی وسط الأجمه وعدد ما عن یمی نها و عدد ما عن یسارها و عدد ما خلفها و عدد ما أمامها، حتی لا یخفی علیه شیء من قصب الأجمه» (۱) و فی البحار: وجد فی کتاب عتیق، عن عطاء، قال: «قیل لعلی ابن أبی طالب علیه السلام : هل کان للنجوم أصل؟ قال: نعم، نبی من الأنبیاء قال له قومه: إنا لا نؤمن بک حتی تعلمنا بدء الخلق و آجالهم (۲). فأوحی الله عز و جل إلی غمامه، فأمطرتهم [واستنقع حول الجبل] (۳) ماء صاف (۴)، ثم أوحی الله عز و جل إلی الشمس و القمر و النجوم أن تجری فی [ذلک] (۵) الماء. ثم أوحی الله عز و جل إلی ذلک النبی أن یرتقی هو و قومه علی الجبل فقاموا علی الماء، حتی عرفوا بدء الخلق و آجالهم بمجاری (۶) الشمس و القمر و النجوم و ساعات اللیل و النهار و کان أحدهم یعرف متی یموت و متی یمرض و من ذا الذی یولد له و من ذا الذی لا یولد له، فبقوا کذلک برهه من دهرهم. ثم إن داود علی نبینا و آله و علیه السلام قاتلهم علی الکفر، فأخرجوا إلی *

***** (هامش) *****

(۱) الکافی ۸: ۱۹۵، الحدیث ۲۳۳ و فیه: «حتی لا یخفی علیه من قصب الأجمه واحده».

(۲) فی البحار: آجاله و کذا فی ما یأتی.

(۳) ما بین المعقوفتین من «ش» و المصدر.

(۴) کذا فی المصدر و فی النسخ: ماء صافیا.

(۵) أثبتناه من المصدر.

(۶) فی أکثر النسخ: و مجاری. (*)

داود علیه السلام فی القتال من لم یحضر أجله و من حضر أجله خلفوه فی بیوتهم،

فكان يقتل من أصحاب داود و لا يقتل من هؤلاء أحد، فقال داود:

رب اقاتل على طاعتك و يقاتل هؤلاء على معصيتك، يقتل أصحابى و لا يقتل من هؤلاء أحد! فأوحى الله عز و جل إليه: أنى علمتهم بدء الخلق و آجالهم و إنما أخرجوا إليك من لم يحضره (١) أجله و من حضر أجله خلفوه فى بيوتهم، فمن ثم يقتل من أصحابك و لا يقتل منهم أحد، قال داود عليه السلام : رب على ماذا علمتهم؟ قال: على مجارى الشمس و القمر و النجوم و ساعات الليل و النهار، قال: فدعا الله عز و جل فحبس الشمس عليهم فزاد النهار و اختلطت الزياده بالليل و النهار (٢) فلم يعرفوا قدر الزياده فاختلط حسابهم. قال على عليه السلام : فمن ثم كره النظر فى علم النجوم» (٣) و فى البحار أيضا عن الكافى بالإسناد عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن النجوم، فقال: لا يعلمها إلا أهل بيت من العرب

***** (هامش) *****

(١) فى «ف»، «خ» و «م» : لم يحضر.

(٢) فى «ش» : «فزاد فى النهار و اختلطت الزياده فى الليل و النهار و لم يعرفوا ... » و مثله فى مصححه «ص» و فى سائر النسخ: «فزاد فى الليل و النهار و لم يعرفوا ... » و ما أثبتناه مطابق لما أورده فى البحار و أما عباره فرج المهموم فهكذا: «فزاد الوقت و اختلط الليل بالنهار، فاختلط حسابهم ... ».

(٣) البحار ٥٨: ٢٣٦، الحديث ١٧، نقلا عن فرج المهموم:

٢٣، مع اختلافات اخرى غير ما أشرنا إليها. (*)

و أهل بيت من الهند» (١) و بالإسناد (٢) عن محمد بن سالم (٣) قال: «قال

أبو عبد الله عليه السلام (۴) : قوم يقولون النجوم أصح من الرؤيا و كان ذلك صحيحا (۵) حين لم يرد الشمس على يوشع بن نون و أمير المؤمنين عليه السلام ، فلما رد الله الشمس عليهما ضل فيها (۶) علماء (۷) النجوم» (۸) و خبر يونس، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام : جعلت فداك! أخبرنى عن علم النجوم ما هو؟ قال (۹) : علم من علوم الأنبياء، قال: *

***** (هامش) *****

(۱) البحار ۵۸: ۲۴۳، الحديث ۲۳ عن الكافى ۸: ۳۳۰، الحديث ۵۰۸ و رواه فى الوسئل ۱۲: ۱۰۳، الباب ۲۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

(۲) ظاهر العبارة: أن هذا الحديث أيضا مثل سابقه نقله فى البحار عن الكافى و ليس كذلك، بل نقله فى البحار عن فرج المهموم بإسناده عن الكلينى فى كتاب تعبير الرؤيا.

(۳) كذا فى النسخ و فى البحار: «محمد بن سام» و فى فرج المهموم:

«محمد بن غانم».

(۴) كذا فى البحار أيضا، لكن فى فرج المهموم هكذا: «قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام : عندنا قوم يقولون: النجوم أصح من الرؤيا؟ فقال عليه السلام : كان ذلك صحيحا قبل أن ترد الشمس ... الخ».

(۵) فى البحار: و ذلك كانت صحيحه.

(۶) لم ترد «فيها» فى «فرج المهموم» و الظاهر أنها زائده.

(۷) فى البحار: علوم علماء النجوم.

(۸) البحار ۵۸: ۲۴۲، الحديث ۲۲، نقلا عن فرج المهموم:

۸۷.

(۹) فى البحار: فقال: هو علم من علم الأنبياء و فى فرج المهموم:

فقال: هو علم الأنبياء. (*)

******ص ۲۲۹******

فقلت: كان على بن أبى طالب عليه السلام يعلمه؟ قال: كان أعلم الناس به ... الخبر» (۱) و خبر الريان (۲) بن الصلت، قال: «حضر عند أبى

الحسن الرضا عليه السلام الصباح بن نصر الهندى و سأله عن النجوم، فقال: هو علم فى أصله حق (٣) و ذكروا أن أول من تكلم به (۴) إدريس على نبينا و آله و عليه السلام و كان و ذ القرنين به (۵) ماهرا و أصل هذا العلم من الله (۶) عز و جل» (٧) و عن معلى بن خنيس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النجوم أحق هى؟ فقال: نعم، إن الله عز و جل بعث المشترى إلى الأرض فى صوره رجل، فأتى (٨) رجلا من العجم فعلمه (٩) فلم يستكملوا ذلك، *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى النسخ و الظاهر زياده: «الخبر»، إذ الحديث مذكور بتمامه، انظر البحار ۵۸: ۲۳۵، الحديث ۱۵ و فرج المهموم:

۲۳ - ۲۴.

(٢) كذا فى «ف» و فى غيره: ريان.

(٣) فى البحار و مصدره: هو علم فى أصل صحيح.

(۴) فى البحار و مصدره: تكلم فى النجوم.

(۵) كذا فى «ش» و فرج المهموم و فى سائر النسخ: بها.

(۶) فى البحار: من عند الله.

(٧) البحار ۵۸: ۲۴۵، الحديث ۲۶، نقلا عن فرج المهموم:

۹۴.

(٨) كذا فى النسخ و فى المصدر: فأخذ.

(٩) إلى هنا من روايه «المعلى» و ما بعده من روايه «الريان بن الصلت» السابقه و قد حصل الخلط بينهما، راجع المصدر السابق و الكافى ٨: ٣٣٠، الحديث ۵۰۷ و الوسائل ١٢: ١٠٢، الباب ٢۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣. (*)

فأتى بلد الهند فعلم رجلا منهم، فمن هناك صار علم النجوم [بها] (١) و قد قال قوم:

هو علم من علوم الأنبياء، خصوا به لأسباب شتى، فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها، فشاب الحق بالكذب» (٢). إلى غير ذلك مما يدل

على صحه علم النجوم فى نفسه و أما ما دل على كثره الخطأ و الغلط فى حساب المنجمين، فهى كثيره: منها: ما تقدم فى الروايات السابقه، مثل قوله عليه السلام فى الروايه الأخيره: «فشاب الحق بالكذب» و قوله عليه السلام : «ضل فيها علماء النجوم» (۳) و قوله عليه السلام – فى تخطئه ما ادعاه المنجم من أن زحل عندنا كوكب نحس – : «إنه كوكب أمير المؤمنين و الأوصياء صلوات الله و سلامه عليه و عليهم» (۴) و تخطئه أمير المؤمنين عليه السلام للدهقان الذى حكم بالنجوم بنحوسه اليوم الذى خرج فيه أمير المؤمنين عليه السلام (۵) و منها: خبر عبد الرحمن بن سيابه، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام : جعلت فداك! إن الناس يقولون: إن النجوم لا يحل النظر فيها و هى تعجبنى، فإن كانت تضر بدينى، فلا حاجه لى فى شىء يضر بدينى، *

***** (هامش) *****

(۱) الزياده من البحار.

(۲) انظر الهامش رقم (۹) فى الصفحه السابقه.

(۳) ذيل روايه محمد بن سالم، المتقدمه آنفا.

(۴) ذيل حديث اليمانى، المتقدم فى الصفحه: ۲۲۲.

(۵) تقدمت فى الصفحه: ۲۲۵. (*)

و إن كانت لا تضر بدينى فوالله إنى لأشتهيها و أشتهى النظر فيها (۱) ؟ فقال: ليس كما يقولون، لا تضر بدينك، ثم قال: إنكم تنظرون فى شىء كثيره لا يدرك و قليله لا ينفع ... الخبر» (۲) و منها: خبر هشام، قال: «قال لى أبو عبد الله عليه السلام : كيف بصرك بالنجوم؟ قلت: ما خلفت بالعراق أبصر بالنجوم منى»، ثم سأله عن أشياء لم يعرفها، ثم قال: «فما بال العسكرين يلتقيان فى هذا حاسب و فى ذاك حاسب، فيحسب هذا لصاحبه بالظفر و

یحسب هـذا لصـاحبه بـالظفر، فیلتقیـان فیهزم أحـدهما الآخر، فأین کانت النجوم؟ قال: فقلت: [لا] (۳) و الله مـا أعلم ذلـک. قال: فقال علیه السـلام : صـدقت، إن أصل الحساب حق و لکن لا یعلم ذلک إلا من علم موالید الخلق کلهم» (۴) و منها: المروی فی الاحتجاج، عن أبی عبـد الله علیه السـلام – فی حـدیث – أن زنـدیقا قال له: ما تقول فی علم النجوم؟ قال علیه السـلام : «هو علم قلت منافعه و کثرت مضاره [لأنه] (۵) لا یـدفع به المقدور و لا یتقی به المحذور، إن خبر المنجم بالبلاء لم ینجه التحرز عن (۶) القضاء و إن خبر *

(ها مش)

(۱) کذا فی «ص» و المصدر و فی سائر النسخ: النظر إلیها.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۰۱، الباب ۲۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۳) من المصدر.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۰۲، الباب ۲۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۵) من المصدر.

(۶) فی المصدر: من. (*)

هو بخیر لم یستطع تعجیله و إن حدث به سوء لم یمکنه صرفه و المنجم یضاد الله فی علمه بزعمه أنه یرد قضاء الله عن خلقه ... الخبر» (۱). إلی غیر ذلک من الأخبار الـداله علی أن ما وصل إلیه المنجمون أقل قلیل من أمارات الحوادث من دون وصول إلی معارضاتهـا و من تتبع هـذه الأخبـار لم یحصـل له ظن بالأحکام المسـتخرجه عنها، فضـلا عن القطع. نعم، قـد یحصل من التجربه المنقوله خلفا عن سـلف الظن – بل العلم – بمقارنه حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلکیه. فالأولی، التجنب عن الحکم بها و مع الارتکاب فالأولی الحکم علی سبیل التقریب، وأ نه لا یبعد أن یقع کذا عند کذا

و الله المسدد. *

***** (هامش) *****

(۱) الاحتجاج ۲: ۹۵ و رواه فی الوسائل ۱۲: ۱۰۴، الباب ۲۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۰. (*)

******ص ۲۳۳******

المسأله السابعه

المسأله السابعه:

حفظ کتب الضلال حرام فی الجمله بلا خلاف، کما فی التذکره و عن المنتهی (۱) و یدل علیه - مضافا إلی حکم العقل بوجوب قطع ماده الفساد و الذم المستفاد من قوله تعالی: * (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ) * (۲) و الأمر بالاجتناب عن قول الزور (۳) - : قوله علیه السلام فی ما تقدم من روایه تحف العقول: «إنما حرم الله تعالی الصناعه التی یجئ منها الفساد محضا ... الخ»، بل قوله علیه السلام قبل ذلک: «أو ما یقوی به الکفر فی جمیع وجوه المعاصی، أو باب یوهن به الحق ... إلخ» (۴). *

***** (هامش) *****

(۱) التذکره ۱: ۵۸۲، المنتهی ۲: ۱۰۱۳.

(۲) لقمان: ۶.

(۳) فی قوله تعالی: * (واجتنبوا قول الزور) * الحج: ۳۰.

(۴) تقدمت فی أول الکتاب. (*)

******ص ۲۳۴******

و قوله علیه السلام فی روایه عبد الملک - المتقدمه - حیث شکا إلی الصادق علیه السلام : «أنی ابتلیت بالنظر فی النجوم، فقال علیه السلام : أتقضی؟ قلت: نعم، قال: أحرق کتبک» (۱) بناء علی أن الأمر للوجوب دون الإرشاد للخلاص من الابتلاء بالحکم بالنجوم و مقتضی الاستفصال فی هذه الروایه: أنه إذا لم یترتب علی إبقاء کتب الضلال مفسده لم یحرم و هذا أیضا مقتضی ما تقدم من إناطه التحریم بما یجئ منه الفساد محضا. نعم، المصلحه الموهومه أو المحققه النادره لا اعتبار بها، فلا یجوز الإبقاء بمجرد احتمال ترتب مصلحه علی ذلک مع کون الغالب ترتب المفسده و

کـذلک المصـلحه النـادره الغیر المعتـد بهـا و قـد تحصل من ذلک: أن حفظ کتب الضـلال لا یحرم إلا من حیث ترتب مفسـده الضـلاله قطعـا أو احتمالا قریبا، فإن لم یکن کـذلک أو کانت المفسـده المحققه معارضه بمصـلحه أقوی، أو عارضت المفسـده المتوقعه مصـلحه أقوی، أو أقرب وقوعـا منهـا، فلاـ دلیـل علی الحرمه، إلاـ أن یثبت إجمـاع، أو یلـتزم بإطلاـق عنوان معقـد نفی الخلاف الذی لا یقصر عن نقل الإجماع.

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۸: ۲۶۸، الباب ۱۴ من أبواب آداب السفر إلی الحج، الحدیث الأول و تقدمت فی الصفحه: ۲۰۶ - ۲۰۷. (*)

و حینئـذ فلاـ بـد من تنقیـح هـذا العنوان و أن المراد بالضـلال مـا یکون باطلاـ فی نفسه؟ فالمراد الکتب المشـتمله علی المطالب البـاطله، أو أن المراد به مقابـل الهـدایه؟ فیحتمل أن یراد بکتبه ما وضع لحصول الضـلال و أن یراد ما أوجب الضـلال و إن کان مطالبها حقه، کبعض کتب العرفاء و الحکماء المشـتمله علی ظواهر منکره یدعون أن المراد غیر ظاهرها، فهذه أیضا کتب ضلال علی تقدیر حقیتها. ثم (۱) الکتب السـماویه المنسوخه غیر المحرفه لا تدخل فی کتب الضـلال و أما المحرفه کالتوراه و الانجیل - علی مـا صـرح به جماعه (۲) - فهی داخله فی کتب الضـلال بـالمعنی الأـول بالنسـبه إلینا، حیث إنها لا توجب للمسـلمین بعد بداهه نسـخها ضـلاله، نعم، توجب الضـلاله للیهود و النصاری قبل نسخ دینهما (۳)، فالأدله المتقـدمه لا تـدل علی حرمه حفظها (۴). قـال رحمه الله فی المبسوط - فی بـاب الغنیمه من الجهـاد - : فـإن کـان فی المغنم کتب، نظر، فإن کانت مباحه یجوز إقرار الید علیها *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ص» :

نعم.

(۲) منهم العلامه فی التذکره ۱: ۵۸۲ و الفاضل المقداد فی التنقیح ۲: ۱۲ و المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۲۶.

(۳) فی «ف»، «خ»، «م» و «ن» : دینها.

(۴) فی «ف» : حفظهما. (*)

*****ص ۲۳۶*****

- مثل کتب الطب و الشعر و اللغه و المکاتبات - فجمیع ذلک غنیمه و کذلک المصاحف و علوم الشریعه، الفقه و الحدیث، لأن هذا مال یباع و یشتری و إن کانت کتبا لا یحل إمساکها - کالکفر و الزندقه و ما أشبه ذلک - فکل ذلک لا یجوز بیعه، فإن کان ینتفع بأوعیته - کالجلود و نحوها - فإنها غنیمه و إن کان مما لا ینتفع بأوعیته - کالکاغذ - فإنه یمزق و لا یحرق (۱) إذ ما من کاغذ إلا و له قیمه و حکم التوراه و الإنجیل هکذا کالکاغذ، فإنه (۲) یمزق، لأنه کتاب مغیر مبدل (۳)، انتهی و کیف کان، فلم یظهر من معقد نفی الخلاف إلا حرمه ما کان موجبا للضلال و هو الذی دل علیه الأدله المتقدمه. نعم، ما کان من الکتب جامعا للباطل فی نفسه من دون أن یترتب علیه ضلاله لا یدخل تحت الأموال، فلا یقابل بالمال، لعدم المنفعه المحلله المقصوده فیه، مضافا إلی آیتی «لهو الحدیث» (۴) و «قول *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ش» و هامش «ن» : «فإنها تمزق و لا تحرق» و فی «ف»، «م» و «ع» : «فإنها تمزق و تحرق» و فی «ن» و «خ» : «فإنها تمزق و تخرق» و الصواب ما أثبتناه من مصححه «ن» و المصدر.

(۲) کذا فی المبسوط أیضا و المناسب تثنیه الضمائر، کما لا یخفی.

(۳) المبسوط ۲: ۳۰، مع حذف بعض الکلمات.

(۴)

لقمان: ۶. (*)

******ص ۲۳۷******

الزور» (۱)، أما وجوب (۲) إتلافهـا فلا دليل عليه و مما ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين فی الأصول و الفروع و الحـديث و التفسـير و اصول الفقه و ما دونها من العلوم، فإن المناط فی وجوب الإتلاف جريان الأدله المتقـدمه، فإن الظاهر عدم جريانها فی حفـظ شـیء من تلـک الکتب إلاـ القليل مما ا لف فی خصوص إثبات الجبر و نحوه و إثبات تفضـيل الخلفاء أو فضائلهم و شـبه ذلـک و ممـا ذکرنـا أيضا يعرف وجه ما اسـتثنوه فی المسأله من الحفظ للنقض و الاحتجاج علی أهلها، أو الإطلاع علی مطالبهم ليحصل به التقيه أو غير ذلک و لقد أحسن جامع المقاصد، حيث قال: إن فوائد الحفظ کثيره (۳) و مما ذکرنا أيضا يعرف حکم ما لو کان بعض الکتاب موجبا للضلال، فإن الواجب رفعه و لو بمحو جميع الکتاب، إلا أن يزاحم مصلحه وجوده لمفسده وجود الضلال و لو کان باطلا فی نفسه کان خارجا عن الماليه، فلو قوبل بجزء *

***** (هامش) *****

(۱) الحج: ۳۰.

(۲) کذا فی «ش» و مصححه «ن» و فی أصل النسخ: «حرمه إتلافها» و الظاهر أنها من غلط النساخ أو من سهو القلم.

(۳) جامع المقاصد ۴: ۲۶. (*)

******ص ۲۳۸******

من العوض المبـذول، يبطل المعاوضه بالنسـبه إليه. ثم الحفظ المحرم يراد به الأعم من الحفظ بظهر القلب و النسخ و المذاکره و جميع ما له دخل فی بقاء المطالب المضله.

******ص ۲۳۹******

المسأله الثامنه

المسأله الثامنه:

الرشوه حرام و فی جـامع المقاصـد و المسالـک: أن علی تحريمها إجماع المسـلمين (۱) و يـدل عليه: الکتاب (۲) و السـنه و فی المستفيضه: «أنه کفر بالله العظيم، أو شرک». ففی روايه الأصبغ بن نباته عن أمير

المؤمنين علیه السلام ، قال: «أیما و ال احتجب عن حوائج الناس، احتجب الله عنه یوم القیامه و عن حوائجه و إن أخذ هدیه کان غلولا و إن أخذ رشوه فهو مشرک (۳) » (۴). *

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۴: ۳۵، المسالک ۳: ۱۳۶.

(۲) قوله تعالی: * (لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل و تدلوا بها إلی الحکام لتأکلوا فریقا من أموال الناس بالإثم و أنتم تعلمون) * البقره: ۱۸۸، قال الجوهری: قوله تعالی: * (وتدلوا بها إلی الحکام) * یعنی الرشوه، انظر الصحاح ۶: ۲۳۴۰ «دلو».

(۳) کذا فی «ف» و المصدر و فی النسخ: فهو شرک.

(۴) الوسائل ۱۲: ۶۳، الباب ۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۰. (*)

و عن الخصال - فی الصحیح - عن عمار بن مروان، قال: «کل شیء غل من الإمام فهو سحت و السحت أنواع کثیره، منها: ما اصیب من أعمال الولاه الظلمه و منها: اجور القضاه و اجور الفواجر و ثمن الخمر و النبیذ المسکر و الربا بعد البینه و أما الرشا فی الأحکام - یا عمار - فهو الکفر بالله العظیم» (۱) و مثلها روایه سماعه عن أبی عبد الله علیه السلام (۲) و فی روایه یوسف بن جابر: «لعن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم من نظر إلی فرج امرأه لا تحل له و رجلا خان أخاه فی امرأته، ورجلا احتاج الناس إلیه لفقهه فسألهم الرشوه» (۳) و ظاهر هذه الروایه سؤال الرشوه لبذل فقهه، فتکون ظاهره (۴) فی حرمه أخذ الرشوه للحکم بالحق أو للنظر فی أمر المترافعین، لیحکم بعد ذلک بینهما بالحق من غیر اجره و هذا المعنی هو ظاهر

تفسير الرشوه فى القاموس بالجعل (۵) و إليه *

***** (هامش) *****

(۱) الخصال ۱: ۳۲۹، باب السته ... ، الحديث ۲۶ و فيه: «فأما الرشا - يا عمار - فى الأحكام، فإن ذلك الكفر بالله العظيم و برسوله» و رواه فى الوسائل ۱۲: ۶۴، الباب ۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۲.

(۲) الوسائل ۱۸: ۱۶۲، الباب ۸ من أبواب آداب القاضى، الحديث ۳.

(۳) الوسائل ۱۸: ۱۶۳، الباب ۸ من أبواب آداب القاضى، الحديث ۵.

(۴) فى النسخ: فيكون ظاهرا.

(۵) القاموس المحيط ۴: ۳۳۴. (*) ص ۲۴۱

نظر المحقق الثانى، حيث فسر فى حاشيه الإرشاد (۱) الرشوه بما يبذله المتحاكمان (۲) و ذكر فى جامع المقاصد:

أن الجعل من المتحاكمين للحاكم رشوه (۳)، [وهو صريح الحلى أيضا فى مسأله تحريم أخذ الرشوه مطلقا و إعطائها، إلا إذا كان على إجراء حكم صحيح، فلا يحرم على المعطى (۴). هذا،] (۵) و لكن عن مجمع البحرين: قلما تستعمل الرشوه إلا فيما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشيه باطل (۶) و عن المصباح: هى ما يعطيه الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد (۷) و عن النهايه: أنها الوصله إلى الحاجه بالمصانعه و الراشى: الذى يعطى ما يعينه على الباطل و المرتشى: الآخذ و الرائش: هو الذى يسعى بينهما، يستزيد لهذا و [يستنقص] (۸) لهذا (۹). *

***** (هامش) *****

(۱) حاشيه الإرشاد (مخطوط) : ۲۰۶ و فيه: ما يبذله أحد المتخاصمين.

(۲) فى «ش» : أحد المتحاكمين.

(۳) جامع المقاصد ۴: ۳۷.

(۴) السرائر ۲: ۱۶۶.

(۵) ما بين المعقوفتين لم يرد فى «ف».

(۶) مجمع البحرين ۱: ۱۸۴.

(۷) المصباح المنير ۱: ۲۲۸.

(٨) كذا فى المصدر و فى النسخ: ينقص.

(٩) النهايه لابن الأثير

۲: ۲۲۶. (*)

******ص ۲۴۲******

و ممـا يـدل على عـدم عموم الرشا لمطلق الجعل على الحكم ما تقـدم فى روايه عمار بن مروان (۱) من جعـل الرشاء فى الحكم مقابلا لاجور القضاه، خصوصا بكلمه «أما». نعم، لا يختص بما يبـذل على خصوص الباطل، بل يعم ما يبذل لحصول غرضه و هو الحكم له حقـا كـان أو باطلاـ و هو ظـاهر مـا تقـدم عن المصـباح و النهـايه و يمكن حمل روايه يوسف بن جابر (۲) على سؤال الرشوه للحكم للراشـى حقا أو باطلا. أو يقال: إن المراد الجعل، فاطلق عليه الرشوه تأكيـدا للحرمه و منه يظهر حرمه أخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين مع تعين الحكومه عليه، كما يـدل عليه قوله عليه السـلام : «احتاج الناس إليه لفقهه» (۳) و المشهور المنع مطلقا، بل فى جامع المقاصد:

دعوى النص و الإجماع (۴) و لعله لحمـل الاحتياج فى الروايه على الاحتياج إلى نوعه و لإطلاق ما تقـدم (۵) فى روايه عمار بن مروان: من جعل اجور القضاه *

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فى الصفحه: ۲۴۰.

(۲) تقدمت فى الصفحه: ۲۴۰.

(۳) ذيل روايه يوسف بن جابر المتقدمه فى الصفحه: ۲۴۰.

(۴) ظاهر العباره يفيد:

أن فى جـامع المقاصـد دعوى النص و الإجماع على الحرمه مطلقا، سواء تعين عليه الحكم أو لا، لكن الموجود فيه ادعاء النص و الإجماع على مطلق الحرمه، انظر جامع المقاصد ۴: ۳۶.

(۵) فى «ف» ما يلى: « ... و لإطلاق ما تقدم و يدل أيضا على حرمه الجعل ما تقدم فى روايه عمار بن مروان ... الخ». (*)

******ص ۲۴۳******

من السـحت (۱) بنـاء على أن الأـجر فى العرف يشـمل الجعـل و إن كـان بينهمـا فرق عنـد المتشـرعه و ربمـا يسـتدل على المنع بصحيحه

ابن سـنان، قال: «سـئل أبو عبد الله علیه السلام عن قاض بین قریتین (۲) یأخذ علی القضاء الرزق من السـلطان، قال علیه السـلام : ذلک السحت» (۳) و فیه: أن ظاهر الروایه کون القاضی منصوبا من قبل السلطان، الظاهر - بل الصریح - فی سلطان الجور، إذ ما یؤخـذ من العادل لا یکون سـحتا قطعا و لا شک أن هذا المنصوب غیر قابل للقضاء، فما یأخذه سـحت من هذا الوجه و لو فرض کونه قابلاـ للقضـاء لم یکن رزقه من بیت المـال أو من جـائزه السـلطان محرمـا قطعا، فیجب إخراجه عن العموم. إلا أن یقال: إن المراد الرزق من غیر بیت المال و جعله علی القضاء بمعنی المقابله قرینه علی إراده العوض و کیف کان، فالأولی فی الاسـتدلال علی المنع ما ذکرناه. خلافا لظاهر المقنعه (۴) و المحکی عن القاضی (۵) من (۶) الجواز.

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فی الصفحه: ۲۴۰.

(۲) فی «ن» و «ش» : فریقین.

(۳) الوسائل ۱۸: ۱۶۱، الباب ۸ من أبواب آداب القاضی، الحدیث الأول.

(۴) المقنعه: ۵۸۸ و کلامه صریح فی جواز أخذ الأجر، فراجع.

(۵) المهذب ۱: ۳۴۶.

(۶) کذا فی «ف» و لم ترد «من» فی سائر النسخ. (*)

و لعله (۱) للأصل و ظاهر روایه حمزه بن حمران، قال: «سـمعت أبا عبد الله علیه السـلام یقول: من اسـتأکل بعلمه افتقر، قلت: إن فی شـیعتک قومـا یتحملون علومکم و یبثونهـا فی شـیعتکم فلاـ یعـدمون منهم البر و الصـله و الإـکرام؟ فقال علیه السـلام : لیس اولئک بمسـتأکلین، إنما ذاک الـذی یفتی بغیر علم و لا هـدی من الله، لیبطل به الحقوق، طمعا فی حطام الـدنیا ... الخبر» (۲) و اللام فی قوله: «لیبطل

به الحقوق» إما للغایه أو للعاقبه و علی الأول: فیدل علی حرمه أخذ المال فی مقابل الحکم بالباطل و علی الثانی: فیدل علی حرمه الانتصاب للفتوی من غیر علم طمعا فی الدنیا و علی کل تقدیر، فظاهرها حصر الاستیکال المذموم فی ما کان لأجل الحکم بالباطل، أو مع عدم معرفه الحق، فیجوز الاستیکال مع الحکم بالحق و دعوی کون الحصر إضافیا بالنسبه إلی الفرد الذی ذکره السائل - فلا یدل إلا علی عدم الذم علی هذا الفرد، دون کل من کان غیر المحصور فیه - خلاف الظاهر و فصل فی المختلف، فجوز أخذ الجعل و الاجره مع حاجه القاضی *

***** (هامش) *****

(۱) لم یرد فی «ف».

(۲) کذا فی النسخ و الظاهر زیاده: «الخبر»، إذ الحدیث مذکور بتمامه، انظر الوسائل ۱۸: ۱۰۲، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۲ و معانی الأخبار: ۱۸۱. (*)

و عدم تعین القضاء علیه و منعه مع غناه أو عدم الغنی عنه (۱) و لعل اعتبار عدم تعین القضاء لما تقرر عندهم من حرمه الاجره علی الواجبات العینیه و حاجته لا تسوغ أخذ الاجره علیها و إنما یجب علی القاضی و غیره رفع حاجته من وجوه اخر و أما اعتبار الحاجه، فلظهور اختصاص أدله المنع بصوره الاستغناء، کما یظهر بالتأمل فی روایتی یوسف و عمار المتقدمتین (۲) و لا مانع من التکسب بالقضاء من جهه وجوبه الکفائی، کما هو أحد الأقوال فی المسأله الآتیه فی محلها - إن شاء الله - و أما الارتزاق من بیت المال، فلا إشکال فی جوازه للقاضی مع حاجته، بل مطلقا إذا رأی الإمام المصلحه فیه، لما سیجئ من الأخبار الوارده فی مصارف الأراضی الخراجیه

و يدل عليه ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر من قوله عليه السلام : «و افسح له - أى للقاضى - فى البذل (٣) ما يزيح علته و تقل معه حاجته إلى الناس» (۴) و لا فرق بين أن يأخذ الرزق من السلطان العادل، أو من الجائر، لما سيجئ من حليه بيت المال لأهله و لو خرج من يد الجائر.

***** (هامش) *****

(١) المختلف: ٣۴٢.

(٢) تقدمتا فى الصفحه: ٢۴٠.

(٣) كذا فى «ف» و المصدر و فى سائر النسخ: بالبذل.

(۴) نهج البلاغه: ۴٣۵، الكتاب ۵٣. (*)

و أما ما تقدم فى صحيحه ابن سنان (١)، من المنع من أخذ الرزق من السلطان، فقد عرفت الحال فيه و أما الهديه و هى ما يبذله على وجه الهبه ليورث الموده الموجبه للحكم له حقا كان أو باطلا و إن لم يقصد المبذول له الحكم إلا بالحق إذا عرف - و لو من القرائن - أن الأول (٢) قصد الحكم له على كل تقدير، فيكون الفرق بينها و بين الرشوه: أن الرشوه تبذل لأجل الحكم و الهديه تبذل لإيراث الحب المحرك له على الحكم على وفق مطلبه فالظاهر حرمتها، لأنها رشوه أو بحكمها بتنقيح المناط و عليه يحمل ما تقدم من قول أمير المؤمنين عليه السلام : «و إن أخذ - يعنى الوالى - هديه كان غلولا» (٣) و ما ورد من «أن هدايا العمال غلول» (۴) و فى آخر: «سحت» (۵) و عن عيون الأخبار، عن مولانا أبى الحسن الرضا عليه السلام ، عن أمير المؤمنين عليه السلام فى تفسير قوله تعالى: * (أكالون للسحت) * (۶) قال: *

***** (هامش) *****

(١) فى الصفحه: ٢۴٣.

(٢) فى هامش

«ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ص» و «ش» : الباذل (خ ل).

(۳) راجع الصفحه: ۲۳۹.

(۴) و (۵) أوردهما فی المبسوط (۸: ۱۵۱) عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم بلفظ: «هدیه العمال ... » و فی الوسائل عن أمالی الطوسی مسندا، عن جابر، عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم أنه قال: «هدیه الامراء غلول»، انظر الوسائل ۱۸: ۱۶۳، الباب ۸ من أبواب آداب القاضی، الحدیث ۶.

(۶) المائده: ۴۲. (*

*****ص ۲۴۷*****

«هو الرجل یقضی لأخیه حاجته، ثم یقبل هدیته» (۱) و للروایه توجیهات تکون الروایه علی بعضها محموله علی ظاهرها من التحریم و علی بعضها محموله علی المبالغه فی رجحان التجنب عن قبول الهدایا من أهل الحاجه إلیه، لئلا یقع فی الرشوه یوما و هل تحرم الرشوه فی غیر الحکم؟ بناء علی صدقها - کما یظهر مما تقدم عن المصباح و النهایه (۲) - کأن یبذل له مالا علی أن یصلح أمره عند الأمیر. فإن کان أمره منحصرا فی المحرم أو مشترکا بینه و بین المحلل لکن بذل علی إصلاحه حراما أو حلالا، فالظاهر حرمته لا لأجل الرشوه - لعدم الدلیل علیه عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلی الرشا فی الحکم - بل لأنه أکل للمال بالباطل، فتکون الحرمه هنا لأجل الفساد، فلا یحرم القبض فی نفسه و إنما یحرم التصرف لأنه باق علی ملک الغیر. نعم، یمکن أن یستدل علی حرمته بفحوی إطلاق ما تقدم فی هدیه الولاه و العمال (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) عیون أخبار الرضا علیه السلام ۲: ۲۸، الباب ۳۱، الحدیث ۱۶ و رواه عنه فی الوسائل ۱۲: ۶۴، الباب ۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۱ و فیهما:

يقضی لأخيه الحاجه.

(٢) تقدم فی الصفحه: ٢۴١.

(٣) يعنی به روايتی أصبغ و عمار المتقدمتين فی أول العنوان و ما تقدم آنفا من أن: «هدايا العمال غلول». (*)

******ص ٢۴٨******

و أما بـذل المال علی وجه الهـديه الموجبه لقضاء الحاجه المباحه فلا حظر فيه، كما يـدل عليه ما ورد فی أن الرجل يبذل الرشوه ليتحرك من منزله ليسكنه؟ قـال: «لا بأس» (١) و المراد المنزل المشترک، كالمـدرسه و المسـجد و السوق و نحوهـا و مما يـدل علی التفصيل فی الرشوه بين الحـاجه المحرمه و غيرهـا، روايه الصـيرفی، قـال: " سـمعت أبـا الحسن عليه السـلام و سـأله حفص الأعور، فقال: «إن عمال (٢) السلطان يشترون منا القرب و الإداوه (٣) فيوكلون الوكيل حتی يستوفيه منا، فنرشوه حتی لا يظلمنا؟ فقال: لا بأس بما تصـلح به مالک. ثم سـکت ساعه، ثم قال: إذا أنت رشوته يأخذ منک أقل من الشـرط؟ قلت: نعم، قال: فسدت رشوتک» (۴) و مما يعـد من الرشوه - أو يلحق بها - المعامله المشـتمله علی المحاباه كبيعه من القاضـی ما يساوی عشـره دراهم بـدرهم. فإن لم يقصـد من المعامله إلا المحاباه التی فی ضـمنها، أو قصد المعامله لكن جعل المحاباه لأجل الحكم له - بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطئا عليه من الشروط غير المصرح بها فی العقد - *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ٢٠٧، الباب ٨۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢ و نص الحـديث كما يلی: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَرْشُو الرَّجُلَ الرِّشْوَةَ عَلَى أَنْ يَتَحَوَّلَ مِنْ مَنْزِلِهِ فَيَسْكُنَهُ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.».

(٢) لم يرد فی المصدر.

(٣) كذا و فی الوسائل: الأداوی و هو جمع إداوه: إناء صغير

من جلد.

(۴) الوسائل ۱۲: ۴۰۹، الباب ۳۷ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأول. (*)

*****ص ۲۴۹*****

فهی الرشوه و إن قصد أصل المعامله و حابی فیها لجلب قلب القاضی، فهو کالهدیه ملحقه بالرشوه و فی فساد المعامله المحابی فیها وجه قوی. ثم إن کل ما حکم بحرمه أخذه وجب علی الآخذ رده ورد بدله مع التلف إذا قصد مقابلته بالحکم، کالجعل و الاجره حیث حکم بتحریمهما و کذا الرشوه، لأنها حقیقه جعل علی الباطل و لذا فسره (۱) فی القاموس بالجعل (۲) و لو لم یقصد بها المقابله، بل أعطی مجانا لیکون داعیا علی الحکم - و هو المسمی بالهدیه - فالظاهر عدم ضمانه، لأن مرجعه إلی هبه مجانیه فاسده، إذ الداعی لا یعد عوضا و «ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده» و کونها من «السحت» إنما یدل علی حرمه الأخذ، لا علی الضمان و عموم «علی الید» مختص بغیر الید المتفرعه علی التسلیط المجانی و لذا لا یضمن بالهبه الفاسده فی غیر هذا المقام و فی کلام بعض المعاصرین (۳) : أن احتمال عدم الضمان فی الرشوه *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و المناسب: فسرها.

(۲) القاموس المحیط ۴: ۳۳۴، ماده «الرشوه».

(۳) لم نقف علیه، نعم استشکل صاحب الجواهر فی الرجوع بها مع تلفها و علم الدافع بالحرمه، باعتبار تسلیطه، انظر الجواهر ۲۲: ۱۴۹. (*)

*****ص ۲۵۰*****

مطلقا غیر بعید معللا بتسلیط المالک علیها مجانا، قال: و لأنها تشبه المعاوضه و «ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده» و لا یخفی ما بین تعلیلیه من التنافی، لأن شبهه ا بالمعاوضه یستلزم الضمان، لأن المعاوضه الصحیحه توجب ضمان کل منهما ما وصل إلیه بعوضه الذی دفعه، فیکون مع الفساد

مضـمونا بعوضه الواقعی و هو المثل أو القیمه و لیس فی المعاوضات ما لا یضمن بالعوض بصحیحه حتی لا یضمن بفاسده. نعم، قد یتحقق عدم الضـمان فی بعض المعاوضات بالنسـبه إلی غیر العوض، کما أن العین المسـتأجره غیر مضـمونه فی ید المسـتأجر بالإجـاره، فربمـا یـدعی: أنهـا غیر مضـمونه إذا قبض بالإجـاره الفاسـده. لکن هـذا کلاـم آخر (۱) و الکلاـم فی ضـمان العـوض بالمعاوضه الفاسده و التحقیق: أن کونها معاوضه أو شبیهه بها وجه لضمان العوض فیها لا لعدم الضمان. *

***** (هامش) *****

(۱) فی هـامش «ش» - هنـا - مـا یلی: قـد ثبت فسـاده بمـا ذکرناه فی باب الغصب من أن المراد من «ما لا یضـمن بصـحیحه» أن یکون عـدم الضـمان مسـتندا إلی نفس العقـد الصـحیح، لمکان «الباء» و عدم ضـمان العین المسـتأجره لیس مسـتندا إلی الإجاره الصـحیحه، بل إلی قاعده الأمانه المالکیه و الشرعیه، لکون التصرف فی العین مقدمه لاستیفاء المنفعه مأذونا فیه شرعا، فلا یترتب علیه الضـمان، بخلاف الإجاره الفاسـده، فإن الإذن الشـرعی فیها مفقود و الإذن المالکی غیر مثمر، لکونه تبعیا و لکونه لمصـلحه القابض، فتأمل، کذا فی بعض النسخ، (انتهی). (*)

«فروع» فی اختلاـف الـدافع و القـابض لو ادعی الـدافع أنهـا هـدیه ملحقه بـالرشوه فی الفسـاد و الحرمه، وادعی القـابض أنها هبه صحیحه لـداعی القربه أو غیرها، احتمل تقـدیم الأول، لأن الـدافع أعرف بنیته و لأصاله الضـمان فی الیـد إذا کانت الدعوی بعد التلف و الأـقوی تقـدیم الثانی، لأنه یـدعی الصـحه و لو ادعی الـدافع أنها رشوه أو اجره علی المحرم، وادعی القابض کونها هبه صحیحه، احتمل أنه کذلک، لأن الأمر یدور بین الهبه الصحیحه و الإجاره الفاسده و یحتمل العدم، إذ

لا عقد مشترك هنا اختلفا فی صحته و فساده، فالدافع منکر لأصل العقد الذی یدعیه القابض، لا لصحته، فیحلف علی عدم وقوعه و لیس هذا من مورد التداعی، کما لا یخفی (۱) و لو ادعی الدافع أنها رشوه و القابض أنها هدیه فاسده لدفع الغرم عن نفسه - بناء علی ما سبق من أن الهدیه المحرمه لا توجب الضمان - ففی تقدیم الأول لأصاله الضمان فی الید، أو الآخر لأصاله عدم سبب الضمان و منع أصاله الضمان، وجهان: *

***** (هامش) *****

(۱) عباره: «و لیس هذا من مورد التداعی کما لا یخفی» مشطوب علیها فی «ف». (*)

******ص ۲۵۲******

أقواهما الأول، لأن عموم خبر «علی الید» (۱) یقضی بالضمان، إلا مع تسلیط المالک مجانا و الأصل عدم تحققه و هذا حاکم علی أصاله عدم سبب الضمان، فافهم. *

***** (هامش) *****

(۱) عوالی اللآلی ۲: ۳۴۵، الحدیث ۱۰ و رواه عنه و عن تفسیر أبی الفتوح، العلامه النوری فی مستدرک الوسائل ۱۴: ۷، الباب الأول من أبواب کتاب الودیعه، الحدیث ۱۲. (*)

******ص ۲۵۳******

المسأله التاسعه

المسأله التاسعه:

سب المؤمنین حرام فی الجمله بالأدله الأربعه، لأنه ظلم و إیذاء و إذلال. ففی روایه أبی بصیر، عن أبی جعفر علیه السلام قال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«سباب المؤمن فسوق و قتاله کفر و أکل لحمه معصیه و حرمه ماله کحرمه دمه» (۱) و فی روایه السکونی، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«سباب المؤمن کالمشرف علی الهلکه» (۲) و فی روایه أبی بصیر، عن أبی جعفر علیه السلام قال: «جاء رجل من تمیم إلی رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ

آلِه وَ سَلَّم فقال له: أوصنی، فکان فیما أوصاه: لا تسبوا فتکتسبوا العداوه» (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۸: ۶۰۹، الباب ۱۵۸ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۳.

(۲) الوسائل ۸: ۶۱۱، الباب ۱۵۸ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۴.

(۳) الوسائل۸: ۶۱۰، الباب ۱۵۸من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۲ و فیه: «فتکسبوا العداوه لهم» و فی الکافی (۲: ۳۶۰) : «فتکتسبوا العداوه بینهم» (*)

و فی روایه ابن الحجاج، عن أبی الحسن علیه السلام فِی رَجُلَیْنِ یَتَسَابَّانِ، قال: «الْبَادِی مِنْهُمَا أَظْلَمُ - وَ وِزْرُهُ وَ وِزْرُ صَاحِبِهِ عَلَیْهِ مَا لَمْ یَعْتَذِرْ إِلَی الْمَظْلُوم (۱) و فی مرجع الضمائر اغتشاش و یمکن الخطأ من الراوی و المراد - و الله أعلم - أن مثل وزر صاحبه علیه لإیقاعه إیاه فی السب، من غیر أن یخفف عن صاحبه شیء، فإذا اعتذر إلی المظلوم عن سبه و إیقاعه إیاه فی السب برأ من الوزرین. ثم إن المرجع فی السب إلی العرف و فسره فی جامع المقاصد بإسناد ما یقتضی نقصه إلیه، مثل الوضیع و الناقص (۲) و فی کلام بعض آخر: أن السب و الشتم بمعنی واحد (۳) و فی کلام ثالث: أن السب أن تصف الشخص بما هو إزراء و نقص، فیدخل فی النقص کل ما یوجب الأذی، کالقذف و الحقیر و الوضیع و الکلب و الکافر و المرتد و التعبیر بشئ من بلاء الله تعالی *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۸: ۶۱۰، الباب ۱۵۸ من أبواب أحکام العشره، الحدیث الأول و فیه: «وَ وِزْرُهُ وَ وِزْرُ صَاحِبِهِ عَلَیْهِ» و علی هذا فلا اغتشاش فی الضمائر، کما لا یخفی و علی فرض صحه ما نقله قدس سره یمکن

التخلص عما قاله من الاغتشاش بإرجاع ضمير «و وزره» على «السب» المستفاد من المقام، نظير قوله تعالى: * (اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى) *.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۲۷.

(۳) صرح به كاشف الغطاء فی شرح القواعد (مخطوط) : ۲۰. (*)

******ص ۲۵۵******

كالأجذم و الأبرص (۱). ثم الظاهر أنه لا يعتبر فی صدق السب مواجهه المسبوب. نعم، يعتبر فيه قصد الإهانه و النقص، فالنسبه بينه و بين الغيبه عموم من وجه و الظاهر تعدد العقاب فی ماده الاجتماع، لأن مجرد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه و لو لا لقصد الإهانه غيبه محرمه و الإهانه محرم آخر. ثم إنه يستثنی من «المؤمن» المظاهر بالفسق، لما سيجئ فی الغيبه (۲) : من أنه لا حرمه له و هل يعتبر فی جواز سبه كونه من باب النهی عن المنكر فيشترط بشروطه، أم لا؟ ظاهر النصوص و الفتاوی - كما فی الروضه (۳) - الثانی و الأحوط الأول و يستثنی منه المبتدع أيضا، لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«إذا رأيتم أهل (۴) البدع من بعدی فأظهروا البراءه منهم و أكثروا من سبهم و الوقيعه فيهم» (۵) و يمكن أن يستثنی من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفا، بأن لا يوجب قول هذا القائل فی حقه مذله و لا نقصا، كقول الوالد لولده *

***** (هامش) *****

(۱) قد وردت العباره باختلاف يسير فی مفتاح الكرامه ۴: ۶۸ فی تفسير السب من غير أن يسنده إلی أحد، فراجع.

(۲) يجئ فی الصفحه: ۳۴۳.

(۳) الروضه البهيه ۹: ۱۷۵.

(۴) فی المصدر: أهل الريب و البدع.

(۵) الوسائل ۱۱: ۵۰۸، الباب ۳۹ من أبواب الأمر و النهی و ما يناسبهما، الحديث الأول و فيه: وَ أَكْثِرُوا مِنْ

سَبِّهِمْ وَ الْقَوْلِ فِيهِمْ وَ الْوَقِيعَهِ - وَ بَاهِتُوهُمْ كَيْلَا يَطْمَعُوا فِی الْفَسَادِ فِی الْإِسْلَامِ - ... الخ». (*)

*****ص ۲۵۶*****

أو السید لعبده عند مشاهده ما یکرهه: «یا حمار» و عند غیظه: «یا خبیث» و نحو ذلک، سواء لم یتأثر المقول فیه (۱) بذلک - بأن لم یکرهه أصلا - أم تأثر به، بناء علی أن العبره بحصول الذل و النقص فیه عرفا و یشکل الثانی بعموم أدله حرمه الإیذاء (۲). نعم، لو قال السید ذلک فی مقام التأدیب جاز، لفحوی جواز الضرب و أما الوالد:

فیمکن استفاده الجواز فی حقه مما ورد من مثل قولهم علیهم السلام : «أنت و مالک لأبیک» (۳)، فتأمل. مضافا إلی استمرار السیره بذلک، إلا أن یقال: إن استمرار السیره إنما هو مع عدم تأثر السامع و تأذیه بذلک و من هنا یوهن التمسک بالسیره فی جواز سب المعلم للمتعلم، فإن السیره إنما نشأت فی الأزمنه السابقه من عدم تألم المتعلم بشتم المعلم لعد نفسه أدون من عبده، بل ربما کان یفتخر بالسب، لدلالته علی کمال لطفه و أما زماننا هذا الذی یتألم المتعلم فیه من المعلم مما لم یتألم به من شرکائه فی البحث من القول و الفعل، فحل إیذائه یحتاج إلی الدلیل و الله الهادی إلی سواء السبیل. *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ظاهر «ف» و مصححه «ن» و فی «م»، «ع» و «ص» : القول فیه و شطب علیه فی «خ» و موضعه بیاض فی «ش».

(۲) مثل قوله تعالی: * (والذین یؤذون المؤمنین و المؤمنات بغیر ما اکتسبوا ...) * الأحزاب: ۵۷ و راجع الوسائل ۸: ۵۸۷، الباب ۱۴۵ من أبواب أحکام العشره.

(۳) الوسائل ۱۲: ۱۹۷، الباب

۷۸ من أبواب ما یکتسب به، ضمن الحدیث ۸. (*)

المسأله العاشره

المسأله العاشره:

السحر حرام فی الجمله بلا خلاف، بل هو ضروری - کما سیجیء - و الأخبار به مستفیضه: منها - ما تقدم من أن الساحر کالکافر (۱) و منها - قوله علیه السلام : «من تعلم شیئا من السحر قلیلا أو کثیرا فقد کفر و کان آخر عهده بربه [وحده أن یقتل] (۲) إلا أن یتوب» (۳) و فی روایه السکونی، عن الصادق علیه السلام قال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«ساحر المسلمین یقتل و ساحر الکفار لا یقتل. قیل: یا رسول الله لم لا یقتل ساحر الکفار؟ قال: لأن الشرک أعظم من السحر و لأن السحر و الشرک مقرونان» (۴) و فی نبوی آخر: «ثلاثه لا یدخلون الجنه: مدمن خمر و مدمن سحر،

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحه: ۲۰۵، فی مسأله التنجیم.

(۲) من «ش» و «ص» و المصدر.

(۳) الوسائل ۱۲: ۱۰۷، الباب ۲۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۷.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۰۶، الباب ۲۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲. (*)

و قاطع رحم» (۱). إلی غیر ذلک من الأخبار (۲). ثم إن الکلام هنا یقع فی مقامین: الأول: فی المراد بالسحر و هو لغه - علی ما عن بعض أهل اللغه هو (۳) -: ما لطف مأخذه ودق (۴) و عن بعضهم:

أنه صرف الشیء عن وجهه (۵) و عن ثالث: أنه الخدع (۶) و عن رابع: «أنه إخراج الباطل فی صوره الحق» (۷) و قد اختلفت عبارات الأصحاب فی بیانه: فقال العلامه رحمه الله - فی القواعد و التحریر -: إنه کلام یتکلم به

أو يكتبه، أو رقيه، أو يعمل شيئا يؤثر فی بدن المسحور أو قلبه *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۱۰۷، الباب ۲۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۶.

(۲) راجع الوسائل ۱۲: ۱۰۳، الباب ۲۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۷، أحاديث و اخر غير النبويين المذكورين من الباب ۲۵.

(۳) كذا فی النسخ و الظاهر زياده «هو».

(۴) الصحاح ۲: ۶۷۹، ماده «سحر».

(۵) النهايه لابن الأثير ۲: ۳۴۶، ماده «سحر».

(۶) الصحاح ۲: ۶۷۹.

(۷) نقله السيد العاملی فی مفتاح الكرامه ۴: ۶۹ عن ابن فارس فی مجمله. (*)

أو عقله من غير مباشره (۱) و زاد فی المنتهی: أو عقد (۲) و زاد فی المسالک: أو أقسام أو عزائم يحدث بسببها ضرر علی الغير (۳) و زاد فی الدروس: الدخنه و التصوير و النفث و تصفيه النفس (۴) و يمكن أن يدخل جميع ذلک فی قوله فی القواعد:

«أو يعمل شيئا». نعم ظاهر المسالک و محكی (۵) الدروس: أن المعتبر فی السحر الإضرار. فإن اريد من «التأثير» - فی عباره القواعد و غيرها - خصوص الإضرار بالمسحور فهو و إلا كان أعم. ثم إن الشهيدين رحمهما الله عدا من السحر: استخدام الملائكه و استنزال الشياطين فی كشف الغائبات و علاج المصاب و استحضارهم *

***** (هامش) *****

(۱) القواعد ۱: ۱۲۱، التحرير ۱: ۱۶۱.

(۲) المنتهی ۲: ۱۰۱۴.

(۳) المسالک ۳: ۱۲۸.

(۴) الدروس ۳: ۱۶۳.

(۵) كذا فى النسخ و لعل الأصح: «و صريح الدروس»، حيث إنه قدس سره نقل آنفا عن الدروس بلا واسطه، فلا وجه لإسناده هنا إلى الحكايه، مع أن عباره الدروس صريحه فى اعتبار الإضرار. إلا أن عباره المسالك أيضا صريحه فى ذلك، فراجع. (*)

******ص ۲۶۰******

و تلبيسهم (۱) ببدن

صبی أو امرأه و کشف الغائبات علی (۲) لسانه (۳) و الظاهر أن المسحور فی ما ذکراه هی الملائکه و الجن و الشیاطین و الإضرار بهم یحصل بتسخیرهم و تعجیزهم من المخالفه له (۴) و إلجائهم إلی الخدمه و قال فی الإیضاح: إنه استحداث الخوارق، إما بمجرد التأثیرات النفسانیه و هو السحر، أو بالاستعانه بالفلکیات فقط و هو دعوه الکواکب، أو بتمزیج القوی السماویه بالقوی الأرضیه و هی الطلسمات، أو علی سبیل الاستعانه بالأرواح الساذجه و هی العزائم و یدخل فیه النیرنجات و الکل حرام فی شریعه الإسلام و مستحله کافر (۵)، انتهی و تبعه علی هذا التفسیر فی محکی التنقیح (۶) و فسر «النیرنجات» فی الدروس بإظهار غرائب خواص الامتزاجات و أسرار النیرین (۷) و فی الإیضاح: أما ما کان علی سبیل الاستعانه بخواص الأجسام السفلیه فهو علم الخواص، أو الاستعانه بالنسب الریاضیه فهو علم *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ص» : تلبسهم، تلبیسهم (خ ل) و فی «م» : تلبیهم.

(۲) فی «ش» و الدروس: عن لسانه.

(۳) انظر المصدرین المتقدمین.

(۴) لم ترد «له» فی «ف» و فی «م»، «خ»، «ع» و «ص» : به.

(۵) انظر إیضاح الفوائد ۱: ۴۰۵ و العباره المنقوله هنا هی عباره التنقیح باختلاف یسیر و تغییر بعض الضمائر.

(۶) التنقیح ۲: ۱۲.

(۷) الدروس ۳: ۱۶۴. (*)

الحیل و جر الأثقال و هذان لیسا من السحر (۱)، انتهی و ما جعله خارجا قد أدخله غیره و فی بعض الروایات دلاله علیه و سیجئ المحکی (۲) و المروی (۳) و لا یخفی أن هذا التعریف أعم من الأول (۴)، لعدم اعتبار مسحور فیه فضلا عن الإضرار ببدنه أو عقله و عن الفاضل المقداد فی

التنقیح: أنه عمل (۵) یستفاد منه ملکه نفسانیه یقتدر بها علی أفعال غریبه بأسباب خفیه (۶) و هذا یشمل علمی الخواص و الحیل و قال فی البحار - بعد ما نقل عن أهل اللغه «أنه ما لطف و خفی سببه» - : إنه فی عرف الشرع مختص بکل أمر یخفی سببه (۷) و یتخیل علی غیر حقیقته و یجری مجری التمویه و الخداع (۸)، انتهی و هذا أعم من الکل، لأنه ذکر بعد ذلک ما حاصله: أن السحر علی أقسام:

*

***** (هامش) *****

(۱) إیضاح الفوائد ۱: ۴۰۵.

(۲) المراد ما یحکیه بعد أسطر عن الفاضل المقداد فی «التنقیح».

(۳) المراد ما یرویه عن الاحتجاج من حدیث الزندیق الذی سأل أبا عبد الله علیه السلام عن مسائل کثیره و سیأتی فی الصفحه: ۲۶۳.

(۴) أی التعریف الذی تقدم عن العلامه و الشهیدین قدس سره م.

(۵) فی المصدر: علم یستفاد منه حصول ملکه ...

(۶) التنقیح ۲: ۱۲ و نقله عن بعض.

(۷) فی أکثر النسخ: سببها.

(۸) البحار ۵۹: ۲۷۷. (*)

الأول - سحر الکلدانیین (۱) الذین کانوا فی قدیم الدهر و هم قوم کانوا یعبدون الکواکب و یزعمون أنها المدبره لهذا العالم و منها تصدر (۲) الخیرات و الشرور و السعادات و النحوسات. ثم ذکر أنهم علی ثلاثه مذاهب: فمنهم:

من یزعم أنها الواجبه لذاتها الخالقه للعالم و منهم:

من یزعم أنها قدیمه، لقدم العله المؤثره فیها و منهم من یزعم أنها حادثه مخلوقه فعاله مختاره فوض خالقها أمر العالم إلیها و الساحر عند هذه الفرق من یعرف القوی العالیه الفعاله بسائطها و مرکباتها و یعرف ما یلیق بالعالم السفلی و یعرف معداتها لیعدها و عوائقها لیرفعها بحسب الطاقه البشریه، فیکون متمکنا من استجذاب

(۳) ما يخرق العاده. الثانى (۴) - سحر أصحاب الأوهام و النفوس القويه. الثالث - الاستعانه بالأرواح الأرضيه و قد أنكرها بعض الفلاسفه و قال بها الأكابر منهم و هى فى أنفسها مختلفه، فمنهم خيره و هم مؤمنو الجن و شريره و هم كفار الجن و شياطينهم. الرابع - التخيلات و الأخذ بالعيون، مثل راكب السفينه يتخيل نفسه ساكنا و الشط متحركا. *

***** (هامش) *****

(۱) فى «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع» : الكذابين و فى المصدر: الكلدانيين و الكذابين.

(۲) كذا فى المصدر و فى «ش» : «تصدير» و فى سائر النسخ: تقدير.

(۳) كذا فى «ف» و المصدر و فى سائر النسخ: استحداث.

(۴) فى «ف» زياده: ثم قال: الثانى ... (*)

******ص ۲۶۳******

الخامس - الأعمال العجيبه التى تظهر من تركيب الآلات المركبه على نسب الهندسه، كرقاص يرقص و فارسان يقتتلان. السادس - الاستعانه بخواص الأدويه، مثل أن يجعل فى الطعام بعض الأدويه المبلده أو المزيله للعقل، أو الدخن المسكر، أو عصاره البنج المجعول فى الملبس (۱) و هذا مما لا سبيل إلى إنكاره و أثر المغناطيس شاهد (۲). السابع - تعليق القلب و هو أن يدعى الساحر أنه يعرف علم الكيميا (۳) و علم السيميا (۴) و الاسم الأعظم حتى يميل إليه العوام و ليس له أصل. الثامن - النميمه (۵)، انتهى الملخص منه و ما ذكره من وجوه السحر بعضها قد تقدم عن الإيضاح (۶) و بعضها قد ذكر فى ما ذكره فى الاحتجاج من حديث الزنديق الذى *

***** (هامش) *****

(۱) بصيغه المفعول من باب التفعيل، يراد منه - هنا - ما يقال [له] : «نقل» فى لغه الفرس و الترک و هو قسم من

أقسام الحلويات (شرح الشهيدی: ۵۹).

(۲) كذا فی النسخ و فی المصدر: مشاهد.

(۳) الكيمياء علم يراد به تحويل بعض المعادن إلی بعض و علی الخصوص تحويلها إلی الذهب. (محيط المحيط: ۸۰۱، ماده «كمی»).

(۴) فی «ش» : اللميا و علم السيمياء: علم يطلق علی غير الحقيقی من السحر و حاصله إحداث مثالات خياليه لا وجود لها فی الحس و قد يطلق علی إيجاد تلك المثالات بصورها فی الحس و تكون صورا فی جوهر الهواء. (محيط المحيط: ۴۴۳، ماده «سوم»).

(۵) البحار ۵۹: ۲۷۸ - ۲۹۷.

(۶) تقدم فی الصفحه: ۲۶۰. (*)

*****ص ۲۶۴*****

سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيره: منها: ما ذكره بقوله:

فَأَخْبِرْنِی عَنِ السِّحْرِ مَا أَصْلُهُ وَ كَيْفَ يَقْدِرُ السَّاحِرُ عَلَی مَا يُوصَفُ مِنْ عَجَائِبِهِ وَ مَا يَفْعَلُ قَالَ أبو عبد الله عليه السلام إِنَّ السِّحْرَ عَلَی وُجُوهٍ شَتَّی وَجْهٌ مِنْهَا بِمَنْزِلَهِ الطِّبِّ كَمَا أَنَّ الْأَطِبَّاءَ وَضَعُوا لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَكَذَلِكَ عِلْمُ (۱) السِّحْرِ احْتَالُوا لِكُلِّ صِحَّهٍ آفَهً وَ لِكُلِّ عَافِيَهٍ عَاهَهً وَ لِكُلِّ مَعْنًی حِيلَهً

وَ نَوْعٌ آخَرُ مِنْهُ خَطْفَهٌ وَ سُرْعَهٌ وَ مَخَارِيقُ وَ خِفَّهٌ وَ نَوْعٌ آخَرُ مَا يَأْخُذُ أَوْلِيَاءُ الشَّيَاطِينِ عَنْهُمْ قَالَ فَمِنْ أَيْنَ عَلِمَ الشَّيَاطِينُ السِّحْرَ؟

قَالَ مِنْ حَيْثُ عَرَفَ الْأَطِبَّاءُ الطِّبَّ بَعْضُهُ تَجْرِبَهٌ وَ بَعْضُهُ عِلَاجٌ قَالَ فَمَا تَقُولُ فِی الْمَلَكَيْنِ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ وَ مَا يَقُولُ النَّاسُ بِأَنَّهُمَا يُعَلِّمَانِ النَّاسَ السِّحْرَ؟

قَالَ:

إِنَّهُمَا مَوْضِعُ ابْتِلَاءٍ وَ مَوْقِعُ فِتْنَهٍ تَسْبِيحُهُمَا الْيَوْمَ لَوْ فَعَلَ الْإِنْسَانُ كَذَا وَ كَذَا - لَكَانَ كَذَا وَ كَذَا وَ لَوْ يُعَالِجُ بِكَذَا وَ كَذَا لصار كَذَا ... فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يَخْرُجُ عَنْهُمَا فَيَقُولَانِ لَهُمْ إِنَّما نَحْنُ فِتْنَهٌ فَلَا تَأْخُذُوا عَنَّا مَا يَضُرُّكُمْ وَ لَا يَنْفَعُكُمْ قَالَ أَ فَيَقْدِرُ السَّاحِرُ أَنْ يَجْعَلَ

الْإِنْسَانَ بِسِحْرِهِ فِی صُورَهِ کَلْب أَوِ حِمَار أَوْ غَیْرِ ذَلِکَ قَالَ هُوَ أَعْجَزُ مِنْ ذَلِکَ وَ أَضْعَفُ مِنْ أَنْ یُغَیِّرَ خَلْقَ اللَّهِ إِنَّ مَنْ أَبْطَلَ مَا رَکَّبَهُ اللَّهُ وَ صَوَّرَهُ وَ غَیَّرَهُ (۲) فَهُوَ شَرِیکُ اللَّهِ فِی خَلْقِهِ

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی أکثر النسخ و المصدر و فی «ص» و «ش» : علماء.

(۲) فی المصدر: و صوره و غیره. (*)

تَعَالَی اللَّهُ عَنْ ذَلِکَ عُلُوّاً کَبِیراً لَوْ قَدَرَ السَّاحِرُ عَلَی مَا وَصَفْتَ لَدَفَعَ عَنْ نَفْسِهِ الْهَرَمَ وَ الْآفَهَ وَ الْأَمْرَاضَ وَ لَنَفَی الْبَیَاضَ عَنْ رَأْسِهِ وَ الْفَقْرَ عَنْ سَاحَتِهِ وَ إِنَّ مِنْ أَکْبَرِ السِّحْرِ النَّمِیمَهَ یُفَرَّقُ بِهَا بَیْنَ الْمُتَحَابَّیْنِ وَ یُجْلَبُ الْعَدَاوَهُ عَلَی الْمُتَصَافِیَیْنِ وَ یُسْفَکُ بِهَا الدِّمَاءُ وَ یُهْدَمُ بِهَا الدُّورُ وَ یُکْشَفُ بِهَا السُّتُورُ وَ النَّمَّامُ أَشَرُّ مَنْ وَطِئَ الْأَرْضَ بِقَدَمه فَأَقْرَبُ أَقَاوِیلِ السِّحْرِ مِنَ الصَّوَابِ أَنَّهُ بِمَنْزِلَهِ الطِّبِّ إِنَّ السَّاحِرَ عَالَجَ الرَّجُلَ فَامْتَنَعَ مِنْ مُجَامَعَهِ النِّسَاءِ فَجَاءَ الطَّبِیبُ فَعَالَجَهُ بِغَیْرِ ذَلِکَ [الْعِلَاجِ] فَأُبْرِئَ ... الحدیث» (۱).

ثم لا یخفی أن الجمع بین ما ذکر فی معنی السحر فی غایه الإشکال، لکن المهم بیان حکمه، لا موضوعه. المقام الثانی - فی حکم الأقسام المذکوره. فنقول: أما الأقسام الأربعه المتقدمه من الإیضاح، فیکفی فی حرمتها - مضافا إلی شهاده المحدث المجلسی رحمه الله فی البحار بدخولها فی المعنی المعروف للسحر عند أهل الشرع، فیشملها الإطلاقات - دعوی فخر المحققین فی الإیضاح (۲) کون حرمتها من ضروریات الدین و أن مستحلها کافر (۳) [وهو ظاهر الدروس أیضا فحکم بقتل مستحلها (۴)] (۵)، *

***** (هامش) *****

(۱) الاحتجاج ۲: ۸۱، مع اختلاف.

(۲) إیضاح الفوائد ۱: ۴۰۵ و عبارته خالیه من دعوی الضروره.

(۳) فی «ن»، «خ»، «م»، «ع» و

«ص» زياده: و دعوى الشهيدين فى الدروس و المسالک أن مستحله يقتل.

(۴) الدروس ۳: ۱۶۴.

(۵) ما بين المعقوفتين ساقط من «ف». (*)

******ص ۲۶۶******

فإنا و إن لم نطمئن بدعوى الإجماعات المنقوله، إلا أن دعوى ضروره الدين مما يوجب الاطمئنان بالحكم و اتفاق العلماء عليه فى جميع الأعصار. نعم، ذكر شارح النخبه أن ما كان من الطلسمات مشتملا على إضرار أو تمويه على المسلمين، أو استهانه بشئ من حرمات الله - كالقرآن و أبعاضه و أسماء الله الحسنى و نحو ذلک - فهو حرام بلا ريب، سواء عد من السحر أم لا و ما كان للأغراض - كحضور الغائب و بقاء العماره و فتح الحصون للمسلمين و نحوه - فمقتضى الأصل جوازه و يحكى عن بعض الأصحاب (۱) و ربما يستندون فى بعضها (۲) إلى أمير المؤمنين عليه السلام و السند غير واضح و ألحق فى الدروس تحريم عمل الطلسمات بالسحر و وجهه غير واضح، انتهى (۳) و لا وجه أوضح من دعوى الضروره (۴) من فخر الدين و الشهيد قدس سره ما. *

***** (هامش) *****

(۱) مثل الشهيدين و الفاضل الميسى و المحقق الأردبيلى، كما يأتى فى الصفحه: ۲۷۲.

(۲) أى فى بعض الطلسمات و لعل مراده بما يسند إليه عليه السلام طلسم «جنه الأسماء» على ما فى بعض الشروح.

(۳) شرح النخبه للسيد عبد الله حفيد المحدث الجزائرى (لا يوجد لدينا).

(۴) نسبه دعوى الضروره إليهم مع خلو كلامهم عنها إنما هى بلحاظ حكمهم بقتل مستحله، حيث إنه لا يكون إلا إذا كانت حرمته من المسلمات و الضروريات (شرح الشهيدى: ۵۹). (*)

******ص ۲۶۷******

و أما غير تلک الأربعه، فإن كان مما يضر بالنفس المحترمه، فلا إشكال أيضا فى حرمته و

يكفى فى الضرر صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى إرادته، فمثل إحداث حب مفرط فى الشخص يعد سحرا. روى الصدوق فى الفقيه - فى باب عقاب المرأه على أن تسحر زوجها - بسنده عن السكونى، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه صلوات الله عليهم قال: «قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم لامرأه سألته: أن لى زوجا و به غلظه على و أنى صنعت شيئا لأعطفه على؟ فقال لها رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

اف لك! كدرت البحار و كدرت الطين و لعنتك الملائكه الأخيار و ملائكه السماوات و الأرض. قال: فصامت المرأه نهارها و قامت ليلها و حلقت رأسها و لبست المسوح، فبلغ ذلك النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم فقال: إن ذلك لا يقبل منها» (١). بناء على أن الظاهر من قولها: «صنعت شيئا» المعالجه بشئ غير الأدعيه و الصلوات و نحوها و لذا فهم الصدوق منها السحر و لم يذكر فى عنوان سحر المرأه غير هذه الروايه و أما ما لا يضر، فإن قصد به دفع (٢) ضرر السحر أو غيره من المضار الدنيويه أو الاخرويه، فالظاهر جوازه مع الشك فى صدق اسم السحر عليه، للأصل، بل فحوى ما سيجئ من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحرا و إلا فلا دليل على تحريمه، إلا أن يدخل فى «اللهو» *

***** (هامش) *****

(١) الفقيه ٣: ٤٤٥، الحديث ۴۵۴۴.

(٢) فى «ن»، «خ»، «م»، «ص» و «ش» : رفع. (*)

أو «الشعبذه». نعم، لو صح سند روايه الاحتجاج (١) صح الحكم بحرمه جميع ما تضمنته و كذا لو عمل بشهاده من تقدم - كالفاضل المقداد و

المحدث المجلسی رحمهما الله بکون جمیع ما تقدم من الأقسام داخلا فی السحر (۲) - اتجه الحکم بدخولها تحت إطلاقات المنع عن السحر. لکن الظاهر استناد شهادتهم إلی الاجتهاد، مع معارضته بما تقدم من الفخر من إخراج علمی الخواص و الحیل من السحر (۳) و ما تقدم من تخصیص صاحب المسالک و غیره السحر بما یحدث ضررا (۴)، بل عرفت تخصیص العلامه له بما یؤثر فی بدن المسحور أو قلبه أو عقله. فهذه شهاده من هؤلاء علی عدم عموم لفظ «السحر» لجمیع ما تقدم من الأقسام و تقدیم شهاده الإثبات لا یجری فی هذا الموضع، لأن الظاهر استناد المثبتین إلی الاستعمال و النافین إلی الاطلاع علی کون الاستعمال مجازا للمناسبه و الأحوط الاجتناب عن جمیع ما تقدم من الأقسام فی البحار (۵)، بل لعله لا یخلو عن قوه، لقوه الظن من خبر الاحتجاج و غیره. *

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فی الصفحه: ۲۶۳.

(۲) تقدم کلامهما فی الصفحه: ۲۶۱.

(۳) تقدم فی الصفحه: ۲۶۰ - ۲۶۱.

(۴) تقدم عنه و عن الشهید الأول فی الصفحه: ۲۵۹.

(۵) تقدم عنه فی الصفحات: ۲۶۱ - ۲۶۳. (*)

******ص ۲۶۹******

بقی الکلام فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر و یمکن أن یستدل له مضافا إلی الأصل - بعد دعوی انصراف الأدله إلی غیر ما قصد به غرض راجح شرعا - بالأخبار: منها: ما تقدم فی خبر الاحتجاج و منها: ما فی الکافی عن القمی، عن أبیه، عن شیخ من أصحابنا الکوفیین، «قال: دخل عیسی بن شفقی (۱) علی أبی عبد الله علیه السلام ، قال: جعلت فداک! أنا رجل کانت صناعتی السحر و کنت آخذ علیه الأجر و کان معاشی و قد حججت منه و

قـد من الله علی بلقائـک و قـد تبت إلی الله عز و جـل من ذلـک، فهـل لی فی شـیء من ذلک مخرج؟ فقال له أبو عبـد الله علیه السلام : حل و لا تعقد» (۲) و کان الصدوق رحمه الله فی العلل أشار إلی هذه الروایه، حیث قال: «روی أن توبه الساحر أن یحل و لا یعقد» (۳) و ظاهر المقابله بین الحل و العقد فی الجواز و العدم کون کل منهما *

***** (هامش) *****

(۱) فی أکثر نسخ الکتاب: «شـفیق» و فی «ش» : «السـقفی» و فی «ف» : «شفق» و یحتمل «مشفق» و قد اختلفت المصادر أیضا فی ضبـط هـذه الکلمه، ففی الکافی مثل ما أثبتناه و فی الفقیه ۳: ۱۸۰، الحدیث ۳۶۷۷ و التهذیب ۶: ۳۶۴، الحدیث ۱۰۴۳، - الطبعه الحدیثه - و الوسائل: «شقفی» و فی الطبعه القدیمه للتهذیب: «سیفی».

(۲) الکافی ۵: ۱۱۵، باب الصناعات، الحدیث ۷ و روی عنه فی الوسائـل ۱۲: ۱۰۵، الباب ۲۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۳) علل الشرائع ۲: ۵۴۶، الباب ۳۳۸، ذیل الحدیث الأول. (*)

بالسـحر، فحمل «الحل» علی ما کان بغیر السحر من الدعاء و الآیات و نحوهما - کما عن بعض (۱) - لا یخلو عن بعد و منها: ما عن العسـکری، عن آبائه علیهم السلام - فی قوله تعالی: * (وما انزل علی الملکین ببابل هاروت و ماروت) * قال: کان بعد نوح قد کثرت السحره و المموهون، فبعث الله ملکین إلی نبی ذلک الزمان بذکر (۲) ما یسحر به السحره و ذکر ما یبطل به سحرهم و یرد به کیدهم، فتلقاه النبی عن الملکین و أداه إلی عباد الله بأمر

الله و أمرهم أن يقضوا (٣) به على السحر و أن يبطلوه و نهاهم عن (۴) أن يسحروا به الناس و هذا كما يقال: إن السم ما هو؟ و إن ما يدفع به غائله السم ما هو (۵) [ثم يقال للمتعلم:

هذا السم فمن رأيته سم فادفع غائلته بهذا و لا تقتل بالسم] (۶) - إلى أن قال - : * (وما يعلمان من أحد) * ذلك السحر و إبطاله * (حتى يقولا) * للمتعلم:

* (إنما نحن فتنه) * و امتحان للعباد، ليطيعوا الله فی ما يتعلمون من هذا و يبطلوا به كيد السحره *

***** (هامش) *****

(١) و هو العلامه قدس سره فی المنتهی ٢: ١٠١۴.

(٢) فی بعض النسخ: يذكر.

(٣) فی المصدر: أن يقفوا.

(۴) لم ترد «عن» فی غير «ش».

(۵) هذه الفقره فی المصدر كما يلی: و هذا كما يدل على السم ما هو و على ما يدفع به غائله السم.

(۶) ما بين المعقوفتين: ليس فی المصدر و عباره: «ثم يقال للمتعلم» ليس فی «ف». (*)

و لا يسحروهم، * (فلا تكفر) * (١) باستعمال هذا السحر و طلب الإضرار و دعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنك تحيی و تميت و تفعل ما لا يقدر عليه إلا الله عز و جل، فإن ذلك كفر - إلى أن قال - : * (ويتعلمون ما يضرهم و لا ينفعهم) *، لأ نهم إذا تعلموا ذلك السحر ليسحروا به و يضروا به، فقد تعلموا ما يضر بدينهم و لا ينفعهم (٢) ... الحديث " (٣) و فی روايه [علی بن] (۴) محمد بن الجهم، عن مولانا الرضا عليه السلام - فی حديث - قال:

«و أما هاروت و ماروت فكانا

ملكين علما الناس السحر ليحترزوا به عن سحر السحره و يبطلوا به كيدهم و ما علما أحدا من ذلك شيئا حتى (۵) قالا: إنما نحن فتنه فلا تكفر، فكفر قوم باستعمالهم لما أمروا [بالاحتراز منه] (۶) و جعلوا يفرقون بما تعلموه بين المرء و زوجه، قال له تعالى: * (وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله) * يعنى بعلمه» (۷). *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ش» : «و لا تسحروهم فلا تكفر» و فی «خ»، «م» و «ع» : «و لا تسحروهم فلا تكفروا» و فی «ف» : «و لا يسحروهم فلا يكفروا» و فی «ن» : «و لا تسحروهم فتكفروا» و ما أثبتناه من المصدر و مصححه «ص».

(۲) فی «ش» زياده: فيه.

(۳) الوسائل ۱۲: ۱۰۶، الباب ۲۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴، مع اختلافات اخرى غير ما أشرنا إليها.

(۴) ساقط من جميع النسخ، أثبتناه من المصدر و الكتب الرجاليه.

(۵) فی بعض النسخ: إلا (خ ل).

(۶) ساقط من أكثر النسخ، إلا أنه استدرک فی بعضها.

(۷) الوسائل ۱۲: ۱۰۷، الباب ۲۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۵ و الآيه من سوره البقره: ۱۰۲.

هذا كله، مضافا إلى أن ظاهر أخبار «الساحر» إراده من (۱) يخشى ضرره، كما اعترف به بعض الأساطين (۲) و استقرب لذلک جواز الحل به بعد أن نسبه إلى كثير من أصحابنا. لكنه مع ذلک كله، فقد منع العلامه فی غير واحد من كتبه (۳) و الشهيد رحمه الله فی الدروس (۴) و الفاضل الميسى (۵) و الشهيد الثانى رحمه الله (۶) من حل السحر به و لعلهم حملوا ما دل على الجواز - مع اعتبار سنده - على

حاله الضروره و انحصار سبب الحل فیه، لا مجرد دفع الضرر مع إمکانه بغیره من الأدعیه و التعویذات (۷) و لذا ذهب جماعه - منهم الشهیدان و المیسی (۸) و غیرهم (۹) - إلی جواز تعلمه لیتوقی به من السحر و یدفع به دعوی المتنبی و ربما حمل أخبار الجواز - الحاکیه لقصه هاروت و ماروت - علی *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف» : إراده أن.

(۲) هو کاشف الغطاء فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : ۲۳.

(۳) کالمنتهی ۲: ۱۰۱۴ و القواعد ۱: ۱۲۱ و التذکره ۱: ۵۸۲.

(۴) الدروس ۳: ۱۶۴.

(۵) لا یوجد لدینا کتابه: «المیسیه».

(۶) لم یصرح بالمنع و لعله یستفاد من مفهوم کلامه، انظر المسالک ۳: ۱۲۸.

(۷) فی هامش «ن» ما یلی: «إذ إبطال السحر رفع مسببه، کما یشهد به التعبیر بالحل، مثلا إطفاء النار التی سحر الساحر بدخنتها، أو حل الخیط المعقود سحرا، أو محو المکتوب، أو إظهار المدفون کذلک لیس إبطالا للسحر، صح».

(۸) تقدمت الإشاره إلی موارد کلامهم آنفا.

(۹) مثل المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائده ۸: ۷۹ و المحدث الکاشانی فی المفاتیح ۲: ۲۴. (*)

جواز ذلک فی الشریعه السابقه (۱) و فیه نظر. ثم الظاهر أن التسخیرات بأقسامها داخله فی السحر علی جمیع تعاریفه و قد عرفت أن الشهیدین مع أخذ الإضرار فی تعریف السحر ذکرا أن استخدام الملائکه و الجن من السحر (۲) و لعل وجه دخوله تضرر المسخر بتسخیره و أما سائر التعاریف، فالظاهر شمولها لها و ظاهر عباره الإیضاح (۳) أیضا دخول هذه فی معقد دعواه الضروره علی التحریم، لأن الظاهر دخولها فی الأقسام و العزائم و النفث و یدخل فی ذلک تسخیر الحیوانات - من الهوام و

السباع و الوحوش و غير ذلک - خصوصا الإنسان و عمل السیمیا ملحق بالسحر اسما أو حکما و قد صرح بحرمته الشهید فی الدروس (۴) و المراد به - علی ما قیل (۵) - : إحداث خیالات لا وجود لها فی الحس یوجب تأثیرا فی شیء آخر. *

***** (هامش) *****

(۱) قاله السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۷۳.

(۲) راجع الصفحه: ۲۵۹.

(۳) تقدمت فی الصفحه: ۲۶۰.

(۴) الدروس ۳: ۱۶۴.

(۵) لم نقف علی القائل، راجع الصفحه ۲۶۳، الهامش ۴. (*)

المسأله الحادیه عشره

المسأله الحادیه عشره:

الشعبذه حرام بلا خلاف و هی الحرکه السریعه بحیث یوجب علی الحس الانتقال من الشیء إلی شبهه، کما تری النار المتحرکه علی الاستداره دائره متصله، لعدم إدراک السکونات المتخلله بین الحرکات و یدل علی الحرمه - بعد الإجماع، مضافا إلی أنه من الباطل و اللهو - : دخوله فی السحر فی الروایه المتقدمه عن الاحتجاج (۱)، المنجبر و هنها بالإجماع المحکی (۲) و فی بعض التعاریف المتقدمه (۳) للسحر ما یشملها. *

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فی الصفحه: ۲۶۳ - ۲۶۴.

(۲) صرح العلامه فی المنتهی (۲: ۱۰۱۴) بعدم الخلاف و هکذا المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائده (۸: ۸۱) و فی الجواهر (۲۲: ۹۴) دعوی الإجماع المحکی و المحصل.

(۳) مثل ما تقدم عن البحار فی تعریف ما جعله قسما رابعا لأقسام السحر، راجع الصفحه: ۲۶۲. (*)

المسأله الثانیه عشره

المسأله الثانیه عشره:

الغش حرام بلا خلاف و الأخبار به متواتره، نذکر بعضها تیمنا: فعن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم بأسانید متعدده: «لیس من المسلمین من غشهم» (۱) و فی روایه العیون [بأسانید] (۲) قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«لیس منا من غش مسلما، أو ضره، أو ماکره» (۳) و فی عقاب الأعمال، عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«من غش مسلما فی بیع أو شراء فلیس منا و یحشر مع إلیهود یوم القیامه، لأنه من غش الناس فلیس بمسلم - إلی أن قال - : و من غشنا فلیس منا - قالها *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۲۰۸، الباب ۸۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۲) من «ش» و لم ترد فی «ف» و وردت فی أکثر النسخ

بعد قوله: «قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم».

(۳) عیون أخبار الرضا علیه السلام ۲: ۲۹، الحدیث ۲۶ و رواه عنه فی الوسائل ۱۲: ۲ ۱۱، الباب ۸۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۲. (*)

*****ص ۲۷۶*****

ثلاثا - و من غش أخاه المسلم نزع الله برکه رزقه و أفسد (۱) علیه معیشته و و کله إلی نفسه» (۲) و فی مرسله هشام (۳) عن أبی عبد الله علیه السلام : «أنه قال لرجل یبیع الدقیق: إیاک و الغش! فإنه (۴) من غش غش فی ماله، فإن لم یکن له مال غش فی أهله» (۵) و فی روایه سعد الإسکاف، عن أبی جعفر علیه السلام ، «قال: مر النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم فی سوق المدینه بطعام، فقال لصاحبه: ما أری طعامک إلا طیبا (۶) فأوحی الله عز و جل إلیه: أن یدس یده فی الطعام ففعل، فأخرج طعاما ردیا، فقال لصاحبه: ما أراک إلا و قد جمعت خیانه و غشا للمسلمین» (۷).

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: وسد.

(۲) عقاب الأعمال: ۳۳۴ - ۳۳۷، باب یجمع عقوبات الأعمال، الحدیث الأول و رواه عنه فی الوسائل ۱۲: ۲۱۰، الباب ۸۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۱.

(۳) کذا فی النسخ و الصواب: «عبیس بن هشام» کما فی الوسائل و التهذیب (۷: ۱۲، الحدیث ۵۱)، هذا و قال المحدث العاملی فی ذیل هذا الحدیث: و رواه الشیخ بإسناده عن عبیس «عیسی (خ ل) » بن هشام عن أبی عبد الله علیه السلام.

(۴) کذا فی «ف» و المصدر و فی سائر النسخ: فإن.

(۵) الوسائل ۱۲: ۲۰۹، الباب

۸۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۷.

(۶) فی المصدر زیاده: و سأله عن سعره.

(۷) الوسائل ۱۲: ۲۰۹، الباب ۸۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۸. (*)

******ص ۲۷۷******

و روايه موسى بن بكر (۱) عن أبى الحسن عليه السلام : «أنه أخذ دينارا من الدنانير المصبوبه بين يديه ثم قطعه بنصفين (۲) ثم قال لی (۳) : ألقه فی البالوعه حتى لا يباع بشئ (۴) فيه غش ... الخبر (۵) » (۶) و قوله: «فيه غش» جمله ابتدائيه و الضمير فی «لا يباع» راجع إلى الدينار و فی روايه هشام بن الحكم، قال: «كنت أبيع السابری فی الظلال، فمر بی أبو الحسن عليه السلام فقال: يا هشام إن البيع فی الظلال غش و الغش لا يحل» (۷) و فی روايه الحلبی قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشترى طعاما فيكون أحسن له و أنفق له أن يبله من غير أن يلتمس زيادته (۸). فقال: إن كان بيعا لا يصلحه إلا ذلك و لا ينفقه غيره من غير أن يلتمس فيه زياده، فلا بأس و إن كان إنما يغش به المسلمين فلا يصلح» (۹). *

***** (هامش) *****

(۱) فی النسخ: موسى بن بكير و الصواب ما أثبتناه من المصدر و كتب الرجال.

(۲) كذا فی المصدر و فی النسخ: فقطعها نصفين.

(۳) ليس فی «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع» : لی.

(۴) فی الوسائل: شیء.

(۵) كذا فی أكثر النسخ و الظاهر زياده: «الخبر»، إذ الحديث مذكور بتمامه.

(۶) الوسائل ۱۲: ۲۰۹، الباب ۸۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۵.

(۷) الوسائل ۱۲: ۲۰۸، الباب ۸۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۳.

(۸) فی أكثر النسخ: زياده.

(۹) الوسائل ۱۲:

۴۲۱، الباب ۹ من أبواب أحکام العیوب، الحدیث ۳. (*)

و روایته الاخری، قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل یکون عنده لونان من الطعام (۱) سعرهما بشئ (۲)، واحدهما أجود من الآخر، فیخلطهما جمیعا ثم یبیعهما بسعر واحد؟ فقال: لا یصلح له أن یغش المسلمین حتی یبینه» (۳) و روایه داود بن سرحان، قال: «کان معی جرابان من مسک، أحدهما رطب و الآخر یابس، فبدأت بالرطب فبعته، ثم أخذت الیابس أبیعه، فإذا أنا لاـ اعطی بالیابس الثمن الذی یسوی و لا یزیدونی علی ثمن الرطب، فسألت أبا عبد الله علیه السلام عن ذلک: أیصلح لی أن اندیه؟ قال: لا، إلا أن تعلمهم، قال: فندیته ثم أعلمتهم، قال: لا بأس» (۴). ثم إن ظاهر الأخبار هو کون الغش بما یخفی، کمزج اللبن بالماء و خلط الجید بالردئ فی مثل الدهن و منه وضع الحریر فی مکان بارد لیکتسب ثقلا و نحو ذلک.

***** (هامش) *****

(۱) فی المصدر: من طعام واحد.

(۲) کذا فی «ن» و فی «ش» : سعرهما شتی و فی «ف»، «خ»، «م» و «ع» : سعرهما شیء، فالأول مطابق للفقیه و الوسائل و الثانی للتهذیب و الثالث للکافی. انظر الفقیه ۳: ۲۰۷، الحدیث ۳۷۷۴ و التهذیب ۷: ۳۴، الحدیث ۱۴۰ و الکافی ۵: ۱۸۳، الحدیث ۲.

(۳) الوسائل ۱۲: ۴۲۰، الباب ۹ من أبواب أحکام العیوب، الحدیث ۲.

(۴) الوسائل ۱۲: ۴۲۱، الباب ۹ من أبواب أحکام العیوب، الحدیث ۴ و فی آخره: فقال: لا بأس به إذا أعلمتهم. (*)

و أما المزج و الخلط بما لا یخفی فلا یحرم، لعدم انصراف «الغش» إلیه و یدل علیه - مضافا إلی بعض الأخبار المتقدمه -

: صحیحه ابن مسلم، عن أحدهما علیهما السلام:

«أنه سئل عن الطعام یخلط بعضه ببعض و بعضه أجود من بعض، قال: إذا ر ؤیا جمیعا فلا بأس ما لم یغط الجید الردئ» (۱) و مقتضی هذه الروایه - بل روایه الحلبی الثانیه (۲) و روایه سعد الإسکاف (۳) - أنه لا یشترط فی حرمه الغش کونه مما لا یعرف إلاـ من قبل البائع، فیجب الإعلام بالعیب غیر الخفی، إلا أن تنزل الحرمه - فی موارد الروایات الثلاث - علی ما إذا تعمد الغش برجاء التلبس (۴) علی المشتری و عدم التفطن له و إن کان من شأن ذلک العیب أن یتفطن له، فلا تدل الروایات علی وجوب الإعلام إذا کان العیب من شأنه التفطن له، فقصر المشتری و سامح فی الملاحظه. ثم إن غش المسلم إنما هو ببیع المغشوش علیه مع جهله، فلاـ فرق بین کون الاغتشاش بفعله أو بغیره، فلو حصل اتفاقا أو لغرض فیجب الإعلام بالعیب الخفی و یمکن أن یمنع صدق الأخبار المذکوره إلا علی ما إذا قصد التلبیس و أما ما هو ملتبس فی نفسه فلا یجب علیه الإعلام. *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۴۲۰، الباب ۹ من أبواب أحکام العیوب، الحدیث الأول.

(۲) المتقدمه فی الصفحه السابقه.

(۳) المتقدمه فی الصفحه: ۲۷۶.

(۴) فی «ش» : التلبیس. (*)

نعم، یحرم علیه إظهار ما یدل علی سلامته من ذلک، فالعبره فی الحرمه بقصد تلبیس الأمر علی المشتری، سواء کان العیب خفیا أم جلیا - کما تقدم - لا بکتمان العیب مطلقا، أو خصوص الخفی و إن لم یقصد التلبیس و من هنا منع فی التذکره من کون بیع المعیب مطلقا مع عدم الإعلام بالعیب غشا

(۱) و فی التفصیل المذکور فی روایه الحلبی (۲) إشاره إلی هذا المعنی، حیث إنه علیه السلام جوز بل الطعام بدون قید الإعلام إذا لم یقصد به الزیاده و إن حصلت به و حرمه مع قصد الغش. نعم، یمکن أن یقال فی صوره تعیب المبیع بخروجه عن مقتضی خلقته الأصلیه بعیب خفی أو جلی: إن التزام البائع بسلامته عن العیب مع علمه به غش للمشتری، کما لو صرح باشتراط السلامه، فإن العرف یحکمون علی البائع بهذا الشرط - مع علمه بالعیب - أنه غاش. ثم إن الغش یکون بإخفاء الأدنی فی الأعلی کمزج الجید بالردئ، أو غیر المراد فی المراد کإدخال الماء فی اللبن و بإظهار الصفه الجیده المفقوده واقعا و هو التدلیس، أو بإظهار الشیء علی خلاف جنسه کبیع المموه علی أنه ذهب أو فضه. ثم إن فی جامع المقاصد ذکر فی الغش بما یخفی - بعد تمثیله له بمزج اللبن بالماء - وجهین فی صحه المعامله و فسادها، من حیث *

***** (هامش) *****

(۱) التذکره ۱: ۵۳۸.

(۲) المتقدمه فی الصفحه: ۲۷۷. (*)

إن المحرم هو الغش و المبیع عین مملوکه ینتفع بها و من أن المقصود بالبیع هو اللبن و الجاری علیه العقد هو المشوب. ثم قال: و فی الذکری - فی باب الجماعه - ما حاصله، أنه لو نوی الاقتداء بإمام معین علی أنه زید فبان عمروا، أن فی الحکم نظرا و مثله ما لو قال: بعتک هذا الفرس، فإذا هو حمار (۱) و جعل منشأ التردد تغلیب الإشاره أو الوصف (۲)، انتهی و ما ذکره من وجهی الصحه و الفساد جار فی مطلق العیب، لأن المقصود هو الصحیح و الجاری علیه العقد

هو المعیب و جعله من باب تعارض الإشاره و الوصف مبنی علی إراده الصحیح من عنوان المبیع، فیکون قوله: «بعتک هذا العبد» بعد تبین کونه أعمی بمنزله قوله: «بعتک هذا البصیر» و أنت خبیر بأ نه لیس الأمر کذلک - کما سیجئ فی باب العیب - ، بل وصف الصحه ملحوظ علی وجه الشرطیه و عدم کونه مقوما للمبیع، کما یشهد به العرف و الشرع. ثم لو فرض کون المراد من عنوان المشار إلیه هو الصحیح، لم یکن إشکال فی تقدیم العنوان علی الإشاره بعد ما فرض رحمه الله أن المقصود بالبیع هو اللبن و الجاری علیه العقد هو المشوب، لأن ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد و لذا اتفقوا علی بطلان الصرف فیما إذا تبین أحد العوضین معیبا من غیر الجنس. *

***** (هامش) *****

(۱) الذکری: ۲۷۱.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۲۵. (*)

******ص ۲۸۲******

و أما التردد فی مسأله تعارض الإشاره و العنوان، فهو من جهه اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلاله اللفظیه، فإنها مردده بین کون متعلق القصد (۱) أولا و بالذات هو العین الحاضره و یکون اتصافه بالعنوان مبنیا علی الاعتقاد و کون متعلقه هو العنوان و الإشاره إلیه باعتبار حضوره. أما علی تقدیر العلم بما هو المقصود بالذات و مغایرته للموجود الخارجی - کما فیما نحن فیه - فلا یتردد أحد فی البطلان و أما وجه تشبیه مسأله الاقتداء فی الذکری بتعارض الإشاره و الوصف فی الکلام مع عدم الإجمال فی النیه، فباعتبار عروض الاشتباه للناوی بعد ذلک فی ما نواه، إذ کثیرا ما یشتبه علی الناوی أنه حضر فی ذهنه العنوان و نوی الاقتداء به معتقدا لحضوره المعتبر فی

إمـام الجمـاعه، فيكون الإمـام هو المعنون بـذلك العنوان و إنمـا أشار إليه معتقـدا لحضوره، أو (۲) أنه نوى الاقتـداء بالحاضـر و عنونه بذلك العنوان لإحراز معرفته بالعداله، أو تعنون به بمقتضـى الاعتقاد من دون اختيار. هذا، ثم إنه قد يسـتدل على الفساد - كمـا نسب إلى المحقق الأردبيلى رحمه الله (۳) - بورود النهى عن هـذا البيع، فيكون المغشوش منهيا عن بيعه، كما اشـير إليه فى روايه قطع الدينار و الأمر بإلقائه *

***** (هامش) *****

(۱) فى «ف» و «خ» و نسخه بدل سائر النسخ: العقد.

(۲) فى «ص»، «ن»، «خ» و «م» : و أنه.

(۳) مجمع الفائده ۸: ۸۳. (*)

فى البالوعه، معللا بقوله: «حتى لا يباع بشئ» (۱) و لأن نفس البيع غش منهى عنه و فيه نظر، فإن النهى عن البيع - لكونه مصداقا لمحرم هو الغش - لاـ يوجب فساده، كما تقـدم فى بيع العنب على من (۲) يعمله خمرا (۳) و أما النهى عن بيع المغشوش لنفسـه فلم يوجد فى خبر و أما خبر الدينار، فلو عمل به خرجت (۴) المسأله عن مسأله الغش، لأنه إذا وجب إتلاف الدينار و إلقاؤه فى البالوعه كان داخلا فى ما يكون المقصود منه حراما، نظير آلات اللهو و القمار و قد ذكرنا ذلك فى ما يحرم الاكتساب به لكون المقصود منه محرما (۵)، فيحمل «الـدينار» على المضـروب من غير جنس النقـدين أو من غير الخالص منهما لأجل التلبيس على النـاس و معلوم أن مثله بهيئته لاـ يقصـد منه إلاـ التلبيس، فهو آله الفسـاد لكـل من دفع إليه و أين هو من اللبن الممزوج بالمـاء و شبهه؟ *

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت الروايه فى الصفحه: ۲۷۷.

(۲) فى

«ش» : ممن، (خ ل).

(۳) راجع المسأله الثالثه، فی حرمه بیع العنب ممن یعمله خمرا بقصد أن یعمله، فی الصفحه: ۱۲۹ و ما بعدها.

(۴) فی النسخ: خرج.

(۵) راجع البحث حول ما یقصد منه المتعاملان المنفعه المحرمه، فی الصفحه: ۱۲۱ و ما بعدها. (*)

******ص ۲۸۴******

فالأقوی حینئذ فی المسأله: صحه البیع فی غیر القسم الرابع، ثم العمل علی ما تقتضیه القاعده عند تبین الغش. فإن کان قد غش فی إظهار وصف مفقود کان فیه خیار التدلیس و إن کان من قبیل شوب اللبن بالماء، فالظاهر هنا خیار العیب، لعدم خروجه بالمزج عن مسمی اللبن، فهو لبن معیوب و إن کان من قبیل التراب الکثیر فی الحنطه، کان له حکم تبعض الصفقه و نقص الثمن بمقدار التراب الزائد، لأنه غیر متمول و لو کان شیئا متمولا بطل البیع فی مقابله.

******ص ۲۸۵******

المسأله الثالثه عشر

المسأله الثالثه عشر:

الغناء، لا خلاف فی حرمته فی الجمله و الأخبار بها مستفیضه و ادعی فی الإیضاح تواترها (۱). منها: ما ورد مستفیضا فی تفسیر «قول الزور» فی قوله تعالی: * (واجتنبوا قول الزور) * (۲) ففی صحیحه الشحام (۳) و مرسله ابن أبی عمیر (۴) و موثقه أبی بصیر (۵) المرویات عن الکافی و روایه عبد الأعلی المحکیه *

***** (هامش) *****

(۱) إیضاح الفوائد ۱: ۴۰۵.

(۲) الحج: ۳۰.

(۳) الکافی ۶: ۴۳۵، باب النرد و الشطرنج، الحدیث ۲ و عنه فی الوسائل ۱۲: ۲۲۵، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۴) الکافی ۶: ۴۳۶، باب النرد و الشطرنج، الحدیث ۷ و عنه فی الوسائل ۱۲: ۲۲۷، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۸.

(۵) الکافی ۶: ۴۳۱، باب الغناء، الحدیث الأول و عنه فی الوسائل

۱۲: ۲۲۷، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۹. (*)

******ص ۲۸۶******

عن معانی الأخبار (۱) و حسنه هشام المحکیه عن تفسیر القمی رحمه الله (۲) : تفسیر «قول الزور» بالغناء و منها: ما ورد مستفیضا فی تفسیر «لهو الحدیث» (۳)، کما فی صحیحه ابن مسلم (۴) و روایه مهران بن محمد (۵) و روایه الوشاء (۶) و روایه الحسن ابن هارون (۷) و روایه عبد الأعلی السابقه (۸) و منها: ما ورد فی تفسیر «الزور» فی قوله تعالی: * (والذین لا یشهدون الزور) * (۹) کما فی صحیحه ابن مسلم عن أبی عبد الله علیه السلام تاره بلا واسطه و اخری بواسطه أبی الصباح الکنانی (۱۰) و قد یخدش فی الاستدلال بهذه الروایات بظهور الطائفه الأولی *

***** (هامش) *****

(۱) معانی الأخبار: ۳۴۹ و عنه فی الوسائل ۱۲: ۲۲۹، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲۰.

(۲) راجع تفسیر القمی ۲: ۸۴ و الوسائل ۱۲: ۲۳۰، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲۶.

(۳) فی قوله تعالی: * (ومن الناس من یشتری لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله) * لقمان: ۶.

(۴) الوسائل ۱۲: ۲۲۶، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶.

(۵) نفس المصدر، الحدیث ۷.

(۶) الوسائل ۱۲: ۲۲۷، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۱.

(۷) الوسائل ۱۲: ۲۲۸، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۶.

(۸) المتقدمه آنفا.

(۹) الفرقان: ۷۲.

(۱۰) الوسائل ۱۲: ۲۲۶، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵ و ۳. (*)

******ص ۲۸۷******

بل الثانیه فی أن الغناء من مقوله الکلام، لتفسیر قول الزور به و یؤیده ما فی بعض الأخبار، من أن من قول الزور

أن تقول للـذی یغنی: أحسـنت (۱) و یشـهد له قول علی بن الحسـین علیهمـا السـلام فی مرسـله الفقیه الآ-تیه فی الجاریه التی لها صوت: «لا بأس (۲) لَوِ اشْتَرَیْتَهَا فَذَکَّرَتْکَ الْجَنَّه، یَعْنِی بِقِرَاءَهِ الْقُرْآنِ وَ الزُّهْدِ وَ الْفَضَائِلِ الَّتِی لَیْسَتْ بِغِنَاءٍ» (۳) و لو جعل التفسیر من الصدوق دل علی الاسـتعمال أیضا و کذا «لَهْوَ الْحَدِیثِ» بناء علی أنه من إضافه الصفه إلی الموصوف، فیختص الغناء المحرم بمـا کـان مشـتملا علی الکلاـم الباطـل، فلاـ تـدل علی حرمه نفس الکیفیه و لو لم یکن فی کلاـم باطل و منه تظهر الخـدشه فی الطـائفه الثـالثه، حیث إن مشاهـد الزور التی مـدح الله تعالی من لا یشـهدها، هی مجالس التغنی بالأباطیل من الکلام. فالإنصاف، أنها لا تدل علی حرمه نفس الکیفیه إلا من حیث إشعار «لَهْوَ الْحَدِیثِ» بکون اللهو علی إطلاقه مبغوضا لله تعالی. *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۲، ۲۲۹، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحـدیث ۲۱ و إلیـک نصه: «قـال: سألته عن قول الزور، قال: منه قول الرجل للذی یغنی: أحسنت».

(۲) فی المصدر: ما علیک.

(۳) الفقیه ۴: ۶۰، الحدیث ۵۰۹۷ و عنه فی الوسائل ۱۲: ۸۶، الباب ۱۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲. (*)

و کذا الزور بمعنی الباطل و إن تحققا (۱) فی کیفیه الکلام، لا فی نفسه، کما إذا تغنی فی کلام حق، من قرآن أو دعاء أو مرثیه و بالجمله، فکل صوت یعد فی نفسه – مع (۲) قطع النظر عن الکلام المتصوت به – لهوا و باطلا فهو حرام و مما یدل علی حرمه الغناء من حیث کونه لهوا و باطلا و لغوا: روایه عبد الأعلی – و فیها

ابن فضال – قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الغناء و قلت: إنهم یزعمون: أن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم رخص فی أن یقال: جئناکم جئناکم، حیونا حیونا نحیکم، فقال: کذبوا، إن الله تعالی یقول: * (وما خلقنا السماء و الأرض و ما بینهما لاعبین * لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن کنا فاعلین * بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغه فإذا هو زاهق و لکم الویل مما تصفون) * (۳)، ثم قال: ویل لفلان مما یصف! – رجل لم یحضر المجلس – ... الخبر (۴) » (۵). فإن الکلام المذکور – المرخص فیه بزعمهم – لیس بالباطل و اللهو اللذین یکذب الإمام علیه السلام رخصه النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم فیه، فلیس الإنکار الشدید المذکور و جعل ما زعموا الرخصه فیه من اللهو و الباطل *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و علی فرض مطابقتها لما صدر من قلم المؤلف قدس سره ، فمرجع ضمیر التثنیه هو «اللهو» و «الزور».

(۲) فی «ف»، «ن» و «خ» : و مع.

(۳) الأنبیاء: ۱۶ – ۱۷ – ۱۸.

(۴) کذا فی النسخ و الظاهر زیاده: «الخبر»، لأن الخبر مذکور بتمامه.

(۵) الوسائل ۱۲: ۲۲۸، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۵. (*

إلا من جهه التغنی به و روایه یونس، قال: «سألت الخراسانی علیه السلام عن الغناء و قلت: إن العباسی زعم أنک (۱) ترخص فی الغناء، فقال: کذب الزندیق! ما کذا قلت له، سألنی عن الغناء، فقلت له: إن رجلا أتی أبا جعفر علیه السلام فسأله عن الغناء فقال له: إذا (۲) میز الله بین

الحق و الباطل فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل، فقال: قد حكمت» (۳) و روايه محمد بن أبى عباد - و كان مستهترا (۴) بالسماع و يشرب (۵) النبيذ - قال: «سألت الرضا عليه السلام عن السماع، قال: لأهل الحجاز (۶) فيه رأى و هو فى حيز الباطل و اللهو، أما سمعت الله عز و جل يقول: * (و إذا مروا باللغو مروا كراما) *» (۷) و الغناء من السماع، كما نص عليه فى الصحاح (۸) و قال أيضا: *

***** (هامش) *****

(۱) فى المصدر: إن العباسى ذكر عنك أنك.

(۲) فى المصدر: يا فلان إذا ...

(۳) الوسائل ۱۲: ۲۲۷، الباب ۹۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۳.

(۴) فى العيون: مشتهرا.

(۵) فى «ش»، «ف»، «ن» و العيون: بشرب.

(۶) فى الوسائل زياده: العراق (خ ل).

(۷) الوسائل ۱۲: ۲۲۹، الباب ۹۹ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۹ و الآيه من سوره الفرقان: ۷۲ و انظر عيون أخبار الرضا عليه السلام ۲: ۱۲۸، الحديث ۵.

(۸) الصحاح ۶: ۲۴۴۹، ماده «غنى». (*)

جاريه مسمعه، أى مغنيه (۱) و فى روايه الأعمش - الوارده فى تعداد الكبائر - قوله: «والملاهى التى تصد عن ذكر الله (۲) كالغناء و ضرب الأوتار» (۳) و قوله عليه السلام - و قد سئل عن الجاريه المغنيه - : «قد يكون للرجل جاريه تلهيه و ما ثمنها إلا كثمن الكلب» (۴) و ظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمه الغناء من حيث اللهو و الباطل، فالغناء - و هى من مقوله الكيفيه للأصوات، كما سيجىء - ، إن كان مساويا للصوت اللهوى و الباطل - كما هو الأقوى و سيجئ - فهو و إن كان أعم وجب

تقییده بما کان من هذا العنوان، کما أنه لو کان أخص وجب التعدی عنه إلی مطلق الصوت الخارج علی وجه اللهو و بالجمله، فالمحرم هو ما کان من لحون أهل الفسوق و المعاصی التی (۵) ورد النهی عن قراءه القرآن بها (۶) سواء کان مساویا للغناء *

***** (هامش) *****

(۱) الصحاح ۳: ۱۲۳۲، ماده «سمع».

(۲) فی المصدر زیاده: مکروهه.

(۳) الخصال: ۶۱۰، أبواب المائه فما فوقه، ذیل الحدیث ۹ و عنه الوسائل ۱۱: ۲۶۲، الباب ۴۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۳۶.

(۴) الوسائل ۱۲: ۸۸، الباب ۱۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶ و إلیک نصه: «سئل أبو الحسن الرضا علیه السلام عن شراء المغنیه، قال: قد تکون للرجل الجاریه تلهیه و ما ثمنها إلا ثمن کلب ... الحدیث».

(۵) کذا فی «ش» و مصححه «ن» و فی سائر النسخ: الذی.

(۶) الوسائل ۴: ۸۵۸، الباب ۲۴ من أبواب قراءه القرآن، الحدیث الأول. (*)

أو أعم أو أخص، مع أن الظاهر أن لیس الغناء إلا هو و إن اختلفت فیه عبارات الفقهاء و اللغویین: فعن المصباح: أن الغناء الصوت (۱) و عن آخر: أنه مد الصوت (۲) و عن النهایه عن الشافعی: أنه تحسین الصوت (۳) و ترقیقه و عنها أیضا: أن کل من رفع صوتا و والاه فصوته عند العرب غناء (۴) و کل هذه المفاهیم مما یعلم عدم حرمتها و عدم صدق الغناء علیها، فکلها إشاره إلی المفهوم المعین عرفا و الأحسن من الکل ما تقدم من الصحاح (۵) و یقرب منه المحکی عن المشهور بین الفقهاء (۶) من أنه مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب و الطرب - علی ما فی الصحاح - : خفه

تعترى الإنسان لشده حزن أو سرور (۷) و عن الأساس للزمخشرى: خفه لسرور أو هم (۸). *

***** (هامش) *****

(۱) المصباح المنير: ۴۵۵، ماده «غنن».

(۲) لم نظفر على قائله و جعله المحقق النراقى ثامن الأقوال من دون إسناد إلى قائل معين، انظر المستند ۲: ۳۴۰.

(۳) فى المصدر: تحسين القراءه.

(۴) النهايه، لابن الأثير ۳: ۳۹۱.

(۵) فى الصفحه: ۲۸۹.

(۶) انظر مفاتيح الشرائع ۲: ۲۰.

(۷) الصحاح ۱: ۱۷۱، ماده «طرب».

(۸) أساس البلاغه: ۲۷۷، ماده «طرب». (*)

و هذا القيد (۱) هو المدخل للصوت فى أفراد اللهو و هو الذى أراده الشاعر بقوله: «أطربا و أنت قنسرى» (۲) أى شيخ كبير و إلا فمجرد السرور أو الحزن لا يبعد عن الشيخ الكبير و بالجمله، فمجرد مد الصوت لا مع الترجيع [المطرب، أو و لو مع الترجيع] (۳) لا ـ يوجب كونه لهوا و من اكتفى (۴) بذكر الترجيع - كالقواعد (۵) - أراد به المقتضى للإطراب. قال فى (۶) جامع المقاصد - فى الشرح - : ليس مجرد مد الصوت محرما - و إن مالت إليه النفوس - ما لم ينته إلى حد يكون مطربا بالترجيع المقتضى للإطراب (۷)، انتهى. *

***** (هامش) ***** *

(۱) فى شرح الشهيدى (۶۸) ما يلى: فى التعبير مسامحه و المراد من القيد الخفه الناشئه من السرور أو الحزن.

(۲) و تمام البيت: و الدهر بالإنسان دوارى أفنى القرون و هو قعسرى قاله العجاج كما فى ديوانه: ۳۱۴ و فى لسان العرب: الطرب خفه تلحق الإنسان عند السرور و عند الحزن و المراد به فى هذا البيت السرور، يخاطب نفسه فيقول: أتطرب إلى اللهو طرب الشبان و أنت شيخ مسن؟ انظر لسان العرب ۵: ۱۱۷، ماده «قنسر».

(۳) الزياده

من «ش».

(۴) فی «ف» : اکتفی فی التعریف.

(۵) القواعد ۲: ۲۳۶، باب الشهادات.

(۶) وردت «فی» فی «ص» و «ع» فقط.

(۷) جامع المقاصد ۴: ۲۳. (*)

ثم إن المراد بـالمطرب ما کان مطربا فی الجمله بالنسبه إلی المغنی أو المستمع، أو ما کان من شأنه الإطراب و مقتضیا له لو لم یمنع عنه مانع من جهه قبح الصوت أو غیره و أما لو اعتبر الإطراب فعلا - خصوصا بالنسبه إلی کل أحد و خصوصا بمعنی الخفه لشده السرور أو الحزن - فیشکل بخلو أکثر ما هو غناء عرفا عنه و کان هذا هو الذی دعا الشهید الثانی إلی أن زاد فی الروضه و المسالک - بعد تعریف المشهور - قوله: «أو ما یسمی فی العرف غناء» (۱) و تبعه فی مجمع الفائده (۲) و غیره (۳) و لعل هذا أیضا دعا صاحب مفتاح الکرامه إلی زعم أن «الإطراب» فی تعریف الغناء غیر «الطرب» - المفسر فی الصحاح بخفه لشده سرور أو حزن (۴) - و إن توهمه (۵) صاحب مجمع البحرین و غیره من أصحابنا. *

***** (هامش) *****

(۱) الروضه البهیه ۳: ۲۱۲، المسالک ۳: ۱۲۶.

(۲) مجمع الفائده ۸: ۵۷، نقله عن بعض الأصحاب و ظاهره تلقیه بالقبول.

(۳) الحدائق ۱۸: ۱۰۱.

(۴) تقدم فی الصفحه: ۲۹۱.

(۵) فی شرح الشهیدی (۶۸) : قضیه الإتیان ب «إن» الوصلیه و التعبیر بالتوهم مخالفه الطریحی فی ما ذکره من المغایره - حیث إن هذا التعبیر لا یکون إلا فی مقام ذکر المخالف - و علیه یکون مرجع ضمیر المفعول فی «توهمه» : الاتحاد المدلول علیه بالکلام السابق و لکن لا یخفی علیک أنه لیس فی المجمع ما یدل علی الاتحاد و عدم

المغایره، انتهی و انظر مجمع البحرین ۲: ۱۰۹. (*)

و استشهد (۱) علی ذلک بما فی الصحاح من أن التطریب فی الصوت: مده و تحسینه (۲) و ما عن المصباح من أن طرب فی صوته: مده و رجعه (۳) و فی القاموس: الغناء - ککساء - من الصوت ما طرب به و أن التطریب: الإطراب، کالتطرب و التغنی (۴). قال رحمه الله: فتحصل من ذلک أن المراد بالتطریب و الإطراب غیر الطرب بمعنی الخفه لشده حزن أو سرور - کما توهمه صاحب مجمع البحرین و غیره من أصحابنا (۵) - فکأنه قال فی القاموس: الغناء من الصوت ما مد و حسن و رجع، فانطبق علی المشهور، إذ الترجیع تقارب ضروب حرکات الصوت و النفس، فکان لازما للإطراب و التطریب (۶)، انتهی کلامه رحمه الله (۷) و فیه: أن الطرب إذا کان معناه - علی ما تقدم من الجوهری و الزمخشری (۸) - هو ما یحصل للإنسان من الخفه، لا جرم یکون المراد *

***** (هامش) *****

(۱) أی صاحب مفتاح الکرامه.

(۲) الصحاح ۱: ۱۷۲، ماده «طرب».

(۳) المصباح المنیر: ۳۷۰.

(۴) القاموس المحیط ۴: ۳۷۲ و ۱: ۹۷.

(۵) انظر الهامش ۵ فی الصفحه السابقه.

(۶) کذا فی «ش» و المصدر و فی سائر النسخ: التطرب.

(۷) مفتاح الکرامه ۴: ۵۰.

(۸) تقدم عنهما فی الصفحه: ۲۹۱.

بالإطراب و التطریب إیجاد هذه الحاله و إلا لزم الاشتراک اللفظی، مع أنهم لم یذکروا للطرب معنی آخر لیشتق منه لفظ «التطریب» و «الإطراب». مضافا إلی أن ما ذکر فی معنی التطریب من الصحاح و المصباح إنما هو للفعل القائم بذی الصوت، لا الإطراب القائم بالصوت و هو المأخوذ فی تعریف الغناء عند المشهور، دون فعل

الشخص، فیمکن أن یکون معنی «تطریب الشخص فی صوته» : إیجاد سبب الطرب - بمعنی الخفه - بمد الصوت و تحسینه و ترجیعه، کما أن تفریح الشخص: إیجاد سبب الفرح بفعل ما یوجبه، فلا ینافی ذلک ما ذکر فی معنی الطرب و کذا ما فی القاموس من قوله: «ما طرب به» یعنی ما اوجد به الطرب. مع أنه لا مجال لتوهم کون التطریب - بمادته - بمعنی التحسین و الترجیع، إذ لم یتوهم أحد کون الطرب بمعنی الحسن و الرجوع، أو کون التطریب هو نفس المد، فلیست هذه الامور إلا أسبابا للطرب یراد إیجاده من فعل (۱) هذه الأسباب. هذا کله، مضافا إلی عدم إمکان إراده [ما ذکر من] (۲) المد و التحسین و الترجیع من «المطرب (۳) » فی قول الأکثر: «إن الغناء مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب» کما لا یخفی. مع أن مجرد المد *

***** (هامش) *****

(۱) فی النسخ: یراد من إیجاده فعل.

(۲) مشطوب علیه فی «ف».

(۳) کذا فی «ف»، «ن» و فی سائر النسخ: الطرب. (*)

و الترجیع و التحسین لا یوجب الحرمه قطعا، لما مر و سیجیء. فتبین من جمیع ما ذکرنا أن المتعین حمل «المطرب» فی تعریف الأکثر للغناء علی الطرب بمعنی الخفه و توجیه کلامهم:

بإراده ما یقتضی الطرب و یعرض له بحسب وضع نوع ذلک الترجیع و إن لم یطرب شخصه لمانع، من غلظه الصوت و مج (۱) الأسماع له و لقد أجاد فی الصحاح حیث فسر الغناء بالسماع و هو المعروف عند أهل العرف و قد تقدم فی روایه محمد بن أبی عباد - المستهتر بالسماع - (۲) و کیف کان، فالمحصل من الأدله المتقدمه حرمه الصوت

المرجع فيه على سبيل اللهو، فإن اللهو كما يكون بآله من غير صوت - كضرب الأوتار و نحوه - و بالصوت فى الآله - كالمزمار و القصب و نحوهما - فقد يكون بالصوت المجرد. فكل صوت يكون لهوا بكيفيته و معدودا من ألحان أهل الفسوق و المعاصى فهو حرام و إن فرض أنه ليس بغناء و كل ما لا يعد لهوا فليس بحرام و إن فرض صدق الغناء عليه، فرضا غير محقق، لعدم الدليل على حرمه الغناء إلا من حيث كونه باطلا و لهوا و لغوا و زورا. ثم إن «اللهو» يتحقق بأمرين: أحدهما - قصد التلهى و إن لم يكن لهوا و الثانى - كونه لهوا فى نفسه عند المستمعين و إن لم يقصد به *

***** (هامش) *****

(۱) فى «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص» : مجه.

(۲) تقدمت فى الصفحه: ۲۸۹. (*)

*****ص ۲۹۷*****

التلهى. ثم إن المرجع فى «اللهو» إلى العرف و الحاكم بتحققه هو الوجدان، حيث يجد الصوت المذكور مناسبا لبعض آلات اللهو و للرقص (۱) و لحضور ما تستلذه القوى الشهويه، من كون المغنى جاريه أو أمردا و نحو ذلك و مراتب الوجدان المذكور مختلفه فى الوضوح و الخفاء، فقد يحس (۲) بعض الترجيع من مبادئ الغناء و لم يبلغه و ظهر مما ذكرنا أنه لا فرق بين استعمال هذه الكيفيه فى كلام حق أو باطل، فقراءه القرآن و الدعاء و المراثى بصوت يرجع فيه على سبيل اللهو لا إشكال فى حرمتها و لا فى تضاعف عقابها، لكونها معصيه فى مقام الطاعه و استخفافا بالمقرو و المدعو و المرثى و من أوضح تسويلات الشيطان: أن الرجل المتستر (۳) قد تدعوه نفسه - لأجل

التفرج و التنزه و التلذذ - إلى ما يوجب نشاطه و رفع الكساله عنه من الزمزمه الملهيه، فيجعل ذلک فی بیت من الشعر المنظوم فی الحکم و المراثی و نحوها، فیتغنی به، أو یحضر عند من یفعل ذلک و ربما یعد مجلسا لأجل إحضار أصحاب الألحان و یسمیه «مجلس المرثیه» فیحصل له بذلک ما لا یحصل له من ضرب الأوتار من النشاط و الانبساط و ربما یبکی فی خلال ذلک لأجل الهموم المرکوزه *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: و الرقص.

(۲) کذا فی النسخ و الظاهر: یحسب.

(۳) المتستر: و هو مقابل المستهتر. (*)

فی قلبه، الغائبه (۱) عن خاطره، من فقد (۲) ما تستحضره القوی الشهویه و یتخیل أنه بکی فی المرثیه و فاز بالمرتبه العالیه و قد أشرف علی النزول إلی درکات الهاویه، فلا ملجأ إلا إلی الله من شر الشیطان و النفس الغاویه و ربما یجرئ (۳) علی هذا عروض الشبهه فی الأزمنه المتأخره فی هذه المسأله، تاره من حیث أصل الحکم و اخری من حیث الموضوع و ثالثه من اختصاص الحکم ببعض الموضوع. أما الأول: فلأنه حکی عن المحدث الکاشانی أنه خص الحرام منه بما اشتمل علی محرم من خارج - مثل اللعب بآلات اللهو و دخول الرجال و الکلام بالباطل - و إلا فهو فی نفسه غیر محرم و المحکی من کلامه فی الوافی أنه - بعد حکایه الأخبار التی یأتی بعضها - قال: الذی یظهر من مجموع الأخبار الوارده اختصاص حرمه الغناء و ما یتعلق به - من الأجر و التعلیم و الاستماع و البیع و الشراء، کلها بما (۴) کان علی النحو المتعارف (۵) فی

زمن الخلفاء (۶)، من دخول الرجال *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف» : الفائته.

(۲) فی شرح الشهیدی (۷۱) : الظاهر أنه من متعلقات الهموم، یعنی الهموم الناشئه من فقد ... إلخ.

(۳) کذا فی «ف»، «ن» و «ش» و فی «خ»، «م»، «ع» و «ص» : یجری و فی هامش «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ش» : یجتری (خ ل).

(۴) فی «ف»، «خ»، «ع» و «ص» : مما.

(۵) «ص» و «ش» : المعهود المتعارف.

(۶) فی هامش «ص» و فی المصدر: فی زمن بنی امیه و بنی العباس.

******ص ۲۹۹******

علیهن و تکلمهن بالباطل و لعبهن بالملاهی من العیدان و القصب و غیرهما، دون ما سوی ذلک من أنواعه، کما یشعر به قوله علیه السلام : «لیست بالتی یدخل علیها الرجال» (۱) - إلی أن قال - : و علی هذا فلا بأس بالتغنی (۲) بالأشعار المتضمنه لذکر الجنه و النار و التشویق إلی دار القرار و وصف نعم الله الملک الجبار و ذکر العبادات و الترغیب (۳) فی الخیرات و الزهد فی الفانیات و نحو ذلک، کما اشیر إلیه فی حدیث الفقیه بقوله: «فذکرتک (۴) الجنه» (۵) و ذلک لأن هذا کله ذکر الله و ربما تقشعر منه جلود الذین یخشون ربهم ثم تلین جلودهم و قلوبهم إلی ذکر الله (۶) و بالجمله، فلا یخفی علی أهل الحجی بعد سماع هذه الأخبار تمییز حق الغناء عن باطله و أن أکثر ما یتغنی به الصوفیه (۷) فی محافلهم من قبیل الباطل (۸)، انتهی. أقول: لولا استشهاده بقوله: «لیست بالتی یدخل علیها الرجال» *

***** (هامش) *****

(۱) هذا قسم من روایه أبی بصیر، الآتیه فی الصفحه: ۳۰۵.

(۲) فی «ص» و المصدر: بسماع

التغنی.

(۳) کذا فی «ص» و المصدر و فی سائر النسخ: و الرغبات.

(۴) کذا فی «ص» و فی النسخ: ذکرتک.

(۵) راجع الصفحه: ۲۸۷.

(۶) اقتباس من سوره الزمر، الآیه ۲۳.

(۷) فی «ص» و المصدر: المتصوفه.

(۸) الوافی ۱۷: ۲۱۸ – ۲۲۳. (*)

*****ص ۳۰۰*****

أمکن – بلا تکلف – تطبیق کلامه علی ما ذکرناه من أن المحرم هو الصوت اللهوی الذی یناسبه اللعب بالملاهی و التکلم بالأباطیل و دخول الرجال علی النساء، لحظ (۱) السمع و البصر من شهوه الزنا، دون مجرد الصوت الحسن الذی یذکر امور الآخره و ینسی شهوات الدنیا. إلا أن استشهاده بالروایه: «لیست بالتی یدخل علیها الرجال» ظاهر فی التفصیل بین أفراد الغناء لا من حیث نفسه، فإن صوت المغنیه التی تزف العرائس علی سبیل اللهو لا محاله و لذا لو قلنا بإباحته فیما یأتی کنا قد خصصناه بالدلیل و نسب القول المذکور إلی صاحب الکفایه – أیضا – و الموجود فیها – بعد ذکر الأخبار المتخالفه جوازا و منعا فی القرآن و غیره – : أن الجمع بین هذه الأخبار یمکن بوجهین: أحدهما – تخصیص تلک الأخبار الوارده المانعه بما عدا القرآن و حمل ما یدل علی ذم التغنی بالقرآن علی قراءه تکون علی سبیل اللهو، کما یصنعه الفساق فی غنائهم و یؤیده روایه عبد الله بن سنان المذکوره: «اقرأوا القرآن بألحان العرب و إیاکم و لحون أهل الفسق و الکبائر [وسیجئ من بعدی أقوام] (۲) یرجعون القرآن ترجیع الغناء» (۳).

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: لحق.

(۲) فی ما عدا «ش» بدل ما بین المعقوفتین: و قوله.

(۳) الوسائل ۴: ۸۵۸، الباب ۲۴ من أبواب قراءه القرآن، الحدیث الأول، مع تفاوت یسیر.

(*)

******ص ۳۰۱******

و ثانیهما - أن یقال - و حاصل ما قال - : حمل الأخبار المانعه علی الفرد الشائع فی ذلک الزمان، قال: و الشائع فی ذلک الزمان الغناء علی سبیل اللهو من الجواری و غیرهن فی مجالس الفجور و الخمور و العمل بالملاهی و التکلم بالباطل و إسماعهن الرجال، فحمل المفرد المعرف - یعنی لفظ «الغناء» - علی تلک الأفراد الشائعه فی ذلک الزمان غیر بعید. ثم ذکر روایه علی بن جعفر الآتیه (۱) و روایه «اقرأوا القرآن» المتقدمه و قوله: «لیست بالتی یدخل علیها الرجال» (۲) مؤیدا لهذا الحمل. قال: إن فیه إشعارا بأن منشأ المنع فی الغناء هو بعض الامور المحرمه المقترنه به کالإلتهاء و غیره - إلی أن قال - : إن فی عده من أخبار المنع عن الغناء إشعارا بکونه لهوا باطلا و صدق ذلک فی القرآن و الدعوات و الأذکار - المقروه بالأصوات الطیبه المذکره المهیجه للأشواق إلی العالم الأعلی - محل تأمل. علی أن التعارض واقع بین أخبار الغناء و الأخبار الکثیره المتواتره الداله علی فضل قراءه القرآن و الأدعیه و الأذکار (۳) مع عمومها لغه و کثرتها و موافقتها للأصل و النسبه بین الموضوعین عموم من وجه، فإذا لا ریب فی تحریم الغناء علی سبیل اللهو و الاقتران (۴) بالملاهی و نحوهما. *

***** (هامش) *****

(۱) تأتی فی الصفحه: ۳۰۴.

(۲) الآتیه فی الصفحه: ۳۰۵.

(۳) فی «ص» زیاده: «بالصوت الحسن» و الظاهر أنها زیدت لاقتضاء السیاق.

(۴) فی «ن»، «خ»، «م» و «ع» : الإقران. (*)

******ص ۳۰۲******

ثم إن ثبت إجماع فی غیره و إلا بقی حکمه علی الإباحه و طریق الاحتیاط واضح (۱)، انتهی. أقول: لا یخفی أن الغناء -

على ما استفدنا من الأخبار، بل فتاوى الأصحاب و قول أهل اللغه - هو من الملاهى، نظير ضرب الأوتار و النفخ فى القصب و المزمار و قد تقدم التصريح بذلك فى روايه الأعمش - الوارده فى الكبائر - فلا يحتاج فى حرمته إلى أن يقترن بالمحرمات الاخر، كما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحدثين المذكورين (٢). نعم، لو فرض كون الغناء موضوعا لمطلق الصوت الحسن - كما يظهر من بعض ما تقدم فى تفسير معنى التطريب (٣) - توجه ما ذكراه، بل (۴) لا أظن أحدا يفتى بإطلاق حرمه الصوت الحسن و الأخبار بمدح الصوت الحسن و أنه من أجمل الجمال و استحباب القراءه و الدعاء به و أنه حليه القرآن و اتصاف الأنبياء *

***** (هامش) *****

(١) كفايه الأحكام:

۸۶، مع اختلاف كثير. قال الشهيدى فى الشرح (٧١) : ينبغى نقل عباره كفايه الأحكام بعين ألفاظها كى ترى أن المصنف كيف غير فى النقل فحصل من جهته ما تراه من الإغلاق و الاضطراب، حتى لا تغتر فى المنقول بعظم شأن الناقل، بل تراجع إلى الكتاب المنقول منه، كما أوصى بذلك كاشف اللثام فى وصاياه و لعمرى أنه أجاد فيما أوصاه.

(٢) الكاشانى و السبزوارى.

(٣) مثل ما تقدم عن الصحاح فى الصفحه: ٢٩۴.

(۴) كذا فى النسخ و المناسب: لكن لا أظن. (*)

و الأئمه صلوات الله عليهم [به] (١) فى غايه الكثره (٢) و قد جمعها فى الكفايه بعد ما ذكر: أن غير واحد من الأخبار يدل على جواز الغناء فى القرآن، بل استحبابه، بناء على دلاله الروايات على استحباب حسن الصوت و التحزين و الترجيع به و الظاهر أن شيئا منها لا يوجد بدون الغناء على

ما استفید من کلام أهل اللغه و غیرهم علی ما فصلناه فی بعض رسائلنا (۳)، انتهی و قد صرح فی شرح قوله علیه السلام : «اقرؤا القرآن بألحان العرب» أن اللحن هو الغناء (۴) و بالجمله، فنسبه الخلاف إلیه فی معنی الغناء أولی من نسبه التفصیل إلیه، بل ظاهر أکثر کلمات المحدث الکاشانی أیضا ذلک، لأنه فی مقام نفی التحریم عن الصوت الحسن المذکر لامور الآخره المنسی لشهوات الدنیا. نعم، بعض کلماتهما ظاهره فی ما نسب إلیهما من التفصیل فی الصوت اللهوی الذی لیس هو عند التأمل تفصیلا، بل قولا بإطلاق *

***** (هامش) *****

(۱) «به» من مصححه «ش» فقط.

(۲) قد أورد هذه الروایات الکلینی قدس سره فی الکافی ۲: ۶۱۴ - ۶۱۶ فی باب ترتیل القرآن بالصوت الحسن و أورد بعضها فی الوسائل ۴: ۸۵۹، الباب ۲۴ من أبواب قراءه القرآن، لکن لم نقف علی خبر یدل علی استحباب الدعاء بالصوت الحسن، فراجع.

(۳) کفایه الأحکام:

۸۵.

(۴) لم نجد التصریح بذلک فی کفایه الأحکام، فراجع و یحتمل بعیدا قراءه «صرح» بصیغه المجهول. (*)

جواز الغناء و أنه لا حرمه فیه أصلا و إنما الحرام ما یقترن به من المحرمات، فهو - علی تقدیر صدق نسبته إلیهما - فی غایه الضعف لا شاهد له یقید الإطلاقات الکثیره المدعی تواترها، إلا بعض الروایات التی ذکراها (۱) : منها: ما عن الحمیری - بسند لم یبعد فی الکفایه إلحاقه بالصحاح (۲) - عن علی بن جعفر عن أخیه علیهما السلام قال: «سألته عن الغناء فی الفطر و الأضحی و الفرح، قال: لا بأس ما لم یعص به» (۳) و المراد به - ظاهرا - ما لم یصر الغناء سببا للمعصیه

و لا مقدمه للمعاصی المقارنه له و فی کتاب علی بن جعفر، عن أخیه، قال: «سألته عن الغناء هل یصلح فی الفطر و الأضحی و الفرح؟ قال: لا بأس ما لم یزمر به» (۴) و الظاهر أن المراد بقوله: «لم یزمر به» (۵) أی لم یلعب (۶) معه بالمزمار، أو ما لم یکن الغناء بالمزمار و نحوه من آلات الأغانی. *

***** (هامش) *****

(۱) لیس فی النسخه التی بأیدینا من کفایه الأحکام أثر من الروایات التالیه و لم نقف علیها فی الوافی أیضا فی أبواب وجوه المکاسب.

(۲) لم تذکر هذه الروایه فی کفایه الأحکام، فضلا عن الکلام فی سندها.

(۳) قرب الإسناد:

۲۹۴، الحدیث ۱۱۵۸ و عنه فی الوسائل ۱۲: ۸۵، الباب ۱۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵.

(۴) مسائل علی بن جعفر: ۱۵۶، الحدیث ۲۱۹.

(۵) کذا فی «ف» و فی سائر النسخ: ما لم یزمر.

(۶) فی «ش» : أی ما لم یزمر. (*)

و روایه أبی بصیر، قال: «سألت أبا عبد الله علیه السلام (۱) عن کسب المغنیات، فقال: التی یدخل علیها الرجال حرام و التی تدعی إلی الأعراس لا بأس به و هو قول الله عز و جل: * (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ) *» (۲) و عن أبی بصیر، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «قال علیه السلام : أَجْرِ الْمُغَنِّیَهِ الَّتِی تَزُفُّ الْعَرَائِسَ لَیْسَ بِهِ بَأْسٌ وَ لَیْسَتْ بِالَّتِی یَدْخُلُ عَلَیْهَا الرِّجَال (۳). فإن ظاهر الثانیه و صریح الأولی: أن حرمه الغناء منوط بما یقصد منه، فإن کان المقصود إقامه مجلس اللهو حرم و إلا فلا و قوله علیه السلام فی الروایه: «و هو قول

الله» إشاره إلی ما ذکره من التفصیل و یظهر منه (۴) أن کلا الغنائین من لهو الحدیث، لکن یقصد بأحدهما إدخال الناس فی المعاصی و الإخراج عن سبیل الحق و طریق الطاعه، دون الآخر و أنت خبیر بعدم مقاومه هذه الأخبار للإطلاقات، لعدم ظهور یعتد به فی دلالتها، فإن الروایه الأولی لعلی بن جعفر ظاهره فی تحقق المعصیه بنفس الغناء، فیکون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل علی *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی الوسائل أیضا و فی «ص» و الکافی (۵: ۱۱۹، الحدیث الأول) و التهذیب (۶: ۳۵۸، الحدیث ۱۰۲۴) و الاستبصار (۳: ۶۲، الحدیث ۲۰۷) : سألت أبا جعفر علیه السلام.

(۲) الوسائل ۱۲: ۸۴، الباب ۱۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۳) الوسائل ۱۲: ۸۵، الباب ۱۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳.

(۴) فی شرح الشهیدی (۷۶) : یعنی من قوله علیه السلام : «و هو قول الله». (*)

الترجیع و هو قد یکون مطربا ملهیا فیحرم و قد لا ینتهی إلی ذلک الحد فلا یعصی به و منه یظهر توجیه الروایه الثانیه لعلی بن جعفر، فإن معنی قوله: «لم یزمر به» لم یرجع فیه ترجیع المزمار، أو لم یقصد منه قصد المزمار، أو أن المراد من «الزمر» التغنی علی سبیل اللهو و أما روایه أبی بصیر - مع ضعفها سندا بعلی بن أبی حمزه البطائنی - فلا تدل إلا علی کون غناء المغنیه التی یدخل (۱) علیها الرجال داخلا فی لهو الحدیث فی الآیه و عدم دخول غناء التی تدعی إلی الأعراس فیه (۲) و هذا لا یدل علی دخول ما لم یکن منهما (۳) فی القسم المباح، مع کونه من لهو

الحديث قطعا. فإذا فرضـنا أن المغنى يغنى بأشعار باطله، فدخول هذا فى الآيه أقرب من خروجه و بالجمله، فالمذكور فى الروايه (۴) تقسيم غناء المغنيه باعتبار ما هو الغالب من أنها تطلب (۵) للتغنى، إما فى المجالس المختصه بالنساء - كما فى الأعراس - و إما للتغنى فى مجالس الرجال. نعم، الإنصاف أنه لا يخلو (۶) من إشعار بكون المحرم هو الذى يدخل فيه الرجال على المغنيات، لكن المنصف لا يرفع اليد عن *

***** (هامش) *****

(۱) فى «ف»، «خ»، «م» و «ع» و ظاهر «ن» : لم يدخل.

(۲) كذا فى مصححه «ص» و «ن» و فى سائر النسخ: فيها.

(۳) فى «خ»، «م»، «ع»، «ص» و «ش» و ظاهر «ن» : منها.

(۴) كذا فى «ش» و مصححه «ص» و فى «ف»، «ن»، «خ»، «م» و «ع» : الآيه.

(۵) كذا فى «ص» و «ش» و فى غيرهما: من أنه يطلب.

(۶) كذا فى النسخ و المناسب: أنها لا تخلو، كما فى مصححه «ص». (*)

******ص ۳۰۷******

الإطلاقات لأجل هـذا الإشـعار، خصوصا مع معارضـته بما هو كالصـريح فى حرمه غناء المغنيه و لو لخصوص مولاها، كما تقدم من قوله عليه السـلام : «قد يكون للرجل الجاريه تلهيه و ما ثمنها إلا ثمن الكلب» (۱)، فتأمل و بالجمله، فضعف هذا القول - بعد ملاحظه النصوص - أظهر من أن يحتاج إلى الإظهار و ما أبعد بين هذا و بين ما سـيجئ من فخر الدين (۲) من عدم تجويز الغناء بالأعراس (۳)، لأـن الروايتين و إن كانتـا نصـين فى الجواز، إلاـ أ نهما لا تقاومان الأخبار المانعه، لتواترها (۴) و أمـا ما ذكره فى الكفايه من تعارض أخبار المنع للأخبار الوارده فى فضل

قراءه القرآن (۵) فيظهر فساده عند التكلم فى التفصيل و أما الثانى - و هو الاشتباه فى الموضوع - : فهو ما ظهر من بعض من لا خبره له من طلبه زماننا - تقليدا لمن سبقه من أعياننا - من منع صدق الغناء فى المراثى و هو عجيب! فإنه إن أراد أن الغناء مما يكون لمواد الألفاظ دخل فيه، فهو تكذيب للعرف و اللغه. أما اللغه فقد عرفت و أما العرف فلأ نه لا ريب أن من سمع من بعيد صوتا مشتملا على الإطراب المقتضى للرقص أو ضرب آلات *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فى الصفحه: ۲۹۰.

(۲) يجئ فى الصفحه: ۳۱۴ عنه و عن جماعه من الأعلام، فلا وجه لتخصيصه بالذكر، اللهم إلا بملاحظه التعليل المذكور.

(۳) فى مصححه «ص» : فى الأعراس و هو الأنسب.

(۴) التعليل من فخر الدين بتفاوت فى العباره، انظر إيضاح الفوائد ۱: ۴۰۵.

(۵) لم نجد التصريح بالتعارض، لكن يستفاد من مضمون كلامه، انظر كفايه الأحكام:

۸۵ - ۸۶. (*)

اللهو لا- يتأمل فى إطلاق الغناء عليه إلى أن يعلم مواد الألفاظ و إن أراد أن الكيفيه التى يقرأ بها للمرثيه لا يصدق عليها تعريف الغناء، فهو تكذيب للحس و أما الثالث - و هو اختصاص الحرمه ببعض أفراد الموضوع - : فقد حكى فى جامع المقاصد قولا - لم يسم قائله - باستثناء الغناء فى المراثى نظير استثنائه فى الأ-عراس و لم يذكر وجهه (۱) و ربما وجهه بعض من متأخرى المتأخرين (۲) بعمومات (۳) أدله الإبكاء و الرثاء و قد أخذ ذلک مما تقدم من صاحب الكفايه من الاستدلال بإطلاق أدله قراءه القرآن (۴) و فيه: أن أدله المستحبات لا تقاوم أدله

المحرمات، خصوصا التى تكون من مقدماتها، فإن مرجع أدله الاستحباب إلى استحباب إيجاد الشىء بسببه المباح، لا بسببه المحرم، ألا ترى أنه لا يجوز إدخال السرور فى قلب المؤمن و آجابته بالمحرمات، كالزنا و اللواط و الغناء؟ و السر فى ذلک أن دليل الاستحباب إنما يدل على كون الفعل لو خلى و طبعه خاليا عما يوجب لزوم أحد طرفيه، فلا ينافى ذلک طرو عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه - كما إذا صار مقدمه لواجب، أو صادفه عنوان محرم - فإجابه المؤمن و إدخال السرور فى *

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۴: ۲۳.

(۲) مثل المحقق النراقى فى المستند ۲: ۶۴۴.

(۳) فى «ف»، «خ»، «م»، «ع» و «ص» : لعمومات.

(۴) فى شرح الشهيدى (۷۷) : ليس فى كفايه الأحكام من الاستدلال به أثر فى كتابى التجاره و الشهاده. (*)

قلبه ليس فى نفسه شىء ملزم لفعله أو تركه، فإذا تحقق فى ضمن الزنا فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه، كما أنه إذا أمر به الوالد أو السيد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله و الحاصل: أن جهات الأحكام الثلاثه - أعنى الإباحه و الاستحباب و الكراهه - لا تزاحم جهه الوجوب أو الحرمه، فالحكم لهما مع اجتماع جهتيهما مع إحدى الجهات الثلاث و يشهد بما ذكرنا - من عدم تأدى المستحبات فى ضمن المحرمات - قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«اقرأوا القرآن بألحان العرب و إياكم و لحون أهل الفسق (۱) و الكبائر و سيجئ بعدى أقوام يرجعون ترجيع الغناء و النوح و الرهبانيه، لا يجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبه و قلوب من يعجبه شأنهم» (۲). قال فى الصحاح: اللحن واحد الألحان و اللحون

و منه الحـديث: «اقرأوا القرآن بلحون العرب» و قد لحن فی قراءته: إذا طرب بها و غرد و هو ألحن الناس إذا كان أحسـنهم قراءه أو غناء، انتهی (۳) و صـاحب الحـدائق جعل اللحن فی هـذا الخبر بمعنی اللغه، أی بلغه العرب (۴) وكـأ نه أراد باللغه «اللهجه» و تخيل أن إبقاءه علی معناه يوجب ظهور الخبر فی جواز الغناء فی القرآن. *

***** (هامش) *****

(۱) فی النسخ: الفسوق و صححناه علی ما ورد فی الصفحه: ۲۹۶ و ۳۰۵.

(۲) الوسائل ۴: ۸۵۸، الباب ۲۴ من أبواب قراءه القرآن، الحديث الأول، مع تفاوت يسير.

(۳) الصحاح ۶: ۲۱۹۳، ماده «لحن».

(۴) الحدائق ۱۸: ۱۱۴. (*)

و فيه: ما تقدم من أن مطلق اللحن إذا لم يكن علی سبيل اللهو ليس غناء و قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«و إيـاكم و لحون أهـل الفسق» نهی عن الغناء فی القرآن. ثم إن فی قوله: «لا يجوز تراقيهم» إشاره إلی أن مقصودهم ليس تـدبر معانی القرآن، بل هو مجرد الصوت المطرب و ظهر مما ذكرنا أنه لا تنافی بين حرمه الغناء فی القرآن و ما ورد من قوله صـلوات الله عليه: «و رجع بالقرآن صوتک، فإن الله يحب الصوت الحسن» (۱) فإن المراد بالترجيع ترديد الصوت فی الحلق و من المعلوم أن مجرد ذلـک لاـ يكون غنـاء إذا لم يكن علی سبيـل اللهو، فـالمقصود من الأـمر بـالترجيع أن لاـ يقرأ كقراءه عبائر الكتب عند المقابله، لكن مجرد الترجيع لا يكون غناء و لذا جعله نوعا منه فی قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«يرجعون القرآن ترجيع الغناء» و فی محكی شمس العلوم:

أن الترجيع ترديد الصوت مثل ترجيع أهل الألحان

و القراءه و الغنـاء (۲)، انتهی و بـالجمله، فلاـ تنـافی بین الخبرین و لاـ بینهمـا و بین ما دل علی حرمه الغناء حتی فی القرآن، کما تقدم زعمه من صاحب الکفایه تبعا - فی بعض ما ذکره من عدم اللهو فی قراءه القرآن و غیره - لما ذکره *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۴: ۸۵۹، الباب ۲۴ أبواب قراءه القرآن، الحدیث ۵.

(۲) شـمس العلوم و دواء کلاـم العرب من الکلوم - فی اللغه - ثمـانیه عشـر جزءا، کمـا فی کشف الظنون و فی بغیه الوعـاه: فی ثمانیه أجزاء و هو لنشوان بن سعید ابن نشوان الیمنی الحمیری، المتوفی سنه ۵۷۳، انظر الذریعه ۱۴: ۲۲۴. (*)

******ص ۳۱۱******

المحقق الأـردبیلی رحمه الله، حیث إنه - بعـدما وجه اسـتثناء المراثی و غیرهـا من الغنـاء، بـأ نه مـا ثبت الإجمـاع إلاـ فی غیرها و الأخبار لیست بصـحیحه صریحه فی التحریم مطلقا - أید استثناء المراثی بأن البکاء و التفجع مطلوب مرغوب و فیه ثواب عظیم و الغنـاء معین علی ذلـک و أنه متعـارف دائمـا فی بلاـد المسـلمین من زمن المشایـخ إلی زماننا هـذا من غیر نکیر. ثم أیـده بجواز النیـاحه و جواز أخـذ الأـجر علیها و الظاهر أنها لا تکون إلا معه و بأن تحریم الغناء للطرب علی الظاهر و لیس فی المراثی طرب، بـل لیس إلا الحزن (۱)، انتهی و أنت خبیر بـأن شـیئا ممـا ذکره لاـ ینفع فی جواز الغناء علی الوجه الـذی ذکرناه. أما کون الغناء معینا علی البکاء و التفجع، فهو ممنوع، بناء علی ما عرفت من کون الغناء هو «الصوت اللهوی»، بل و علی ظاهر تعریف المشـهور من «الترجیع المطرب»، لأن الطرب الحاصل منه إن کان

سرورا فهو منـاف للتفجع، لاـ معين و إن كان حزنا فهو على ما هو المركوز فى النفس الحيوانيه من فقـد المشـتهيات النفسانيه، لا على ما أصاب سادا ت الزمان، مع أنه على تقـدير الإعانه لا ينفع فى جواز الشـىء كونه مقـدمه لمسـتحب أو مباح، بل لا بـد من ملاحظه عموم (٢) دليـل الحرمه له، فـإن كـان فهو و إلاـ فيحكم بإباحته، للأصل و على أى حال، فلا يجوز التمسک فى الإباحه بكونه مقدمه لغير حرام، *

***** (هامش) *****

(١) مجمع الفائده ٨: ۶١ - ۶٣.

(٢) كلمه «عموم» من «ش». (*)

******ص ٣١٢******

لمـا عرفت. ثم إنه يظهر من هـذا و مما (١) ذكر أخيرا - من أن المراثى ليس فيهـا طرب - أن نظره إلى المراثى المتعـارفه لأـهل الـديانه التى لاـ يقصـدونها إلاـ للتفجع و كأ نه لم يحـدث فى عصـره المراثى التى يكتفى بها أهل اللهو و المترفون من الرجال و النساء (٢) عن حضور مجالس اللهو و ضـرب العود و الأوتار و التغنى بالقصب و المزمار، كما هو الشائع فى زماننا الذى قد أخبر النبى صَـلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَـلَّم بنظيره فى قوله: «يتخـذون القرآن مزامير» (٣)، كما أن زياره سـيدنا و مولانا أبى عبـد الله عليه السلام صار سفرها من أسفار اللهو و النزهه لكثير من المترفين و قد أخبر النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم بنظيره فى سفر الحج و أنه «يحـج أغنيـاء امتى للنزهه و الأوسـاط للتجاره و الفقراء للسـمعه» (۴) و كـان كلاـمه صَـلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَـلَّم - كالكتاب العزيز - وارد فى مورد و جار فى نظيره و الذى أظن أن ما ذكرنا فى

معنى الغناء المحرم من أنه «الصوت اللهوى» أن (۵) هؤلاء (۶) و غيرهم غير مخالفين فيه و أما ما لم يكن *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى «ف» و فى غيره: و ما.

(۲) فى أكثر النسخ زياده: بها.

(۳) ائل - كتاب المكاسب - الشيخ الأنصارى ج ۱ ص ۳۱۲ الوسائل ۱۱: ۲۷۸، الباب ۴۹ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۲۲ و لفظه: «يتعلمون القرآن لغير الله فيتخذونه مزامير».

(۴) نفس المصدر.

(۵) لا يخفى أن العباره لا تخلو من إغلاق.

(۶) الكاشانى و السبزوارى و الأردبيلى. (*)

******ص ۳۱۳******

على جهه (۱) اللهو المناسب لسائر آلاته، فلا دليل على تحريمه لو فرض شمول «الغناء» له، لأن مطلقات الغناء منزله على ما دل على إناطه الحكم فيه باللهو و الباطل من الأخبار المتقدمه، خصوصا مع انصرافها فى أنفسها - كأخبار المغنيه - إلى هذا الفرد. بقى الكلام فيما استثناه المشهور من الغناء و هو أمران: أحدهما - الحداء - بالضم - كدعاء: صوت يرجع فيه للسير بالإبل و فى الكفايه: أن المشهور استثناؤه (۲) و قد صرح بذلك فى شهادات الشرائع و القواعد و فى الدروس (۳) و على تقدير كونه من الأصوات اللهويه - كما يشهد به استثناؤهم إياه عن الغناء بعد أخذهم الإطراب فى تعريفه - فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحريم، عدا روايه نبويه - ذكرها فى المسالك (۴) - من تقرير النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم لعبد الله بن رواحه حيث حدا للإبل و كان حسن الصوت (۵) و فى دلالته و سنده ما لا يخفى. الثانى - غناء المغنيه فى الأعراس إذا لم يكتنف بها (۶) محرم آخر - من التكلم

بالأباطيل و اللعب بآلات الملاهی المحرمه و دخول *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف» : «وجه».

(۲) کفایه الأحکام:

۸۶.

(۳) الشرائع ۴: ۱۲۸، القواعد ۲: ۲۳۶، الدروس ۲: ۱۲۶.

(۴) المسالک (الطبعه الحجریه) ۲: ۳۲۳.

(۵) رواها البیهقی فی سننه ۱۰: ۲۲۷ و فیه: أنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم قال لعبد الله ابن رواحه: «حرک بالنوق» فاندفع یرتجز و کان عبد الله جید الحداء.

(۶) کذا فی النسخ و فی مصححه «ص» : به و هو المناسب. (*)

*****ص ۳۱۴*****

الرجال علی النساء - و المشهور استثناؤه، للخبرین المتقدمین عن أبی بصیر فی أجر المغنیه التی تزف العرائس (۱) و نحوهما ثالث عنه أیضا (۲) و إباحه الأجر لازمه لإباحه الفعل و دعوی: أن الأجر لمجرد الزف لا للغناء عنده، مخالفه للظاهر. لکن فی سند الروایات «أبو بصیر» و هو غیر صحیح (۳) و الشهره علی وجه توجب الانجبار غیر ثابته، لأن المحکی عن المفید رحمه الله (۴) و القاضی (۵) و ظاهر الحلبی (۶) و صریح الحلی و التذکره و الإیضاح (۷)، بل کل من لم یذکر الاستثناء بعد التعمیم:

المنع. لکن الإنصاف، أن سند الروایات و إن انتهت إلی «أبی بصیر» إلا أنه لا یخلو من وثوق، فالعمل بها - تبعا للأکثر - غیر بعید و إن کان الأحوط - کما فی الدروس (۸) - الترک و الله العالم. *

***** (هامش) *****

(۱) تقدما فی الصفحه: ۳۰۵.

(۲) الوسائل ۱۲: ۸۴، الباب ۱۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۳) حکمه قدس سره بعدم صحه الروایات معللا بأن فی سندها «أبا بصیر» فیه ما لا یخفی.

(۴) لم یصرح المفید قدس سره بذلک، بل هو ممن لم یذکر الاستثناء بعد التعمیم، انظر

المقنعه: ۵۸۸.

(۵) عده فی المکروهات، انظر المهذب ۱: ۳۴۶.

(۶) الکافی فی الفقه: ۲۸۱.

(۷) السرائر ۲: ۲۲۴، التذکره ۲: ۵۸۱، إیضاح الفوائد ۱: ۴۰۵.

(۸) لم نقف علیه فی الدروس و نسبه إلیه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۵۳، انظر الدروس ۳: ۱۶۲. (*)

المسأله الرابعه عشر

المسأله الرابعه عشر:

الغیبه حرام بالأدله الأربعه و یدل علیه من الکتاب قوله تعالی: * (ولا یغتب بعضکم بعضا أیحب أحدکم أن یأکل لحم أخیه میتا) * (۱) فجعل المؤمن أخا و عرضه کلحمه و التفکه به أکلا و عدم شعوره بذلک بمنزله حاله موته و قوله تعالی: * (ویل لکل همزه لمزه) * (۲) و قوله تعالی: * (لا یحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) * (۳) و قوله تعالی: * (إن الذین یحبون أن تشیع الفاحشه فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم) * (۴) و یدل علیه من الأخبار ما لا یحصی: فمنها: ما روی عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم بعده طرق: «أن الغیبه أشد من الزنا و أن الرجل یزنی فیتوب و یتوب الله علیه و أن صاحب

***** (هامش) *****

(۱) الحجرات: ۱۲.

(۲) الهمزه: ۱.

(۳) النساء: ۱۴۸.

(۴) النور: ۱۹. (*)

الغیبه لا یغفر له حتی یغفر له صاحبه» (۱) و عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

أنه خطب یوما فذکر الربا و عظم شأنه، فقال: «إن الدرهم یصیبه الرجل من الربا أعظم (۲) من سته و ثلاثین زنیه و إن أربی الربا عرض الرجل المسلم» (۳) و عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«من اغتاب مسلما أو مسلمه لم يقبل الله صلاته و لا صيامه أربعين صباحا، إلا أن يغفر له

صاحبه» (۴) و عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«من اغتاب مؤمنا بما فیه لم یجمع الله بینهما فی الجنه و من اغتاب مؤمنا بما لیس فیه انقطعت العصمه بینهما و کان المغتاب خالدا فی النار و بئس المصیر» (۵) و عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«کذب من زعم أنه ولد من حلال و هو یأکل لحوم الناس بالغیبه، فاجتنب (۶) الغیبه فإنها إدام کلاب النار» (۷). *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۸: ۵۹۸، الباب ۱۵۲ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۹، مع اختلاف فی العباره و لعله قدس سره أراد النقل بالمعنی.

(۲) فی تنبیه الخواطر: أعظم عند الله فی الخطیئه.

(۳) تنبیه الخواطر: ۱۲۴ و نقل ذیله المحدث النوری فی مستدرک الوسائل ۹: ۱۱۹، الباب ۱۳۲ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۲۵.

(۴) مستدرک الوسائل ۹: ۱۲۲، الباب ۱۳۲، الحدیث ۳۴ و فیه بدل «أربعین صباحا» : «أربعین یوما و لیله».

(۵) الوسائل ۸: ۶۰۲، الباب ۱۵۲ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۲۰.

(۶) فی المصدر: اجتنبوا.

(۷) مستدرک الوسائل ۹: ۱۲۱، الباب ۱۳۲ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۳۱. (*)

و عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«من مشی فی غیبه أخیه (۱) و کشف عورته کانت أول خطوه خطاها وضعها فی جهنم» (۲) و روی: «أن المغتاب إذا تاب فهو آخر من یدخل الجنه و إن لم یتب فهو أول من یدخل النار» (۳) و عنه علیه السلام : «أن الغیبه حرام علی کل مسلم ... و أن الغیبه لتأکل الحسنات کما تأکل النار الحطب» (۴) و أکل الحسنات إما أن یکون علی وجه الإحباط، أو لاضمحلال ثوابها فی جنب عقابه، أو لأ نها

تنقل الحسنات إلى المغتاب، كما فی غير واحد من الأخبار و منها النبوی: «يؤتی بأحد يوم القيامه فيوقف بين يدی الرب عز و جل و يدفع إليه كتابه، فلا يری حسناته فيه، فيقول: إلهی ليس هذا كتابی لا أری فيه حسناتی! فيقال له: إن ربک لا يضل و لا ينسی، ذهب عملک باغتياب الناس، ثم يؤتی بآخر و يدفع إليه كتابه فيری فيه طاعات كثيره، فيقول: إلهی ما هذا كتابی فإنی ما عملت هذه الطاعات! *

***** (هامش) *****

(۱) فی المصدر: فی عيب أخيه.

(۲) الوسائل ۸: ۶۰۲، الباب ۱۵۲ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۲۱.

(۳) البحار ۷۵: ۲۵۷، ضمن الحديث ۴۸، عن مصباح الشريعه و رواه - باختلاف فی اللفظ - المحدث النوری فی مستدرک الوسائل ۹: ۱۲۶، الباب ۱۳۲ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۵۰، عن لب اللباب، للقطب الراوندی.

(۴) البحار ۷۵: ۲۵۷، الحديث ۴۸. (*)

فيقال له: إن فلانا اغتابک فدفع حسناته إليک ... الخبر (۱) » (۲) و منها: ما ذكره كاشف الريبه رحمه الله من (۳) روايه عبد الله (۴) ابن سليمان النوفلی - الطويله - عن الصادق عليه السلام و فيها: عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«أدنی الكفر أن يسمع الرجل من أخيه كلمه فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها، اولئک لا خلاق لهم» و حدثنی أبی، عن آبائه، عن علی عليه السلام أنه: «من قال فی مؤمن ما رأته عيناه أو سمعت اذناه مما يشينه و يهدم مروته، فهو من الذين قال الله عز و جل: * (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشه فی الذين آمنوا لهم عذاب أليم) *» (۵). ثم ظاهر هذه الأخبار كون الغيبه

من الكبائر - كما ذكره جماعه (۶) - بل أشد من بعضها. وعد فی غیر واحد من الأخبار من الکبائر الخیانه (۷) و یمکن إرجاع الغیبه إلیها، فأی خیانه أعظم *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و الظاهر زیاده «الخبر»، إذ الحدیث مذکور بتمامه.

(۲) مستدرک الوسائل ۹: ۱۲۱، الباب ۱۳۲ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۳۰، مع اختلاف فی بعض الألفاظ.

(۳) کلمه «من» من «ن» و «ش».

(۴) فی «ص» و «ش» : عن عبد الله.

(۵) کشف الریبه: ۱۳۰، الحدیث ۱۰ من الخاتمه (ما کتبه الصادق علیه السلام إلی عبد الله النجاشی) و عنه فی الوسائل ۱۲: ۱۵۵، الباب ۴۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۶) منهم الشهید الثانی فی الروضه البهیه ۳: ۱۲۹ و کشف الریبه: ۵۲ و نسبه السید المجاهد فی المناهل (۲۶۱) إلی المقدس الأردبیلی أیضا و استجوده.

(۷) الوسائل ۱۱: ۲۶۱ - ۲۶۲، الباب ۴۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۳۳ و ۳۶. (*)

من التفکه بلحم الأخ علی غفله منه و عدم شعور؟ و کیف کان، فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسه فی عدها من الکبائر أظنها فی غیر المحل. ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمه الغیبه بالمؤمن، فیجوز اغتیاب المخالف، کما یجوز لعنه و توهم عموم الآیه - کبعض الروایات (۱) - لمطلق المسلم، مدفوع بما علم بضروره المذهب من عدم احترامهم و عدم جریان أحکام الإسلام علیهم إلا قلیلا مما یتوقف استقامه نظم معاش المؤمنین علیه، مثل عدم انفعال ما یلاقیهم بالرطوبه و حل ذبائحهم و مناکحتهم (۲) و حرمه دمائهم لحکمه دفع الفتنه و نسائهم (۳)، لأن لکل قوم نکاحا و نحو ذلک. مع أن التمثیل

المـذكور فى الآـيه مختص بمن ثبت اخوته، فلاـ يعم من وجب التبرى عنه و كيف كـان، فلاـ إشـكال فى المسـأله بعـد ملاحظه الروايـات الوارده فى الغيبه و فى حكمه حرمتهـا و فى حـال غير المؤمن فى نظر الشـارع. ثم الظـاهر دخول الصـبى المميز المتـأثر بالغيبه لو سمعها، لعموم بعض الروايات المتقدمه و غيرها الداله على حرمه اغتياب الناس و أكل *

***** (هامش) *****

(۱) مثل النبويين المتقدمين: «من اغتاب مسلما أو مسلمه ... » و «إن أربى الربا عرض الرجل المسلم» و نحوهما.

(۲) فى «ف» : مناكحهم.

(۳) فى «خ»، «م»، «ع» و «ص» : فسادهم. (*)

******ص ۳۲۰******

لحومهم (۱) مع صـدق «الأخ» عليه، كما يشـهد به قوله تعالى: * (وإن تخالطوهم فإخوانكم) * (۲) مضافا إلى إمكان الاستدلال بالآيه (۳) و إن كـان الخطـاب للمكلفين، بنـاء على عـد أطفـالهم منهم تغليبـا و إمكان دعوى صـدق «المؤمن» عليه مطلقا أو فى الجمله و لعله لما ذكرنا صرح فى كشف الريبه بعدم الفرق بين الصغير و الكبير (۴) و ظاهره الشمول لغير المميز أيضا و منه يظهر حكم المجنون، إلا أنه صرح بعض الأساطين (۵) باسـتثناء من لا عقل له و لا تمييز، معللا بالشک فى دخوله تحت أدله الحرمه و لعله من جهه أن الإطلاقات منصرفه إلى من يتأثر لو سمع و سيتضح ذلک زياده على ذلک. *

***** (هامش) *****

(۱) مثـل قول الصـادق عليه السـلام : «المسـلم أخو المسـلم لاـ يظلمه و لاـ يخـذله و لاـ يغتـابه و لا يغشه و لا يحرمه» و قول أمير المؤمنين عليه السلام : «يا نوف! كذب من زعم أ نه ولد من حلال و هو يأكل لحوم الناس بالغيبه»، انظر الوسائل

8: 597 - 600، الباب 152 من أبواب أحكام العشره، الحديث 5 و 16.

(2) البقره: 220.

(3) و هی قوله تعالی: * (ولا یغتب بعضکم بعضا ...) * الحجرات: 12.

(4) کشف الریبه: 111.

(5) صرح به کاشف الغطاء قدس سره فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : 36. (*)

******ص 321******

بقی الکلام فی امور: الأول الغیبه: اسم مصدر ل «اغتاب» أو مصدر ل «غاب». ففی المصباح: اغتابه، إذا ذکره بما یکرهه من العیوب و هو حق و الإسم:

الغیبه (1) و عن القاموس: غابه، أی عابه و ذکره بما فیه من السوء (2) و عن النهایه: أن یذکر الإنسان فی غیبته بسوء مما یکون فیه (3) و الظاهر من الکل - خصوصا القاموس المفسر لها أولا بالعیب - أن المراد ذکره فی مقام الانتقاص و المراد بالموصول (4) هو نفس النقص الذی فیه و الظاهر من «الکراهه» فی عباره المصباح کراهه وجوده و لکنه غیر مقصود قطعا. فالمراد إما کراهه ظهوره و لو لم یکره وجوده - کالمیل إلی القبائح - و إما کراهه ذکره بذلک العیب و علی هذا التعریف دلت جمله من الأخبار، مثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم - و قد سأله أبو ذر عن الغیبه - : «إنها ذکرک أخاک *

***** (هامش) *****

(1) المصباح المنیر: 458، ماده «غیب».

(2) القاموس المحیط 1: 112، ماده «غیب».

(3) النهایه لابن الأثیر 3: 399، ماده «غیب».

(4) أی «ما» الموصوله فی التعاریف المتقدمه. (*)

******ص 322******

بما یکرهه» (1) و فی نبوی آخر، قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«أتدرون ما الغیبه؟ قالوا: الله و رسوله أعلم، قال: ذکرک أخاک بما یکره» (2) و لذا قال فی جامع المقاصد:

أن

حقیقه (۳) الغیبه - علی ما فی الأخبار - أن تقول فی أخیک ما یکرهه (۴) مما هو فیه (۵) و المراد ب «ما یکرهه» - کما تقدم فی عباره المصباح - ما یکره ظهوره، سواء کره وجوده کالبرص و الجذام، أم لا، کالمیل إلی القبائح و یحتمل أن یراد بالموصول نفس الکلام الذی یذکر الشخص به و یکون کراهته إما لکونه إظهارا للعیب و إما لکونه صادرا علی جهه المذمه و الاستخفاف و الاستهزاء و إن لم یکن العیب مما یکره إظهاره، لکونه ظاهرا بنفسه و إما لکونه مشعرا بالذم و إن لم یقصد المتکلم الذم به، کالألقاب المشعره بالذم. قال فی الصحاح: الغیبه أن یتکلم خلف إنسان مستور بما یغمه لو سمعه (۶) و ظاهره التکلم بکلام یغمه لو سمعه. *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۸: ۵۹۸، الباب ۱۵۱ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۹ و فیه: بما یکره.

(۲) تنبیه الخواطر: ۱۲۶ و کشف الریبه: ۵۲.

(۳) فی «ش» و المصدر: حد الغیبه.

(۴) فی المصدر زیاده: لو سمعه.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۲۷.

(۶) الصحاح ۱: ۱۹۶، ماده «غیب». (*)

بل فی کلام بعض من قارب عصرنا أن الإجماع و الأخبار متطابقان علی أن حقیقه الغیبه أن یذکر الغیر بما یکره لو سمعه، سواء کان بنقص فی نفسه أو بدنه، أو دینه أو دنیاه، أو فی ما یتعلق به من الأشیاء (۱) و ظاهره أیضا إراده الکلام المکروه و قال الشهید الثانی فی کشف الریبه: إن الغیبه ذکر الإنسان فی حال غیبته بما یکره نسبته إلیه مما یعد نقصا فی العرف بقصد الانتقاص و الذم (۲) و یخرج علی هذا التعریف ما إذا ذکر الشخص بصفات ظاهره

يكون وجودها نقصا مع عدم قصد انتقاصه بذلك، مع أنه داخل فى التعريف عند الشهيد رحمه الله أيضا، حيث عد من الغيبه ذكر بعض الأشخاص بالصفات المعروف بها، كالأعمش و الأعور و نحوهما و كذلك ذكر عيوب الجاريه التى يراد شراؤها إذا لم يقصد من ذكرها إلا بيان الواقع و غير ذلك مما ذكره هو و غيره من المستثنيات و دعوى أن قصد الانتقاص يحصل بمجرد بيان النقائص، موجبه لاستدراك ذكره بعد قوله: «مما يعد نقصا» و الأولى بملاحظه ما تقدم من الأخبار و كلمات الأصحاب - بناء على إرجاع «الكراهه» إلى الكلام المذكور به، لا إلى الوصف - ما تقدم من أن الغيبه أن يذكر الإنسان بكلام يسوؤه، إما بإظهار عيبه المستور و إن لم يقصد انتقاصه و إما بانتقاصه بعيب غير مستور، *

***** (هامش) *****

(۱) لم نقف على قائله.

(۲) كشف الريبه: ۵۱. (*)

******ص ۳۲۴******

إما بقصد المتكلم، أو بكون الكلام بنفسه منقصا له، كما إذا اتصف الشخص بالألقاب المشعره بالذم. نعم، لو ارجعت «الكراهه» إلى الوصف الذى يسند إلى الإنسان تعين إراده كراهه ظهورها، فيختص بالقسم الأول و هو ما كان إظهارا لأمر مستور و يؤيد هذا الاحتمال، بل يعينه، الأخبار المستفيضه الداله على اعتبار كون المقول مستورا غير منكشف، مثل قوله عليه السلام فى ما رواه العياشى بسنده عن ابن سنان: «الغيبه أن تقول فى أخيك ما فيه مما قد ستره الله عليه» (۱) و روايه داود بن سرحان - المرويه فى الكافى - قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبه، قال: هو أن تقول لأخيك فى دينه ما لم يفعل و تبث عليه أمرا قد ستره الله عليه لم يقم

علیه فیه حد» (۲) و روایه أبان عن رجل - لا یعلمه (۳) إلا یحیی الأزرق - قال: قال لی أبو الحسن علیه السلام : «من ذکر رجلا من خلفه بما هو فیه مما عرفه الناس لم یغتبه و من ذکره من خلفه بما هو فیه مما لا یعرفه *

***** (هامش) *****

(۱) تفسیر العیاشی ۱ : ۲۷۵، الحدیث ۲۷۰ و عنه الوسائل ۸: ۶۰۲، الباب ۱۵۲ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۲۲، مع اختلاف.

(۲) الکافی ۲: ۳۵۷، الحدیث ۳ و عنه الوسائل ۸: ۶۰۴، الباب ۱۵۴ من أبواب أحکام العشره، الحدیث الأول.

(۳) فی المصدر: لا نعلمه. (*)

الناس فقد اغتابه و من ذکره بما لیس فیه فقد بهته» (۱) و حسنه عبد الرحمن بن سیابه - بابن هاشم - قال، قال: «سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: الغیبه أن تقول فی أخیک ما ستره الله علیه و أما الأمر الظاهر - مثل الحده و العجله - فلا و البهتان أن تقول فیه ما لیس فیه» (۲) و هذه الأخبار - کما تری - صریحه فی اعتبار کون الشیء غیر منکشف و یؤید ذلک ما فی الصحاح من أن الغیبه أن یتکلم خلف إنسان مستور بما یغمه لو سمعه، فإن کان صدقا سمی غیبه و إن کان کذبا سمی بهتانا (۳). فإن أراد من «المستور» من حیث ذلک المقول وافق الأخبار و إن أراد مقابل المتجاهر احتمل الموافقه و المخالفه و الملخص من مجموع ما ورد فی المقام:

أن الشیء المقول إن لم یکن نقصا، فلا یکون ذکر الشخص حینئذ غیبه و إن اعتقد المقول فیه کونه نقصا علیه، نظیر ما إذا نفی عنه الاجتهاد و لیس

ممن یکون ذلک نقصا فی حقه إلاـ أنه معتقد باجتهاد نفسه. نعم، قد یحرم هذا من وجه آخر و إن کان نقصا شرعا أو عرفا بحسب حال المغتاب فإن کان مخفیا *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۸: ۶۰۴، الباب ۱۵۴ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۳.

(۲) الوسائل ۸: ۶۰۴، الباب ۱۵۴ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۲.

(۳) الصحاح ۱: ۱۹۶، ماده «غیب». (*)

للسامع بحیث یستنکف عن ظهوره للناس و أراد القائل تنقیص المغتاب به، فهو المتیقن من أفراد الغیبه و إن لم یرد القائل التنقیص فالظاهر حرمته، لکونه کشفا لعوره المؤمن و قد تقدم الخبر: «من مشی فی غیبه أخیه و کشف عورته» (۱) و فی صحیحه ابن سنان عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: «قلت [له] (۲) : عوره المؤمن علی المؤمن حرام؟ قال: نعم. قلت: تعنی سفلتیه (۳) ؟ قال: لیس حیث تذهب إنما هو (۴) إذاعه سره» (۵) و فی روایه محمد بن فضیل (۶) عن أبی الحسن علیه السلام : «و لا تذیعن علیه شیئا تشینه به و تهدم به مروته، فتکون من الذین قال الله عز و جل: * (إن الذین یحبون أن تشیع الفاحشه فی الذین آمنوا لهم عذاب ألیم) *» (۷) و لا یقید إطلاق النهی بصوره قصد الشین و الهدم من جهه الاستشهاد بآیه حب شیاع الفاحشه، بل الظاهر أن المراد مجرد فعل ما یوجب شیاعها، مع أنه لا فائده کثیره فی التنبیه علی دخول القاصد

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحه: ۳۱۷.

(۲) من المصدر.

(۳) فی الکافی (۲: ۳۵۹) : سفلیه و فی الوسائل: سفلته.

(۴) فی الکافی: هی.

(۵) الوسائل ۸: ۶۰۸، الباب ۱۵۷ من أبواب أحکام

العشره، الحديث الأول.

(۶) فی «ف»، «خ»، «م»، «ن» و «ع» : ابن یعقل.

(۷) الوسائل ۸: ۶۰۹، الباب ۱۵۷ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۴ و الآیه من سوره النور: ۱۹. (*)

*****ص ۳۲۷*****

لإشاعه الفاحشه فی عموم الآیه و إنما یحسن التنبیه علی أن قاصد السبب قاصد للمسبب و إن لم یقصده بعنوانه و کیف کان، فلا إشکال من حیث النقل و العقل فی حرمه إذاعه ما یوجب مهانه المؤمن و سقوطه عن أعین الناس فی الجمله و إنما الکلام فی أنها غیبه أم لا؟ مقتضی الأخبار المتقدمه بأسرها ذلک، خصوصا المستفیضه الأخیره (۱)، فإن التفصیل فیها بین الظاهر و الخفی إنما یکون مع عدم قصد القائل المذمه و الانتقاص و أما مع قصده فلا فرق بینهما فی الحرمه و المنفی فی تلک الأخبار و إن کان تحقق موضوع الغیبه دون الحکم بالحرمه، إلا أن ظاهر سیاقها نفی الحرمه فیما عداها (۲)، أیضا، لکن مقتضی ظاهر التعریف المتقدم عن کاشف الریبه (۳) عدمه، لأ نه اعتبر قصد الانتقاص و الذم. إلا أن یراد اعتبار ذلک فیما یقع علی وجهین، دون ما لا یقع إلا علی وجه واحد، فإن قصد ما لا ینفک عن الانتقاص قصد له و إن کان المقول نقصا ظاهرا للسامع، فإن لم یقصد القائل الذم و لم یکن الوصف من الأوصاف المشعره بالذم - نظیر الألقاب المشعره به - ، فالظاهر أنه خارج عن الغیبه، لعدم حصول کراهه للمقول فیه، *

***** (هامش) *****

(۱) هی روایات ابن سنان و داود بن سرحان و أبان و عبد الرحمن، المتقدمات فی الصفحه: ۳۲۴ - ۳۲۵.

(۲) عباره «فیما عداها» مشطوب علیها فی «ن».

(۳) تقدم فی الصفحه: ۳۲۳. (*)

*****ص

لاـ من حيث الإظهـار و لا من حيث ذم المتكلم و لا من حيث الإشـعار و إن كان من الأوصاف المشـعره بالـذم أو قصـد المتكلم التعيير و المـذمه به وجوده، فلاـ إشـكال فى حرمه الثانى، بل و كـذا الأول، لعموم ما دل على حرمه إيـذاء المؤمن و إهانته (۱) و حرمه التنابز بالألقاب (۲) و حرمه تعيير المؤمن على صـدور معصـيه منه، فضـلا عن غيرها، ففى عـده من الأخبار: «من عير مؤمنا على معصيه لم يمت حتى يرتكبه» (۳) و إنما الكلام فى كونهما (۴) من الغيبه، فإن ظاهر المسـتفيضه - المتقدمه - عدم كونهما منها و ظاهر ما عـداها من الأخبار المتقدمه (۵)، بناء على إرجاع «الكراهه» فيها إلى كراهه الكلام الـذى يـذكر به الغير و كذلك كلام أهل اللغه - عدا الصحاح على بعض احتمالاته - : كونهما غيبه و العمل بالمستفيضه لا يخلو عن قوه و إن كان ظاهر الأكثر *

***** (هامش) *****

(۱) انظر الوسائل ۸: ۵۸۷ - ۵۸۸، الباب ۱۴۵ و ۱۴۶ من أبواب أحكام العشره.

(۲) قـال سـبحانه و تعـالى: * (ولاـ تنابزوا بالألقاب ...) * الحجرات: ۱۱ و انظر الوسائـل ۱۵: ۱۳۲، الباب ۳۰ من أبواب أحكام الأولاد.

(۳) انظر الوسائل ۸: ۵۹۶، الباب ۱۵۱ من أبواب أحكام العشره.

(۴) مرجع ضـمير التثنيه الكلام المشـعر بالـذم و إن لم يقصـد به و ما قصد به الذم و إن لم يشـعر الكلام به و ما فى بعض النسخ: «كونها» بدل «كونهما» سهو و هكذا فيما يأتى.

(۵) مثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم فى تعريف الغيبه: «ذكرك أخاك بما يكره» فى النبويين المتقدمين فى الصفحه: ۳۲۱ - ۳۲۲. (*)

خلافه،

فیکون ذکر الشخص بالعیوب الظاهره - الذی لا یفید (۱) السامع اطلاعا لم یعلمه و لا یعلمه عاده من غیر خبر مخبر - لیس (۲) غیبه، فلا یحرم إلا إذا ثبتت الحرمه من حیث المذمه و التعییر، أو من جهه کون نفس الاتصاف بتلک الصفه مما یستنکفه المغتاب - و لو باعتبار بعض التعبیرات - فیحرم من جهه الإیذاء و الاستخفاف و الذم و التعییر. [ثم الظاهر المصرح به فی بعض الروایات: عدم الفرق فی ذلک - علی ما صرح به غیر واحد (۳) - بین ما کان نقصانا] (۴) فی بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دینه أو دنیاه، حتی فی ثوبه أو داره أو دابته، أو غیر ذلک و قد روی عن مولانا الصادق علیه السلام الإشاره إلی ذلک بقوله: «وجوه الغیبه تقع بذکر عیب فی الخلق و الفعل و المعامله و المذهب و الجهل و أشباهه» (۵).

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی «ش» و أما سائر النسخ، ففی بعضها: «التی لا تفید» و فی بعضها الآخر: «التی لا یفید».

(۲) کذا فی «ش» و فی سائر النسخ: لیست.

(۳) منهم الشهید الثانی فی کشف الریبه: ۶۰ و صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۶۴.

(۴) ما بین المعقوفتین لم یرد فی «ف»، إلا أن فی الهامش بخط مغایر لخط النسخه ما مفاده:

هنا سقط و المناسب للسیاق ما یلی: «ثم لا فرق فی حرمه ذکر الغیبه بین کون المقول فی بدنه».

(۵) مستدرک الوسائل ۹: ۱۱۸، الباب ۱۳۲ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۱۹ و فیه: «و وجوه الغیبه تقع بذکر عیب فی الخلق و الخلق و العقل و الفعل و المعامله و المذهب و

الجهل و أشباهه». (*)

******ص ۳۳۰******

قيل (۱) : أما البدن، فكذكرك فيه العمش و الحول و العور و القرع و القصر و الطول و السواد و الصفره و جميع ما يتصور أن يوصف به مما يكرهه و النسب، بأن (۲) يقول: أبوه فاسق أو خبيث أو خسيس أو إسكاف أو حائك، أو نحو ذلك مما يكره و أما الخلق، فبأن يقول (۳) : إنه سئ الخلق، بخيل، مراء (۴) متكبر، شديد الغضب، جبان، ضعيف القلب و نحو ذلك و أما فى أفعاله المتعلقه بالدين، فكقولك: سارق، كذاب، شارب، خائن، ظالم، متهاون بالصلاه، لا يحسن الركوع و السجود و لا يجتنب من النجاسات، ليس بارا بوالديه، لا يحرس نفسه من الغيبه و التعرض لأعراض الناس و أما أفعاله المتعلقه بالدنيا، فكقولك: قليل الأدب، متهاون بالناس، لا يرى لأحد عليه حقا، كثير الكلام، كثير الأكل، نؤوم (۵) يجلس فى غير موضعه.

***** (هامش) *****

(۱) القائل هو الشيخ ورام بن أبى فراس فى مجموعته (تنبيه الخواطر: ۱۲۵) و الشهيد الثانى فى كشف الريبه: ۶۰ - ۶۱.

(۲) فى مصححه «ص» و «ش» : و أما النسب فبأن ...

(۳) فى بعض النسخ: تقول.

(۴) مراء: بفتح الميم و تشديد الراء من المراء، بمعنى المجادله، لا بضم الميم و تخفيف الراء [من] الرياء، لأ نه من قبيل الأفعال و الكلام ... بخلاف الأول، فإنه من الأخلاق (شرح الشهيدى: ۸۴).

(۵) نؤوم على وزن «فعول» بمعنى: كثير النوم. (*)

******ص ۳۳۱******

و أما فى ثوبه، فكقولك: إنه واسع الكم، طويل الذيل، وسخ الثياب و نحو ذلك (۱). ثم إن ظاهر النص و إن كان منصرفا إلى الذكر باللسان، لكن المراد به حقيقه الذكر، فهو مقابل الإغفال، فكل ما

یوجب التذکر للشخص - من القول و الفعل و الإشاره و غیرها - فهو ذکر له و من ذلک المبالغه فی تهجین المطلب الذی ذکره بعض المصنفین، بحیث یفهم منها الإزراء بحال ذلک المصنف، فإن قولک: «إن هذا المطلب بدیهی البطلان» تعریض لصاحبه بأ نه لا یعرف البدیهیات، بخلاف ما إذا قیل: «إنه مستلزم لما هو بدیهی البطلان»، لأن فیه تعریضا بأن صاحبه لم ینتقل إلی الملازمه بین المطلب و بین ما هو بدیهی البطلان و لعل الملازمه نظریه و قد وقع من بعض الأعلام بالنسبه إلی بعضهم ما لا بد له من الحمل و التوجیه، أعوذ بالله من الغرور و إعجاب المرء بنفسه و حسده علی غیره و الاستیکال بالعلم. ثم إن دواعی الغیبه کثیره، روی عن مولانا الصادق علیه السلام التنبیه علیها إجمالا بقوله علیه السلام : «أصل الغیبه تتنوع بعشره أنواع: شفاء غیظ و مساعده قوم و تصدیق خبر بلا کشف و تهمه و سوء ظن و حسد و سخریه و تعجب (۲) و تبرم و تزین ... الخبر» (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) إلی هنا ینتهی ما أورده الشهید الثانی قدس سره فی کشف الریبه: ۶۱.

(۲) کذا فی «ف» و المصدر و فی سائر النسخ: تعجیب.

(۳) مستدرک الوسائل ۹: ۱۱۷، الباب ۱۳۲ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۱۹. (*)

******ص ۳۳۲******

ثم إن ذکر الشخص قد یتضح کونها غیبه و قد یخفی علی النفس لحب أو بغض، فیری أنه لم یغتب و قد وقع فی أعظمها! و من ذلک: أن الإنسان قد یغتم بسبب ما یبتلی به أخوه فی الدین لأجل أمر یرجع إلی نقص فی فعله أو رأیه، فیذکره المغتم فی مقام التأسف

علیه بما یکره ظهوره للغیر، مع أنه کان یمکنه بیان حاله للغیر علی وجه لا یذکر اسمه، لیکون قد أحرز ثواب الاغتمام علی ما أصاب المؤمن، لکن الشیطان یخدعه و یوقعه فی ذکر الإسم. بقی الکلام فی أنه هل یعتبر فی الغیبه حضور مخاطب عند المغتاب، أو یکفی ذکره عند نفسه؟ ظاهر الأکثر الدخول، کما صرح به بعض المعاصرین (۱). نعم، ربما یستثنی من حکمها – عند من استثنی – ما لو علم إثنان صفه شخص فیذکر أحدهما بحضره الآخر و أما علی ما قویناه من الرجوع فی تعریف الغیبه إلی ما دلت علیه المستفیضه المتقدمه من کونها «هتک ستر مستور» (۲)، فلا یدخل ذلک فی الغیبه و منه یظهر أیضا أنه لا یدخل فیها ما لو کان الغائب مجهولا عند المخاطب مرددا بین أشخاص غیر محصوره، کما إذا قال: «جاءنی الیوم رجل بخیل دنئ ذمیم»، فإن (۳) ظاهر تعریف الأکثر (۴) دخوله، *

***** (هامش) *****

(۱) لم نقف علیه.

(۲) راجع الصفحه: ۳۲۴ و ۳۲۵.

(۳) کذا فی النسخ و الأنسب: لکن.

(۴) تعریف الأکثر هو: «أن یذکر الإنسان بکلام یسوؤه»، انظر الصفحه: ۳۲۲. (*)

و إن خرج عن الحکم، بناء علی اعتبار التأثیر عند السامع و ظاهر المستفیضه المتقدمه عدم الدخول. نعم، لو قصد المذمه و التعییر حرم من هذه الجهه، فیجب علی السامع نهی المتکلم عنه، إلا إذا احتمل أن یکون الشخص متجاهرا بالفسق، فیحمل فعل المتکلم علی الصحه، کما سیجئ فی مسأله الاستماع (۱) و الظاهر أن الذم و التعییر لمجهول العین لا یجب الردع عنه، مع کون الذم و التعییر فی موقعهما، بأن کان مستحقا لهما و إن لم یستحق مواجهته بالذم أو ذکره

عند غيره بالذم. هذا كله لو كان الغائب المذكور مشتبها على الإطلاق، أما لو كان مرددا بين أشخاص، فإن كان بحيث لا يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم كان كالمشتبه على الإطلاق، كما لو قال: «جاءنى عجمى أو عربى كذا و كذا» إذا لم يكن بحيث يكون الذم راجعا إلى العنوان، كأن يكون فى المثالين تعريض إلى ذم تمام العجم أو العرب و إن كان بحيث يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم، كأن يقول: «أحد ابنى زيد، أو أحد أخويه كذا و كذا» (٢) ففى كونه اغتيابا لكل منهما، لذكرهما بما يكرهانه من التعريض، لاحتمال كونه هو المعيوب و عدمه، *

***** (هامش) *****

(١) سيجئ فى الصفحه ٣٥٩.

(٢) فى غير نسخه «ش» زياده ما يلى: «فإن ذكر كل واحد منهما على وجه يحتمل السامع توجه النقص عليه مما يكرهه كل واحد و لذا لو قال: أحد هذين الرجلين صدر منه القبيح الفلانى، كان ذلك مكروها لكل منهما»، لكن شطب عليها فى «ف» و اشير فى بعضها إلى كونها زائده و فى بعضها الآخر عليها علامه (خ ل). (*)

لعدم تهتك ستر المعيوب منهما، كما لو قال: «أحد أهل البلد الفلانى كذا و كذا» و إن كان فرق بينهما من جهه كون ما نحن فيه محرما من حيث الإساءه إلى المؤمن بتعريضه للاحتمال دون المثال، أو كونه اغتيابا للمعيوب الواقعى منهما و إساءه بالنسبه إلى غيره، لأ نه تهتك بالنسبه إليه، لأ نه إظهار فى الجمله لعيبه بتقليل مشاركه فى احتمال العيب فيكون الاطلاع عليه قريبا و أما الآخر فقد أساء بالنسبه إليه، حيث عرضه لاحتمال العيب، وجوه (١) : قال فى جامع المقاصد:

و يوجد فى كلام

بعض الفضلاء أن من شرط الغيبه أن يكون متعلقها محصورا و إلا فلا تعد غيبه، فلو قال عن أهل بلده غير محصوره ما لو قاله عن شخص واحد كان غيبه (٢)، لم يحتسب غيبه (٣)، انتهى. أقول: إن أراد أن ذم جمع غير محصور لا يعد غيبه و إن قصد انتقاص كل منهم، كما لو قال: «أهل هذه القريه، أو هذه البلده كلهم كذا و كذا»، فلا إشكال فى كونه غيبه محرمه و لا وجه لاخراجه عن موضوعها أو حكمها و إن أراد أن ذم المردد بين غير المحصور لا يعد غيبه، فلا بأس - كما ذكرنا - و لذا ذكر بعض - تبعا لبعض الأساطين (۴) - فى مستثنيات *

***** (هامش) *****

(١) من مصححه «ص» و «ش».

(٢) كذا فى «خ» و ظاهر «م» و فى سائر النسخ: غيبته.

(٣) جامع المقاصد ۴: ٢٧.

(۴) صرح به كاشف الغطاء قدس سره فى شرحه على القواعد (مخطوط) : ٣۶ و فيه: «و منها تعليق الذم بطائفه أو أهل بلده أو قريه مع قيام القرينه على عدم إراده ... الخ». (*)

******ص ٣٣۵******

الغيبه ما لو علق الذم بطائفه أو أهل بلده أو أهل قريه مع قيام القرينه على عدم إراده الجميع، كذم العرب أو العجم أو أهل الكوفه أو البصره و بعض القرى (١)، انتهى و لو أراد الأغلب، ففى كونه اغتيابا لكل منهم و عدمه، ما تقدم فى المحصور و بالجمله، فالمدار فى التحريم غير المدار فى صدق الغيبه و بينهما عموم من وجه. *

***** (هامش) *****

(١) العباره من الجواهر ٢٢: ۶۵. (*)

******ص ٣٣۶******

الثانى فى كفاره الغيبه الماحيه لها و مقتضى كونها من حقوق الناس توقف رفعها على إسقاط

صاحبهـا. أما كونها من حقوق الناس: فلأ نه ظلم على المغتاب و للأخبار فى أن «من حق المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه» (۱) و أن «حرمه عرض المسلم كحرمه دمه و ماله» (۲) و أما توقف رفعها على إبراء ذى الحق، فللمستفيضه المعتضده بالأصل: *

***** (هامش) *****

(۱) مثل ما ورد عن النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

«للمؤمن على المؤمن سبعه حقوق واجبه من الله عز و جل - إلى أن قـال - : و أن يحرم غيبته» انظر الوسائل ۸: ۵۴۶، الباب ۱۲۲ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۱۳ و ما ورد عن الإمام الرضا عليه الصلاه و السلام لما سئل ما حق المؤمن على المؤمن، قال: «من حق المؤمن على المؤمن الموده له فى صـدره - إلى أن قـال - و لا يغتـابه» انظر مسـتدرک الوسائل ۹: ۴۵، الباب ۱۰۵ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۱۶.

(۲) لم نقف على خبر يصرح بأن «حرمه عرض المسلم كحرمه دمه»، نعم ورد:

«المؤمن حرام كله، عرضه و ماله و دمه»، انظر مستدرک الوسائل ۹: ۱۳۶، الباب ۱۳۸ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول و ورد أيضـا: «سـباب المؤمن فسوق و قتـاله كفر و أكل لحمه معصـيه و حرمه ماله كحرمه دمه»، انظر الوسائل ۸: ۶۱۰، الباب ۱۵۸ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۳ و كلا الخبرين - خصوصا الثانى منهما - لا يدلان على المطلوب، كما لا يخفى. (*)

******ص ۳۳۷******

منهـا: ما تقـدم من أن الغيبه لا تغفر حتى يغفر صاحبها (۱)، [وأنها ناقله للحسـنات و السيئات (۲)] (۳) و منها: ما حكاه غير واحد عن الشيخ الكراجكى بسنده المتصل إلى على بن الحسين، عن أبيه

(۴) عن أمیر المؤمنین علیهم السلام ، قال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«للمؤمن علی أخیه ثلاثون حقا لا براءه له منها إلا بأدائها، أو العفو - إلی أن قال - : سمعت رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم یقول: إن أحدکم لیدع من حقوق أخیه شیئا فیطالبه به یوم القیامه، فیقضی له علیه (۵) » (۶) و النبوی المحکی فی السرائر و کشف الریبه: «من کانت لأخیه *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحه: ۳۱۶.

(۲) راجع الصفحه: ۳۱۷.

(۳) لم یرد فی «ش» و استدرک فی هامش «ف» و فی «ن»، «خ»، «م» و «ع» علیه علامه (خ ل).

(۴) فی النسخ - ما عدا «ش» - زیاده: «عن آبائه» و هو سهو و السند کما فی کنز الفوائد:

حدثنی الحسین بن محمد بن علی الصیرفی، قال: حدثنی أبوبکر محمد بن علی الجعابی، قال: حدثنا أبو محمد القاسم بن محمد بن جعفر العلوی، قال: حدثنی أبی، عن أبیه، عن آبائه، عن علی علیه السلام ... و سیأتی بهذا السند فی الصفحه: ۳۶۵ أیضا.

(۵) فی النسخ: و یقضی له علیه و فی المصدر: فیقضی له و علیه و سوف یأتی معنی «یقضی له علیه» فی الصفحتین: ۳۴۰ و ۳۶۶.

(۶) کنز الفوائد ۱: ۳۰۶ و عنه کشف الریبه: ۱۱۵ و الوسائل ۸: ۵۵۰، الباب ۱۲۲ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۲۴. (*)

عنده مظلمه فی عرض أو مال فلیستحللها من قبل أن یأتی یوم لیس هناک درهم و لا دینار، فیؤخذ من حسناته، فإن لم تکن له حسنات اخذ من سیئات صاحبه فیتزاید (۱) علی سیئاته» (۲) و فی نبوی آخر: «من اغتاب

مسلما أو مسلمه لم يقبل الله صلاته و لا صيامه أربعين يوما و ليله، إلا أن يغفر له صاحبه» (۳) و فی الدعاء التاسع و الثلاثین من أدعيه الصحيفه السجاديه (۴) و دعاء يوم الإثنين من ملحقاتها (۵) ما يدل على هذا المعنى أيضا و لا فرق فی مقتضی الأصل و الأخبار بين التمكن من الوصول إلى صاحبه و تعذره، لأن تعذر البراءه لا يوجب سقوط الحق، كما فی غير هذا المقام. لكن روى السكونی (۶) عن أبی عبد الله عليه السلام عن *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فی النسخ و فی كشف الريبه: فتزيد.

(۲) السرائر ۲: ۶۹، فيه قسم من صدر الحديث، بلفظ: «من كانت عنده مظلمه من أخيه فليستحلله» و أورد تمامه فی كشف الريبه: ۱۱۰، بتفاوت يسير.

(۳) مستدرك الوسائل ۹: ۱۲۲، الباب ۱۳۲ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۳۴.

(۴) حيث قال عليه السلام - فی الفقره الرابعه من الدعاء - : «اللهم و أيما عبد من عبيدك أدركه منی درك أو مسه من ناحيتی أذى ... الخ».

(۵) و هو قوله عليه السلام : «فأيما عبد من عبيدك أو أمه من إمائك كانت له قبلی مظلمه ... إلى أن قال: أو غيبه اغتبته بها ... فقصرت يدی و ضاق و سعی عن ردها إليه و التحلل منه ... الخ».

(۶) كذا فی النسخ و هو سهو، لأن راوی الخبر هو «حفص بن عمر» كما فی الكافی (۲: ۳۵۷، الحديث ۴)، أو «حفص بن عمير» كما فی الوسائل و أما روايه السكونی فوردت فی باب الظلم و سيذكرها المؤلف قدس سره فی الصفحه: ۳۴۰. (*)

النبی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

أن «كفاره الاغتياب أن

تستغفر لمن اغتبته كلما (۱) ذکرته» (۲) و لو صح سنده أمکن تخصیص الإطلاقات المتقدمه به، فیکون الاستغفار طریقا أیضا إلی البراءه. مع احتمال العدم أیضا، لأن کون الاستغفار کفاره لا یدل علی البراءه، فلعله کفاره للذنب من حیث کونه حقا لله تعالی، نظیر کفاره قتل الخطأ التی لا توجب براءه القاتل، إلا أن یدعی ظهور السیاق فی البراءه. قال فی کشف الریبه - بعد ذکر النبویین الأخیرین المتعارضین - : و یمکن الجمع بینهما بحمل الاستغفار له علی من لم تبلغ غیبته المغتاب، فینبغی له الاقتصار علی الدعاء و الاستغفار، لأن فی محالته إثاره للفتنه و جلبا للضغائن و فی حکم من لم تبلغه من لم یقدر علی الوصول إلیه لموت أو غیبه و حمل المحاله علی من یمکن التوصل إلیه مع بلوغه الغیبه (۳). أقول: إن صح النبوی الأخیر سندا فلا مانع عن العمل به، بجعله طریقا إلی البراءه مطلقا فی مقابل الاستبراء و إلا تعین طرحه و الرجوع إلی الأصل و إطلاق الأخبار المتقدمه و تعذر الاستبراء أو وجود المفسده فیه لا یوجب وجود مبرئ آخر. *

***** (هامش) *****

(۱) فی «ف» و «م» : کما.

(۲) الوسائل ۸: ۶۰۵، الباب ۱۵۵ من أبواب أحکام العشره، الحدیث الأول و نصه: عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: «سئل النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم ما کفاره الاغتیاب؟ قال: تستغفر الله لمن اغتبته کلما ذکرته».

(۳) کشف الریبه: ۱۱۱. (*)

نعم، أرسل بعض من قارب عصرنا (۱) عن الصادق علیه السلام : «أنک إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه و إن لم یبلغه فاستغفر الله له» و فی روایه السکونی - المرویه فی

الکافی فی باب الظلم - عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

«من ظلم أحدا ففاته، فلیستغفر الله له، فإنه کفاره له» (۲) و الإنصاف، أن الأخبار الوارده فی هذا الباب کلها غیر نقیه السند و أصاله البراءه تقتضی عدم وجوب الاستحلال و لا الاستغفار و أصاله بقاء الحق الثابت للمغتاب (بالفتح) علی المغتاب (بالکسر) تقتضی عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصه، لکن المثبت لکون الغیبه حقا - بمعنی وجوب البراءه منه - لیس إلا الأخبار غیر النقیه السند، مع أن السند لو کان نقیا کانت الدلاله ضعیفه، لذکر حقوق اخر فی الروایات، لا قائل بوجوب البراءه منها و معنی القضاء یوم القیامه لذیها علی من علیها: المعامله معه معامله من لم یراع حقوق المؤمن، لا العقاب علیها، کما لا یخفی علی من لاحظ الحقوق الثلاثین المذکوره فی روایه الکراجکی (۳).

***** (هامش) *****

(۱) هو النراقی الکبیر قدس سره أرسله فی جامع السعادات ۲: ۳۱۴ و أورد العلامه جلسی الم قدس سره هذا المرسل فی البحار (۷۵: ۲۵۷، الحدیث ۴۸) عن مصباح الشریعه.

(۲) الکافی ۲: ۳۳۴، الحدیث ۲۰ و عنه الوسائل ۱۱: ۳۴۳، الباب ۷۸ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۵.

(۳) انظر الصفحات: ۳۳۷ و ۳۶۵ - ۳۶۶. (*)

فالقول بعدم کونه حقا للناس بمعنی وجوب البراءه، نظیر الحقوق المالیه، لا یخلو عن قوه و إن کان الاحتیاط فی خلافه، بل لا یخلو عن قرب، من جهه کثره الأخبار الداله علی وجوب الاستبراء منها، بل اعتبار سند بعضها (۱) و الأحوط الاستحلال إن تیسر و إلا فالاستغفار. غفر الله لمن اغتبناه و لمن اغتابنا بحق محمد

و آله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين. *

***** (هامش) *****

(۱) مثل الدعاء التاسع و الثلاثين من الصحيفه السجاديه، المتقدم فى أدله وجوب الاستحلال (الصفحه: ۳۳۸) و من البديهى أن الصحيفه وصلت إلينا بسند معتبر عن سيد الساجدين زين العابدين صلوات الله و سلامه عليه و على آبائه الطاهرين و أبنائه المعصومين. (*)

******ص ۳۴۲******

الثالث فيما استثنى من الغيبه و حكم بجوازها بالمعنى الأعم فاعلم أن المستفاد من الأخبار المتقدمه و غيرها أن حرمه الغيبه لأجل انتقاص المؤمن و تأذيه منه، فإذا فرض هناك مصلحه راجعه إلى المغتاب - بالكسر، أو بالفتح، أو ثالث - دل العقل أو الشرع على كونها أعظم من مصلحه احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه، وجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين، كما هو الحال فى كل معصيه من حقوق الله و حقوق الناس و قد نبه عليه غير واحد. قال فى جامع المقاصد - بعد ما تقدم عنه فى تعريف الغيبه - : إن ضابط الغيبه المحرمه: كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن، أو التفكه به، أو إضحاك الناس منه و أما ما كان لغرض صحيح فلا يحرم، كنصح المستشير و التظلم و سماعه و الجرح و التعديل، ورد من ادعى نسبا ليس له و القدح فى مقاله باطله خصوصا فى الدين (۱)، انتهى و فى كشف الريبه: اعلم أن المرخص فى ذكر مساءه الغير هو غرض صحيح فى الشرع لا يمكن التوصل إليه إلا به (۲)، انتهى (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۴: ۲۷.

(۲) كذا فى المصدر و العباره فى النسخ كما يلى: اعلم أن المرخص فى ذكر مساوئ الغير غرض صحيح لا يمكن التوصل إليه إلا بها.

(۳)

کشف الریبه: ۷۷. (*)

******ص ۳۴۳******

و علی هذا، فموارد الاستثناء لا تنحصر فی عدد. نعم، الظاهر استثناء موضعین لجواز الغیبه من دون مصلحه: أحدهما: ما إذا کان المغتاب متجاهرا بالفسق، فإن من لا یبالی بظهور فسقه بین الناس لا یکره ذکره بالفسق. نعم، لو کان فی مقام ذمه کرهه من حیث المذمه، لکن المذمه علی الفسق المتجاهر به لا تحرم، کما لا یحرم لعنه و قد تقدم (۱) عن الصحاح أخذ «المستور» فی المغتاب و قد ورد فی الأخبار المستفیضه جواز غیبه المتجاهر: منها: قوله علیه السلام - فی روایه هارون بن الجهم - : «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له و لا غیبه» (۲) و قوله علیه السلام : «من ألقی جلباب الحیاء فلا غیبه له» (۳) و روایه أبی البختری: «ثلاثه لیس لهم حرمه: صاحب هوی مبتدع و الإمام الجائر و الفاسق المعلن بفسقه» (۴) و مفهوم قوله علیه السلام : " من عامل الناس فلم یظلمهم، وحدثهم فلم *

***** (هامش) *****

(۱) فی الصفحه: ۳۲۲.

(۲) الوسائل ۸: ۶۰۴، الباب ۱۵۴ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۴.

(۳) الاختصاص: ۲۴۲ و عنه مستدرک الوسائل ۹: ۱۲۹، الباب ۱۳۴ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۳.

(۴) الوسائل ۸: ۶۰۵، الباب ۱۵۴ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۵ و فیه: المعلن بالفسق. (*)

******ص ۳۴۴******

یکذبهم و وعدهم فلم یخلفهم، فهو ممن کملت مروته [وظهر عدله] (۱) و وجبت اخوته و حرمت غیبته (۲) و فی صحیحه ابن أبی یعفور - الوارده فی بیان العداله، بعد تعریف العداله - : أن الدلیل علی ذلک أن یکون ساترا لعیوبه حتی یحرم علی المسلمین تفتیش ما وراء ذلک من عثراته (۳) دل

(۴) على ترتب حرمه التفتيش على كون الرجل ساترا، فتنتفى عند انتفائه و مفهوم قوله عليه السلام فى روايه علقمه - المحكيه عن المحاسن (۵) - : من لم تره بعينك يرتكب ذنبا و لم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل العداله و الستر و شهادته مقبوله و إن كان فى نفسه مذنبا و من اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولايه الله تعالى، داخل فى ولايه الشيطان ... الخبر (۶)، دل على ترتب حرمه الاغتياب و قبول الشهاده على كونه من أهل الستر و كونه من أهل العداله - على طريق اللف و النشر - أو على اشتراط الكل بكون الرجل غير مرئى منه المعصيه و لا مشهودا عليه بها،

***** (هامش) *****

(۱) من ص و ش و المصدر.

(۲) الوسائل ۸: ۵۹۷، الباب ۱۵۲ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۲، مع اختلاف.

(۳) الوسائل ۱۸: ۲۸۸، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، مع اختلاف.

(۴) كذا و المناسب: دلت.

(۵) كذا و الظاهر أنه مصحف المجالس، انظر أمالى الصدوق: ۹۱، المجلس ۲۲، الحديث ۳ و قد رواها فى الوسائل عنه، لا غير.

(۶) الوسائل ۸: ۶۰۱، الباب ۱۵۲ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۲۰، باختلاف يسير. (*)

و مقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط، خرج منه غير المتجاهر و كون قوله: من اغتابه ... الخ جمله مستأنفه غير معطوفه على الجزاء، خلاف الظاهر. ثم إن مقتضى إطلاق الروايات جواز غيبه المتجاهر فى ما تجاهر به و لو مع عدم قصد غرض صحيح و لم أجد من قال باعتبار قصد الغرض الصحيح و هو ارتداعه عن المنكر. نعم، تقدم عن الشهيد الثانى احتمال اعتبار قصد النهى عن المنكر فى جواز

سب المتجاهر، مع اعترافه بأن ظاهر النص و الفتوى عدمه (۱) و هل يجوز اغتياب المتجاهر فی غیر ما تجاهر به؟ صرح الشهيد الثانی و غیره بعدم الجواز (۲) و حکی عن الشهيد أيضا (۳) و ظاهر الروايات النافيه لاحترام المتجاهر و غير الساتر (۴) هو الجواز و استظهره فى الحدائق من كلام جمله من الأعلام (۵) و صرح به بعض الأساطين (۶). *

***** (هامش) *****

(۱) قد تقدم فى حرمه سب المؤمنين نقل ذلک عن الروضه البهيه، فراجع الصفحه: ۲۵۵.

(۲) کشف الريبه: ۷۹ و صرح بذلک قبل الشهيد الثانی المحقق الثانی فی رسالته فی العداله، انظر رسائل المحقق الکرکی، (المجموعه الثانيه) : ۴۵.

(۳) القواعد و الفوائد ۲: ۱۴۸.

(۴) انظر الوسائل ۸: ۶۰۴، الباب ۱۵۴ من أبواب أحكام العشره.

(۵) راجع الحدائق ۱۸: ۱۶۶.

(۶) صرح به كاشف الغطاء قدس سره فی شرحه علی القواعد (مخطوط) الورقه: ۳۵ و فيه: و منها ذكر المتجاهرين بالفسق، فإنهم لا حرمه لهم و لو فی غیر ما تجاهروا به. (*)

و ينبغى إلحاق ما يتستر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه فى القبح، فمن تجاهر باللواط - و العياذ بالله - جاز اغتيابه بالتعرض للنساء الأجانب (۱) و من تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقه و من تجاهر بكونه جلاد السلطان يقتل الناس و ينكلهم جاز اغتيابه بشرب الخمر و من تجاهر بالقبائح المعروفه جاز اغتيابه بكل قبيح و لعل هذا هو المراد ب من ألقى جلباب الحياء، لا من تجاهر بمعصيه خاصه وعد مستورا بالنسبه إلى غيرها، كبعض عمال الظلمه. ثم المراد بالمتجاهر من تجاهر بالقبيح بعنوان أنه قبيح، فلو تجاهر به مع إظهار محمل له لا يعرف فساده

إلا القليل - كما إذا كان من عمال الظلمه و ادعى فى ذلك عـذرا مخالفا للواقع، أو غير مسـموع منه - ، لم يعد متجاهرا. نعم، لو كان اعتذاره واضح الفساد لم يخرج عن المتجاهر و لو كان متجاهرا عند أهل بلده أو محلته مستورا عند غيرهم، هل يجوز ذكره عند غيرهم؟ ففيه إشكال، من إمكان (۲) دعوى ظهور روايات الرخصه فى من لا يستنكف عن الاطلاع على عمله مطلقا، فرب متجاهر فى بلد، متستر فى بلاد الغربه أو فى طريق الحج و الزياره، لئلا يقع عن عيون الناس و بالجمله، فحيث كان الأصل فى المؤمن الاحترام على الإطلاق، وجب الاقتصار على ما تيقن خروجه. *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى النسخ و المناسب: الأجنبيات.

(۲) كذا فى النسخ و لم يذكر وجه الجواز و لعله تركه لوضوحه. (*)

فالأحوط الاقتصار على ذكر المتجاهر بما لا يكرهه لو سمعه و لا يستنكف من ظهوره للغير. نعم، لو تأذى من ذمه بذلك دون ظهوره، لم يقدح فى الجواز و لذا جاز سبه بما لا يكون كذبا و هذا هو الفارق بين السب و الغيبه، حيث إن مناط الأول المذمه و التنقيص فيجوز و مناط الثانى إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصه. الثانى: تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم و إن كان متسترا به - كما إذا ضربه فى الليل الماضى و شتمه، أو أخذ ماله - جاز ذكره بذلك عند من لا يعلم ذلك منه، لظاهر قوله تعالى: * (ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل * إنما السبيل على الذين يظلمون الناس و يبغون فى الأرض بغير الحق) * (۱) و قوله

تعـالی: * (لا یحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) * (۲) فعن تفسیر القمی: أی لا یحب أن یجهر الرجل بالظلم و السوء و یظلم إلاـ من ظلم، فأطلق له أن یعارضه بالظلم (۳) و عن تفسـیر العیاشـی، عنه صلوات الله علیه: من أضاف قوما فأساء ضیافتهم (۴) فهو ممن ظلم، فلا جناح علیهم فیما قالوا فیه (۵). *

***** (هامش) *****

(۱) الشوری: ۴۱ – ۴۲.

(۲) النساء: ۱۴۸.

(۳) تفسیر القمی ۱: ۱۵۷.

(۴) فی النسخ: إضافتهم و ما أثبتناه من المصدر.

******ص ۳۴۸******

و هـذه الروایه و إن وجب توجیههـا، إمـا بحمـل الإسـاءه علی مـا یکون ظلمـا و هتکا لاحترامهم أو بغیر ذلک، إلا أنها داله علی عموم من ظلم فی الآیه الشریفه و أن کل من ظلم فلا جناح علیه فیما قال فی الظالم و نحوها فی وجوب (۶) التوجیه روایه اخری فی هـذا المعنی محکیه عن المجمع: أن الضـیف ینزل بالرجل فلا یحسن ضـیافته، فلا جناح علیه فی أن یـذکره بسوء (۷) ما فعله (۸) و یؤیـد الحکم فیما نحن فیه أن فی منع المظلوم من هذا – الذی هو نوع من التشـفی – حرجا عظیما و لأن فی تشـریع الجواز مظنه ردع الظالم و هی مصـلحه خالیه عن مفسـده، فیثبت الجواز، لأن الأحکام تابعه للمصالـح و یؤیده ما تقدم من عدم الاحترام للإمام الجائر (۹)، بناء علی أن عـدم احترامه من جهه جوره، لا من جهه تجاهره و إلا لم یذکره فی مقابل الفاسق المعلن بالفسـق و فی النبوی: لصاحب الحق مقال (۱۰) و الظاهر من جمیع ما ذکر عدم تقیید جواز الغیبه بکونها عند من *

***** (هامش) *****

= (۵) تفسیر العیاشی ۱:

۲۸۳، الحدیث ۲۹۶.

(۶) فی ن، خ، خ و ع: وجوه.

(۷) فی أکثر النسخ: أن یذکر سوء.

(۸) مجمع البیان ۲: ۱۳۱.

(۹) تقدم فی روایه أبی البختری، المتقدمه فی الصفحه: ۳۴۳.

(۱۰) أرسله الشهید الثانی فی کشف الریبه: ۷۷. (*)

یرجو إزاله الظلم عنه و قواه بعض الأساطین (۱)، خلافا لکاشف الریبه (۲) و جمع ممن تأخر عنه (۳) فقیدوه، اقتصارا فی مخالفه الأصل علی المتیقن من الأدله، لعدم عموم فی الآیه و عدم نهوض ما تقدم فی تفسیرها للحجیه، مع أن المروی عن الباقر علیه السلام فی تفسیرها - المحکی عن مجمع البیان - : أنه لا یحب [الله] (۴) الشتم فی الانتصار إلا من ظلم، فلا بأس له أن ینتصر ممن ظلمه بما یجوز الانتصار به فی الدین (۵). قال فی الکتاب المذکور: و نظیره * (وانتصروا من بعد ما ظلموا) * (۶) و ما بعد الآیه (۷) لا یصلح للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدله العقلیه و النقلیه و مقتضاه الاقتصار علی مورد رجاء تدارک الظلم، فلو لم یکن قابلا للتدارک لم تکن فائده فی هتک الظالم و کذا لو لم یکن *

***** (هامش) *****

(۱) صرح به کاشف الغطاء قدس سره فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : ۳۴ و فیه: و منها التظلم مع ذکر معائب الظالم عند من یرجو أن یعینه ... و یقوی جوازه عند غیره لظاهر الکتاب.

(۲) کشف الریبه: ۷۷.

(۳) کالمحقق السبزواری فی کفایه الأحکام:

۸۶ و المحقق النراقی فی المستند ۲: ۳۴۷ و السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۶۶.

(۴) من المصدر.

(۵) مجمع البیان ۲: ۱۳۱.

(۶) الشعراء: ۲۲۷.

(٧) أراد بما بعد الآيه: المؤيدات التى ذكرها و التعبير عنها بعنوان كونها ما بعد

الآیه مع کونها بعد الأخبار، مبنی علی کون الأخبار وارده فی تفسیرها، فهی من توابع الآیه و لواحقها (حاشیه المامقانی). (*)

ما فعل به ظلما، بل کان من ترک الأولی و إن کان یظهر من بعض الأخبار جواز الاشتکاء لذلک: فعن الکافی و التهذیب بسندهما عن حماد بن عثمان، قال: دخل رجل علی أبی عبد الله علیه السلام فشکا [إلیه] (۱) رجلا من أصحابه فلم یلبث أن جاء المشکو علیه (۲)، فقال له أبو عبد الله علیه السلام : ما لفلان شکوکی؟ فقال: یشکونی أنی استقضیت منه حقی، فجلس أبو عبد الله علیه السلام مغضبا، فقال: کأ نک إذا استقضیت حقک لم تسئ! أرأیت قول الله عز و جل: * (ویخافون سوء الحساب) * (۳) أتری أنهم خافوا الله عز و جل أن یجور علیهم؟ لا ـ و الله! ما خافوا إلا ـ الاستقضاء، فسماه الله عز و جل سوء الحساب، فمن استقضی فقد أساء (۴) و مرسله ثعلبه بن میمون – المرویه عن الکافی – ، قال: کان عنده قوم یحدثهم، إذ ذکر رجل منهم رجلا فوقع فیه و شکاه، فقال له أبو عبد الله علیه السلام : وأ نی لک بأخیک کله (۵)! و أی الرجال (۶) *

***** (هامش) *****

(۱) من المصدر.

(۲) لم یرد علیه فی ش و المصدرین.

(۳) الرعد:

.۲۱

(۴) الکافی ۵: ۱۰۰، الحدیث الأول، التهذیب ۶: ۱۹۴، الحدیث ۴۲۵ و عنهما فی الوسائل ۱۳: ۱۰۰، الباب ۱۶ من أبواب الدین و القرض، الحدیث الأول.

(۵) فسر العلامه المجلسی – فی مرآه العقول (۱۲: ۵۵۰) – عباره بأخیک کله بقوله: أی کل الأخ التام فی الاخوه، أی: لا یحصل مثل ذلک إلا نادرا، فتوقع ذلک کتوقع

أمر محال، فارض من الناس بالقليل.

(۶) كذا ورد فى ف و المصدر و فى سائر النسخ كما يلى: و أنى لك بأخيك

******ص ۳۵۱******

المهذب (۱)! (۲). فإن الظاهر من الجواب أن الشكوى إنما كانت من ترك الأولى الذى لا يليق بالأخ الكامل المهذب و مع ذلك كله، فالأحوط عد هذه الصوره من الصور العشر الآتيه

(۳) التى رخص فيها فى الغيبه لغرض صحيح أقوى من مصلحه احترام المغتاب. كما أن الأحوط جعل الصوره السابقه خارجه عن موضوع الغيبه بذكر المتجاهر بما لا يكره نسبته إليه من الفسق المتجاهر به و إن جعلها من تعرض لصور الاستثناء منها. فيبقى من موارد الرخصه لمزاحمه الغرض الأهم صور تعرضوا لها: منها: نصح المستشير، فإن النصيحه واجبه للمستشير، فإن خيانته قد *

***** (هامش) *****

= الكامل، أى الرجل المهذب.

(۱) هذه العباره وردت فى شعر النابغه، حيث قال: حلفت لم أترك لنفسى ريبه و ليس وراء الله للمرء مذهب لئن كنت قد بلغت عنى خيانه لمبلغك الواشى أغش و أكذب فلست بمستبق أخا لا تلمه على شعث، أى الرجال المهذب؟ انظر مرآه العقول ۱۲: ۵۵۰.

(۲) الكافى ۲: ۶۵۱، الحديث الأول و عنه فى الوسائل ۸: ۴۵۸، الباب ۵۶ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول.

(۳) كذا فى ش و فى سائر النسخ: المتقدمه. (*)

******ص ۳۵۲******

تكون أقوى مفسده من الوقوع فى المغتاب و كذلك النصح من غير استشاره، فإن من أراد تزويج امرأه و أنت تعلم بقبائحها التى توجب وقوع الرجل من أجلها فى الغيبه (۱) و الفساد، فلا ريب أن التنبيه على بعضها - و إن أوجب الوقيعه فيها - أولى من ترك نصح المؤمن، مع ظهور عده من الأخبار فى وجوبه (۲) و

منها: الاستفتاء، بأن یقول للمفتی: ظلمنی فلان حقی، فکیف طریقی فی الخلاص؟ هذا إذا کان الاستفتاء موقوفا علی ذکر الظالم بالخصوص و إلا فلا یجوز و یمکن الاستدلال علیه بحکایه هند - زوجه أبی سفیان - و اشتکائها إلی رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم و قولها: إنه رجل شحیح لا یعطینی ما یکفینی و ولدی (۳)، فلم یرد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم علیها غیبه أبی سفیان و لو نوقش فی هذا الاستدلال - بخروج غیبه مثل أبی سفیان عن محل الکلام - أمکن الاستدلال بصحیحه عبد الله بن سنان، عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: جاء رجل إلی النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم فقال: إن امی لا تدفع ید لامس! فقال: احبسها، قال: قد فعلت، فقال صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

فامنع من یدخل علیها، قال: قد فعلت، قال صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

فقیدها، فإنک لا تبرها بشئ أفضل من أن تمنعها *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و لعله تصحیف: العنت أی المشقه.

(۲) انظر الوسائل ۱۱: ۵۹۴، الباب ۳۵ من أبواب فعل المعروف.

(۳) مستدرک الوسائل ۹: ۱۲۹، الباب ۱۳۴ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۴.

عن محارم الله عز و جل ... الخبر (۱) و احتمال کونها متجاهره، مدفوع بالأصل و منها: قصد ردع المغتاب عن المنکر الذی یفعله، فإنه أولی من ستر المنکر علیه، فهو فی الحقیقه إحسان فی حقه، مضافا إلی عموم أدله النهی عن المنکر (۲) و منها: قصد حسم ماده فساد المغتاب عن الناس، کالمبتدع الذی یخاف من إضلاله الناس و یدل علیه - مضافا

إلى أن مصلحه دفع فتنته عن الناس أولى من ستر المغتاب - : ما عن الكافى بسنده الصحيح عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدى فأظهروا البراءه منهم و أكثروا من سبهم و القول فيهم و الوقيعه و باهتوهم، كيلا يطمعوا فى الفساد فى الإسلام، *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۸: ۴۱۴، الباب ۴۸ من أبواب حد الزنا، الحديث الأول.

(۲) مثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

من رأى منكم منكرا فلينكر بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه الوسائل ۱۱: ۴۰۷، الباب ۳ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ۱۲ و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

مروا بالمعروف و إن لم تعملوا به كله و انهوا عن المنكر و إن لم تنتهوا عنه كله الوسائل ۱۱: ۴۲۰، الباب ۱۰ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ۱۰ و قول الصادق عليه السلام : أيها الناس مروا بالمعروف و انهوا عن المنكر الوسائل ۱۱: ۳۹۹، الباب الأول من أبواب الأمر و النهى، الحديث ۲۴ و غير ذلك من الروايات الظاهره فى العموم. (*)

و يحذرهم الناس و لا يتعلموا (۱) من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات و يرفع لكم به الدرجات (۲) و منها: جرح الشهود، فإن الإجماع دل على جوازه و لأن مصلحه عدم الحكم بشهاده الفساق أولى من الستر على الفاسق و مثله - بل أولى بالجواز - جرح الرواه، فإن مفسده العمل بروايه الفاسق أعظم من مفسده شهادته و يلحق بذلك: الشهاده بالزنا و غيره لإقامه الحدود و

منها: دفع الضـرر عن المغتاب و عليه يحمل ما ورد فی ذم زراره من عـده أحادیث و قد بین ذلک الإمام علیه السـلام بقوله - فی بعض مـا أمر علیه السـلام عبـد الله بن زراره بتبلیغ أبیه - : اقرأ منی علی و الـدک السـلام، فقل له: إنما أعیبک دفاعا منی عنک، فإن الناس یسارعون إلی کل من قربناه و مجـدناه (٣) لإدخـال الأذی فیمن نحبه و نقربه و یـذمونه لمحبتنا له و قربه و دنوه منا و یرون إدخال الأذی علیه و قتله و یحمدون کل من عیبناه نحن، *

***** (هامش) *****

(١) فی المصدر: و لا یتعلمون.

(٢) الکافی ٢: ٣٧٥، باب مجالسه أهل المعاصـی، الحدیث ۴ و عنه الوسائـل ١١: ۵٠٨، الباب ٣٩ من أبـواب الأـمر و النهی و ما یناسبهما، الحدیث الأول.

(٣) فی ف و نسخه بدل ص: حمدناه. (*)

و إنمـا أعیبـک، لأـ نک رجل اشـتهرت بنا (١) بمیلـک إلینـا و أنت فی ذلـک مـذموم [عنـد الناس] (٢) غیر محمـود الأـمر (٣)، لمودتـک لنـا و میلـک إلینـا، فـأحببت أن أعیبـک، لیحمـدوا أمرک فی الـدین بعیبک و نقصک و یکون ذلک منا دافع شـرهم عنـک، یقول الله عز و جـل: * (أمـا السـفینه فکانت لمساکین یعملون فی البحر فأردت أن أعیبها و کان وراءهم ملک یأخـذ کل سفینه غصبا) * (۴). هذا التنزیل من عند الله، لا و الله! ما عابها إلا لکی تسـلم من الملک و لا تغصب (۵) علی یدیه و لقد کانت صالحه لیس للعیب فیها مساغ و الحمد لله، فافهم المثل رحمک الله! فإنک أحب الناس إلی و أحب أصـحاب أبی إلی حیا و میتا و إنک أفضل سفن

ذلک البحر القمقام الزاخر و إن وراءک لملکا ظلوما غصوبا، یرقب عبور کل سفینه صالحه ترد من بحر الهدی لیأخذها غصبا و یغصب أهلها، فرحمه الله علیک حیا و رحمه الله علیک میتا ... الخ (۶) و یلحق بذلک الغیبه للتقیه علی نفس المتکلم أو ماله أو عرضه، *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ش و فی سائر النسخ و نسخه بدل ش: منا.

(۲) من ش و المصدر.

(۳) فی ش: الأثر (خ ل).

(۴) الکهف: ۷۹.

(۵) فی ف و نسخه بدل ش و المصدر: و لا تعطب.

(۶) رجال الکشی ۱: ۳۴۹، الرقم ۲۲۱، مع اختلافات کثیره لم نتعرض لذکرها لکثرتها. (*)

أو عن (۱) ثالث، فإن الضرورات تبیح المحظورات و منها: ذکر الشخص بعیبه الذی صار بمنزله الصفه الممیزه التی لا یعرف إلا بها (۲) - کالأعمش و الأعرج و الأشتر و الأحول و نحوها - و فی الحدیث:

جَاءَتْ زَیْنَبُ الْعَطَّارَهُ الْحَوْلَاءُ إِلَی نِسَاءِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم ... (۳) و لا بأس بذلک فیما إذا صارت الصفه فی اشتهار یوصف (۴) الشخص بها إلی حیث لا یکره ذلک صاحبها و علیه یحمل ما صدر عن الإمام علیه السلام و غیره من العلماء الأعلام. لکن کون هذا استثناء مبنی علی کون مجرد ذکر العیب الظاهر من دون قصد الانتقاص غیبه و قد منعنا ذلک سابقا، إذ لا وجه لکراهه المغتاب، لعدم کونه إظهارا لعیب غیر ظاهر و المفروض عدم قصد الذم أیضا. اللهم إلا أن یقال: إن الصفات المشعره بالذم کالألقاب المشعره به، یکره الإنسان الاتصاف بها و لو من دون قصد الذم، فإن إشعارها بالذم کاف فی الکراهه و منها: ما

حکاه فی کشف الریبه عن بعض: من أنه إذا علم إثنان من *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی النسخ و المناسب: علی.

(۲) فی ف، ن، خ، م و ع: لا تعرف إلا به.

(۳) الوسائل ۱۲: ۲۰۹، الباب ۸۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶.

(۴) فی ن، ش و مصححه ص: توصیف. (*)

رجل معصیه شاهداها فأجری أحدهما ذکرها فی غیبه ذلک العاصی جاز، لأنه لا یؤثر عند السامع شیئا و إن کان الأولی تنزیه النفس و اللسان عن ذلک لغیر غرض من الأغراض الصحیحه، خصوصا مع احتمال نسیان المخاطب لذلک، أو خوف اشتهارها (۱) عنهما (۲)، انتهی. أقول: إذا فرض عدم کون ذکرهما فی مقام التعییر و المذمه و لیس هنا هتک ستر أیضا، فلا وجه للتحریم و لا لکونها غیبه، إلا علی ظاهر بعض التعاریف المتقدمه (۳) و منها: رد من ادعی نسبا لیس له، فإن مصلحه حفظ الأنساب أولی من مراعاه حرمه المغتاب و منها: القدح فی مقاله باطله و إن دل علی نقصان قائلها، إذا توقف حفظ الحق و إضاعه الباطل علیه و أما ما وقع من بعض العلماء بالنسبه إلی من تقدم علیه منهم من الجهر بالسوء من القول، فلم یعرف له وجه، مع شیوعه بینهم من قدیم الأیام! ثم إنهم ذکروا موارد للاستثناء لا حاجه إلی ذکرها بعد *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی المصدر و فی النسخ: اشتهاره.

(۲) کشف الریبه: ۸۰.

(۳) مثل ما تقدم فی الصفحه: ۳۲۱، عن المصباح و قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

إنها ذکرک أخاک بما یکرهه. (*)

ما قدمنا (۱) أن الضابط فی الرخصه وجود مصلحه غالبه علی مفسده هتک احترام (۲) المؤمن و

هـذا يختلف باختلاف تلك المصالـح و مراتب مفسـده هتك المؤمن، فإنها متـدرجه فی القوه و الضـعف، فرب مؤمن لا يساوی عرضه شیء، فالواجب التحری فی الترجيح بين المصلحه و المفسده. *

***** (هامش) *****

(۱) فی الصفحه: ۳۵۱.

(۲) فی ف: علی مصلحه احترام. (*)

الرابع يحرم استماع الغيبه بلا خلاف، فقد ورد:

أن السامع للغيبه أحـد المغتابين (۱) و الأخبـار فی حرمته كثيره (۲) إلا أن ما يـدل علی كونه من الكبائر - كالروايه المـذكوره و نحوها (۳) - ضـعيفه السـند. ثم المحرم سـماع الغيبه المحرمه، دون مـا علم حليتهـا و لو كان متجاهرا عنـد المغتاب مسـتورا عند المسـتمع و قلنـا بجواز الغيبه حينئـذ للمتكلم، فالمحكی جواز الاسـتماع مع احتمال كونه متجاهرا، لا مع (۴) العلم بعـدمه. قال فی كشف الريبه: إذا سـمع أحـد مغتابـا لآـخر و هو لاـ يعلم المغتـاب مسـتحقا للغيبه و لاـ عـدمه، قيـل: لاـ يجب نهی القائل، لإمكان الاستحقاق، فيحمل فعل القائل علی الصحه ما لم يعلم فساده و لأن (۵) *

***** (هامش) *****

(۱) أورده فی كشف الريبه: ۶۴، مرسلا عن علی عليه السلام.

(۲) انظر الوسائـل ۸: ۶۰۶، البـاب ۱۵۶ من أبواب أحكـام العشـره و مسـتدرک الوسائل ۹: ۱۳۱، الباب ۱۳۶ من أبواب أحكـام العشره.

(۳) مثل ما رواه فی كشف الريبه: ۶۴ مرسلا عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، بلفظ: المستمع أحد المغتابين.

(۴) فی ن، خ، م و ع: إلا مع.

(۵) كذا فی ش و فی غيره: لأن. (*)

ردعه يستلزم انتهاک حرمته و هو أحد المحرمين. ثم قال: و الأولی التنزه عن ذلک (۱) حتی يتحقق المخرج منه، لعموم الأدله و ترک الاستفصال فيها و هو دليل إراده العموم حذرا

من الإغراء بالجهل و لأن ذلک لو تم لتمشی فیمن یعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبه إلی السامع مع احتمال اطلاع القائل علی ما یوجب تسویغ مقالته و هو هدم قاعده النهی عن الغیبه (٢)، انتهی. أقول: و المحکی بقوله: قیل لا ـ دلاـله فیه علی جواز الاستماع و إنما یدل علی عدم وجوب النهی عنه و یمکن القول بحرمه استماع هذه الغیبه مع فرض جوازها للقائل، لأن السامع أحد المغتابین، فکما أن المغتاب تحرم علیه الغیبه إلا إذا علم التجاهر المسوغ، فکذلک السامع یحرم علیه الاستماع إلا إذا علم التجاهر و أما نهی القائل فغیر لازم مع دعوی القائل العذر المسوغ، بل مع احتماله فی حقه و إن اعتقد الناهی عدم التجاهر. نعم، لو علم عدم اعتقاد القائل بالتجاهر وجب ردعه. هذا و لکن الأقوی جواز الاستماع إذا جاز للقائل، لأنه قول غیر منکر، فلا یحرم الإصغاء إلیه، للأصل. *

***** (هامش) *****

(١) کذا فی النسخ و فی المصدر: و الأولی التنبیه علی ذلک، إلا أن فی نسخه ف کتب أولا مثل ما فی المصدر، ثم شطب علیه و اثبت مثل ما فی سائر النسخ.

(٢) کشف الریبه: ٨١. (*)

و الروایه (١) - علی تقدیر صحتها - تدل علی أن السامع لغیبه کقائل تلک الغیبه، فإن کان القائل عاصیا کان المستمع کذلک، فتکون دلیلا ـ علی الجواز فیما نحن فیه. نعم، لو استظهر منها أن السامع للغیبه کأنه متکلم بها، فإن جاز للسامع التکلم بغیبه (٢) جاز سماعها و إن حرم علیه حرم سماعها أیضا، کانت الروایه - علی تقدیر صحتها - دلیلا للتحریم فیما نحن فیه، لکنه خلاف الظاهر من الروایه علی تقدیر قراءه المغتابین بالتثنیه

و إن كان هو الظاهر على تقـدير قراءته بالجمع، لكن هـذا التقـدير خلاف الظاهر و قـد تقـدم فى مسأله التشبيب أنه إذا (٣) كان شـك السامع فى حصول شـرط حرمته من القائل لم يحرم اسـتماعه، فراجع (۴). ثم إنه يظهر من الأخبـار المسـتفيضه وجوب رد الغيبه: فعن المجالس بإ سناده عن أبى ذر رضوان الله عليه عن النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

من اغتيب عنـده أخوه المؤمن و هو يسـتطيع نصـره فنصـره، نصـره الله تعالى فى الـدنيا و الآخره و إن خذله و هو يسـتطيع نصـره، خذله الله فى الدنيا و الآخره (۵). *

***** (هامش) *****

(١) و هى قوله عليه السلام : إن السامع للغيبه أحد المغتابين، المتقدم فى الصفحه: ٣۵٩.

(٢) ظاهر ف: بغيبته.

(٣) فى ن، ع و ص: إذا كان.

(۴) راجع الصفحه: ١٨١.

(۵) أمالى الطوسى ٢: ١۵٠ و عنه الوسائل ٨: ۶٠٨، الباب ١۵۶ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٨. (*)

و نحوها عن الصدوق بإسـناده عن الصادق عن آبائه عليهم السـلام فى وصـيه النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم لعلى عليه السلام (١) و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

من رد عن أخيه غيبه سـمعها فى مجلس رد الله عنه ألف بـاب من الشـر فى الـدنيا و الآخره، فـإن لم يرد عنه و أعجبه كـان عليه كوزر من اغتابه (٢) و عن الصـدوق بإسـناده عن الصادق عليه السـلام - فى حـديث المناهى - عن النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

من تطول على أخيه فى غيبه سمعها [فيه، فى مجلس] (٣) فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر فى

الـدنيا و الآخره، فإن هو لم يردها و هو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سـبعين مره ... الخبر (۴) (۵) و لعل وجه زياده عقـابه أنه إذا لم يرده تجرأ المغتـاب على الغيبه، فيصـر على هـذه الغيبه و غيرهـا و الظاهر أن الرد غير النهى عن الغيبه و المراد به الانتصار *

***** (هامش) *****

(۱) الفقيه ۴: ۳۷۲، باب النوادر، الحديث ۵۷۶۲ و عنه الوسائل ۸: ۶۰۶، الباب ۱۵۶ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول.

(۲) عقاب الأعمال: ۳۳۵ و عنه الوسائل ۸: ۶۰۷، الباب ۱۵۶ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۵.

(۳) من ع، ص و المصدر.

(۴) كذا فى النسخ و الظاهر زياده الخبر، لأن الحديث مذكور بتمامه.

(۵) الفقيه ۴: ۱۵، الحديث ۴۹۶۸ و عنه الوسائل ۸: ۶۰۰، الباب ۱۵۲ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۱۳. (*)

للغـائب بمـا ينـاسب تلـك الغيبه، فـإن كـان عيبا دنيويا انتصـر له بأن العيب ليس إلا ما عاب الله به من المعاصـى التى من أكبرها ذكرك أخـاك بمـا لم يعبه الله به و إن كـان عيبـا دينيـا وجهه بمحامـل تخرجه عن المعصـيه، فإن لم يقبل التوجيه انتصـر له بأن المؤمن قـد يبتلى بالمعصـيه، فينبغى أن تسـتغفر له و تهتم له، لا أن تعير عليه و أن تعييرك إياه لعله أعظم عنـد الله من معصـيته و نحو ذلك. ثم إنه قـد يتضاعف عقاب المغتاب إذا كان ممن يمـدح المغتاب فى حضوره و هذا و إن كان فى نفسه مباحا إلا أنه إذا انضم مع ذمه فى غيبته سمى صاحبه ذو اللسانين (۱) و تأكد حرمته و لذا ورد فى المستفيضه: أنه يجئ ذو اللسانين يوم القيامه و له لسانان

من النار (۲)، فإن لسان المدح فی الحضور و إن لم یکن لسانا من نار، إلا أنه إذا انضم إلی لسان الذم فی الغیاب صار کذلک و عن المجالس بسنده عن حفص بن غیاث، عن الصادق علیه السلام ، عن أبیه، عن آبائه، عن علی علیهم السلام ، قال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

من مدح أخاه المؤمن فی وجهه و اغتابه من ورائه فقد انقطعت العصمه بینهما (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) فی خ و م زیاده: یوم القیامه.

(۲) الوسائل ۸: ۵۸۱، الباب ۱۴۳ من أبواب أحکام العشره، الأحادیث ۱ و ۷ و ۸ و ۹ و فی الجمیع: لسانان من نار، بدون الألف و اللام.

(۳) أمالی الصدوق: ۴۶۶، المجلس ۸۵، الحدیث ۲۱ مع اختلاف یسیر و عنه الوسائل ۸: ۵۸۳، الباب ۱۴۳ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۱۰. (*)

******ص ۳۶۴******

و عن الباقر علیه السلام : بئس العبد عبد یکون ذا وجهین و ذا لسانین! یطری أخاه شاهدا و یأکله غائبا، إن اعطی حسده و إن ابتلی خذله (۱) و اعلم أنه قد یطلق الاغتیاب علی البهتان و هو أن یقال فی شخص ما لیس فیه و هو أغلظ تحریما من الغیبه و وجهه ظاهر، لأنه جامع بین مفسدتی (۲) الکذب و الغیبه و یمکن القول بتعدد العقاب من جهه کل من العنوانین و المرکب و فی روایه علقمه، عن الصادق علیه السلام : حدثنی أبی، عن آبائه علیهم السلام ، عن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، أنه قال: من اغتاب مؤمنا بما فیه لم یجمع الله بینهما فی الجنه أبدا و من اغتاب مؤمنا بما لیس

فيه فقد انقطعت العصمه بينهما و كان المغتاب خالدا فى النار و بئس المصير (٣). *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٨: ٥٨٢، الباب ١۴٣ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢.

(٢) فى ف: جامع لمفسدتى.

(٣) الوسائل ٨: ۶٠١، الباب ١۵٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢٠، باختلاف يسير. (*)

خاتمه فى بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه ففى صحيحه مرازم، عن أبى عبد الله عليه السلام : ما عبد الله بشئ أفضل من أداء حق المؤمن (١) و روى فى الوسائل و كشف الريبه، عن كنز الفوائد - للشيخ الكراجكى - ، عن الحسين بن محمد بن على الصيرفى، عن محمد بن على الجعابى، عن القاسم بن محمد بن جعفر العلوى، عن أبيه، عن آبائه، عن على عليهم السلام ، قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

للمسلم على أخيه ثلاثون حقا، لا براءه له منها إلا بأدائها أو العفو: يغفر زلته و يرحم عبرته و يستر عورته و يقيل عثرته و يقبل معذرته و يرد غيبته و يديم نصيحته و يحفظ خلته و يرعى ذمته و يعود مرضه و يشهد ميتته (٢) و يجيب دعوته و يقبل هديته و يكافئ صلته و يشكر نعمته و يحسن نصرته و يحفظ حليلته و يقضى حاجته و يستنجح مسألته و يسمت عطسته و يرشد ضالته و يرد سلامه و يطيب كلامه و يبر إنعامه و يصدق أقسامه، [و يوالى وليه] (٣) و لا يعاديه (۴) و ينصره ظالما و مظلوما *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٨: ۵۴٢، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول.

(٢) كذا فى ف و ص و المصادر و فى غيرها:

ميته.

(۳) كذا فی النسخ و شطب عليه فی ف و كتب بدله: و يوإليه و العباره فی كشف الريبه أيضا: و يوإليه.

(۴) فی الوسائل: و لا يعاد و أما فی كنز الفوائد فهكذا: و يوالی وليه و يعادی عدوه. (*)

******ص ۳۶۶******

- فأما نصرته ظالما فيرده عن ظلمه و أما نصرته مظلوما فيعينه على أخذ حقه - و لا يسلمه و لا يخذله و يحب له من الخير ما يحب لنفسه و يكره له [من الشر] (۱) ما يكره لنفسه، ثم قال عليه السلام : سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم يقول: إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئا فيطالبه به يوم القيامه فيقضى له عليه (۲) و الأخبار فی حقوق المؤمن كثيره (۳) و الظاهر إراده الحقوق المستحبه التی ينبغی أداؤها و معنی القضاء لذيها على من هی عليه (۴) : المعامله معه معامله من أهملها بالحرمان عما اعد لمن أدی حقوق الاخوه. ثم إن ظاهرها و إن كان عاما، إلا أنه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدی لها بحسب اليسر، أما المؤمن المضيع لها فالظاهر عدم تأكد مراعاه هذه الحقوق بالنسبه إليه و لا يوجب إهمالها مطالبته (۵) يوم القيامه، لتحقق المقاصه، فإن التهاتر يقع فی الحقوق، كما يقع فی الأموال. *

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد فی أصل النسخ، إلا أنها استدركت فی هامش بعضها من المصدر.

(۲) كنز الفوائد ۱: ۳۰۶ و عنه كشف الريبه: ۱۱۴ و الوسائل ۸: ۵۵۰، الباب ۱۲۲ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۲۴ و فيها: فيقضی له و عليه.

(۳) انظر الوسائل ۸: ۵۴۲، الباب ۱۲۲ من أبواب أحكام العشره.

(۴) كذا فی ش و مصححه

ص و فی ف، ن، م و ع و هامش ش (خ ل) : لذیها علی من علیها.

(۵) فی ن، خ، م، ع و ص: مطالبه. (*)

*****ص ۳۶۷*****

و قد ورد فی غیر واحد من الأخبار ما یظهر منه الرخصه فی ترک هذه الحقوق لبعض الاخوان، بل لجمیعهم إلا القلیل: فعن الصدوق رحمه الله - فی الخصال و کتاب الإخوان - و الکلینی بسندهما عن أبی جعفر علیه السلام (۱) قال: قام إلی أمیر المؤمنین علیه الصلاه و السلام رجل بالبصره، فقال: أخبرنا عن الإخوان، فقال علیه السلام : الإخوان صنفان، إخوان الثقه و إخوان المکاشره (۲)، فأما إخوان الثقه فهم کالکف و الجناح و الأهل و المال، فإذا کنت من أخیک علی ثقه فابذل له مالک و یدک و صاف من صافاه و عاد من عاداه و اکتم سره و عیبه (۳) و أظهر منه الحسن و اعلم أیها السائل أنهم أعز من الکبریت الأحمر! و أما إخوان المکاشره فإنک تصیب منهم لذتک، فلا تقطعن ذلک منهم و لا تطلبن ما وراء ذلک من ضمیرهم و ابذل لهم ما بذلوا لک من طلاقه الوجه و حلاوه اللسان (۴) و فی روایه عبید الله الحلبی - المرویه فی الکافی - عن *

***** (هامش) *****

(۱) فی ف زیاده: ففی مرسله أحمد بن محمد بن عیسی، عن بعض أصحابه، عن أبی جعفر علیه السلام.

(۲) کاشره: إذا تبسم فی وجهه و انبسط معه (مجمع البحرین ۳: ۴۷۴ - کشر).

(۳) کذا فی ش و الکافی و الخصال و فی سائر النسخ: و أعنه، کما فی کتاب مصادقه الإخوان و الوسائل.

(۴) الخصال ۱: ۴۹، باب الإثنین، الحدیث ۵۶، مصادقه الإخوان: ۳۰،

الحدیث الأول، الکافی ۲: ۲۴۸، الحدیث ۳ و انظر الوسائل ۸: ۴۰۴، الباب ۳ من أبواب أحکام العشره، الحدیث الأول. (*)

*****ص ۳۶۸*****

أبی عبد الله علیه السلام ، قال: لا تکون الصداقه إلا بحدودها فمن کانت فیه هذه الحدود أو شیء منها فانسبه إلی الصداقه و من لم یکن فیه شیء منها فلا تنسبه إلی شیء من الصداقه: فأولها - أن تکون سریرته و علانیته لک واحده و الثانیه - أن یری زینک زینه و شینک شینه و الثالثه - أن لا تغیره علیک ولایه و لا مال و الرابعه - أن لا یمنعک شیئا تناله مقدرته (۱) و الخامسه - و هی تجمع (۲) هذه الخصال - : أن لا یسلمک عند النکبات (۳) و لا یخفی أنه إذا لم تکن الصداقه لم تکن الاخوه، فلا بأس بترک الحقوق المذکوره بالنسبه إلیه و فی نهج البلاغه: لا یکون الصدیق صدیقا حتی یحفظ أخاه فی ثلاث: فی نکبته و فی غیبته و فی وفاته (۴) و فی کتاب الإخوان، بسنده عن الوصافی، عن أبی جعفر علیه السلام ، *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: بقدرته.

(۲) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: مجمع.

(۳) الکافی ۲: ۶۳۹، الحدیث ۶ و عنه الوسائل ۸: ۴۱۳، الباب ۱۳ من أبواب أحکام العشره، الحدیث الأول.

(۴) نهج البلاغه: ۴۹۴، الحکمه رقم:

۱۳۴ و فیه: فی نکبته و غیبته و وفاته. (*)

*****ص ۳۶۹*****

قال: قال لی: أرأیت من کان قبلکم (۱) إذا کان الرجل لیس علیه رداء و عند بعض إخوانه رداء یطرحه علیه؟ قلت: لا، قال: فإذا کان لیس عنده إزار یوصل إلیه بعض إخوانه

بفضل إزاره حتى يجد له إزارا؟ قلت: لا، قال: فضرب بيده على فخذه! و قال: ما هؤلاء بإخوه ... الخ (۲) (۳) دل على أن من لا يواسی المؤمن ليس بأخ له، فلا يكون له حقوق الاخوه المذكوره فی روايات الحقوق و نحوه روايه ابن أبی عمير عن خلاد - رفعه - قال: أبطأ على رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم رجل، فقال: ما أبطأ بک؟ قال: العری يا رسول الله! فقال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

أما كان لک جار له ثوبان يعيرک أحدهما؟ فقال: بلى يا رسول الله، قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

ما هذا لک بأخ (۴) و فی روايه يونس بن ظبيان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام : اختبروا إخوانكم بخصلتين، فإن كانتا فيهم و إلا، فاعزب ثم *

***** (هامش) *****

(۱) فی المصدر: من قبلكم.

(۲) كذا فی النسخ و الظاهر زياده: الخ، فإن ما ورد هو تمام الحديث.

(۳) مصادقه الإخوان: ۳۶، الحديث الأول و عنه الوسائل ۸: ۴۱۴، الباب ۱۴ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول.

(۴) مصادقه الإخوان: ۳۶، الحديث ۴ و عنه الوسائل ۸: ۴۱۵، الباب ۱۴ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۳. (*)

اعزب (۱) : المحافظه على الصلوات فی مواقيتها و البر بالإخوان فی اليسر و العسر (۲). *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فی المصدر و فی سائر النسخ: فاغرب ثم اغرب و فی المصدر زياده: ثم اعزب. قال فی مجمع البحرين

(۲: ۱۲۰) : اعزب ثم اعزب على [عن - ظ] الأمر: أی أبعد نفسک عن الأمر ثم ابعد.

(۲) الوسائل ۸: ۵۰۳، الباب ۱۰۳ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول. (*)

المسأله الخامسه عشر

المسأله الخامسه عشر:

القمار حرام إجماعا و يدل عليه الكتاب (۱) و السنه المتواتره (۲) و هو - بكسر القاف - كما عن بعض أهل اللغه: الرهن على اللعب بشئ من الآلات المعروفه (۳) و حكى عن جماعه أنه قد يطلق على اللعب بهذه الأشياء مطلقا و لو من دون رهن (۴) و به صرح فى جامع المقاصد (۵) و عن بعض (۶) أن أصل المقامره المغالبه و كيف كان، فهنا مسائل أربع، لأن اللعب قد يكون بآلات القمار *

***** (هامش) *****

(۱) مثل قوله تعالى: * (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر و الميسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون) * المائده: ۹۰.

(۲) انظر الوسائل ۱۲: ۱۱۹، الباب ۳۵ من أبواب ما يكتسب به.

(۳) انظر مجمع البحرين ۳: ۴۶۳، ففيه ما هو قريب من العباره المذكوره.

(۴) حكاه فى مفتاح الكرامه (۴: ۵۶) عن ظاهر الصحاح و المصباح المنير و التكمله و الذيل، لكن راجعنا الصحاح و المصباح فلم نقف فيهما على كلام ظاهر فى ذلك و أما التكمله و الذيل فلم تكونا فى متناول أيدينا لنراجعهما.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۲۴.

(۶) لم نقف عليه. (*)

مع الرهن و قد يكون بدونه و المغالبه بغير آلات القمار قد تكون مع العوض و قد تكون بدونه. فالاولى - اللعب بآلات القمار مع الرهن و لا إشكال فى حرمته و حرمه العوض و الإجماع عليه (۱) محقق و الأخبار به (۲) متواتره (۳). الثانيه - اللعب بآلات القمار من دون رهن و فى صدق القمار عليه نظر، لما عرفت و مجرد الاستعمال لا يوجب إجراء أحكام المطلقات و لو مع البناء على أصاله الحقيقه

فی الاستعمال، لقوه انصرافها إلی الغالب من وجود الرهن فی اللعب بها و منه تظهر الخدشه فی الاستدلال علی المطلب بإطلاق النهی عن اللعب بتلک الآلات، بناء علی انصرافه إلی المتعارف من ثبوت الرهن. نعم، قد یبعد دعوی الانصراف فی روایه أبی الربیع الشامی: عن الشطرنج و النرد؟ قال: لا تقربوهما، قلت: فالغناء؟ قال: لا خیر فیه، لا تقربه (۴). *

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی جمیع النسخ و المناسب: علیها.

(۲) کذا فی جمیع النسخ و المناسب: بها.

(۳) انظر الوسائل ۱۲: ۱۱۹، الباب ۳۵ من أبواب ما یکتسب به و راجع الأبواب ۱۰۲ و ۱۰۳ و ۱۰۴.

(۴) الوسائل ۱۲: ۲۳۹، الباب ۱۰۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۰. (*)

و الأولی الاستدلال علی ذلک بما تقدم فی روایه تحف العقول من أن ما یجئ منه الفساد محضا لا یجوز التقلب فیه من جمیع وجوه الحرکات (۱) و فی تفسیر القمی، عن أبی الجارود، عن أبی جعفر علیه السلام - فی قوله تعالی: * (إنما الخمر و المیسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه) * (۲) - قال: أما الخمر فکل مسکر من الشراب - إلی أن قال - : و أما المیسر فالنرد و الشطرنج و کل قمار میسر - إلی أن قال - : و کل هذا بیعه و شراؤه و الانتفاع بشئ من هذا حرام (۳) محرم (۴) و لیس المراد بالقمار - هنا - المعنی المصدری، حتی یرد ما تقدم من انصرافه إلی اللعب مع الرهن، بل المراد الآلات بقرینه قوله: بیعه و شراؤه و قوله: و أما المیسر فهو النرد ... الخ و یؤید الحکم ما عن مجالس

المفید الثانی رحمه الله - ولد شیخنا الطوسی رحمه الله - بسنده عن أمیر المؤمنین علیه السلام فی تفسیر المیسر من أن کل ما ألهی عن ذکر الله فهو المیسر (۵). *

***** (هامش) *****

(۱) تقدم نص الروایه فی أول الکتاب.

(۲) المائده: ۹۰.

(۳) فی المصدر: حرام من الله محرم.

(۴) تفسیر القمی ۱: ۱۸۰ - ۱۸۱ و الوسائل ۱۲: ۲۳۹، الباب ۱۰۳ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۲.

(۵) أمالی الطوسی ۱: ۳۴۵ و عنه الوسائل ۱۲: ۲۳۵، الباب ۱۰۰ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۵. (*)

******ص ۳۷۴******

و روایه الفضیل، قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن هذه الأشیاء التی یلعب بها الناس من النرد و الشطرنج ... حتی انتهیت إلی السدر (۱)، قال: إذا میز الله الحق من الباطل مع أیهما یکون؟ قلت (۲) : مع الباطل، قال: و ما لک و الباطل؟! (۳) و فی موثقه زراره عن أبی عبد الله علیه السلام : أنه سئل عن الشطرنج و عن لعبه شبیب (۴) - التی یقال لها: لعبه الأمیر (۵) - و عن لعبه الثلاث؟ فقال: أرأیتک (۶) إذا میز الله بین الحق و الباطل مع أیهما تکون؟ قلت (۷) : مع الباطل، قال: فلا خیر فیه (۸) و فی روایه عبد الواحد بن مختار، عن اللعب بالشطرنج، قال: إن المؤمن لمشغول عن اللعب (۹). فإن مقتضی إناطه الحکم بالباطل و اللعب عدم اعتبار الرهن فی *

***** (هامش) *****

(۱) السدر - کعبر - لعبه للصبیان (مجمع البحرین ۳: ۳۲۸ - سدر). قال ابن الأثیر: السدر لعبه یقامر بها و تکسر سینها و تضم و هی فارسیه معربه عن ثلاثه أبواب (النهایه ۲: ۳۵۴ -

سدر).

(۲) من مصححه ص و الکافی (۶: ۴۳۶، الحدیث ۹) و فی سائر النسخ: قال.

(۳) الوسائل ۱۲: ۲۴۲، الباب ۱۰۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳.

(۴) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: لعبه شیث.

(۵) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: لعبه الأحمر.

(۶) فی ن، ع و س: أرأیت.

(۷) کذا فی ف، ص و ش و فی سائر النسخ: قال.

(۸) الوسائل ۱۲: ۲۳۸، الباب ۱۰۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵.

(۹) الوسائل ۱۲: ۲۳۹، الباب ۱۰۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۱. (*)

حرمه اللعب بهذه الأشیاء و لا یجری دعوی الانصراف هنا. الثالثه – المراهنه علی اللعب بغیر الآلات المعده للقمار. کالمراهنه علی حمل الحجر الثقیل و علی المصارعه و علی الطیور و علی الطفره و نحو ذلک مما عدوها فی باب السبق و الرمایه من أفراد غیر ما نص علی جوازه و الظاهر الإلحاق بالقمار فی الحرمه و الفساد، بل صریح بعض أنه قمار (۱) و صرح العلامه الطباطبائی رحمه الله – فی مصابیحه – بعدم الخلاف فی الحرمه و الفساد (۲) و هو ظاهر کل من نفی الخلاف فی تحریم المسابقه فیما عدا المنصوص مع العوض و جعل محل الخلاف فیها بدون العوض (۳)، فإن ظاهر ذلک أن محل الخلاف هنا هو محل الوفاق هناک و من المعلوم أنه لیس هنا إلا الحرمه التکلیفیه، دون خصوص الفساد و یدل علیه أیضا قول الصادق علیه السلام : أنه قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

إن الملائکه لتحضر الرهان فی الخف و الحافر

***** (هامش) *****

(۱) صرح بذلک السید الطباطبائی فی کتاب السبق و

الرمایه من الریاض ۲: ۴۱.

(۲) (مخطوط) و لم نقف علیه.

(۳) من وقفنا علیه منهم هو الشهید الثانی فی المسالک (الطبعه الحجریه) ۱: ۳۰۱ و المحقق النجفی فی الجواهر ۲۸: ۲۱۸ و ۲۱۹، لکنه فی کتاب التجاره استظهر اختصاص الحرمه بما کان بالآلات المعده للقمار، کما سیأتی.

******ص ۳۷۶******

و الریش و ما سوی ذلک قمار حرام (۱) و فی روایه العلاء بن سیابه، عن الصادق علیه السلام ، عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

أن الملائکه لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر [والخف] (۲) و الریش و النصل (۳) و المحکی عن تفسیر العیاشی، عن یاسر الخادم، عن الرضا علیه السلام قال: سألته عن المیسر، قال: الثقل (۴) من کل شیء، قال: و الثقل (۵) ما یخرج بین المتراهنین من الدراهم و غیرها (۶) (۷) و فی مصححه معمر بن خلاد:

کل ما قومر علیه فهو میسر (۸) و فی روایه جابر عن أبی جعفر علیه السلام : قیل: یا رسول الله *

***** (هامش) *****

(۱) الوسائل ۱۳: ۳۴۹، الباب ۳ من أبواب أحکام السبق و الرمایه، الحدیث ۳، باختلاف یسیر.

(۲) من هامش ص و المصدر.

(۳) الوسائل ۱۳: ۳۴۷، الباب الأول من أبواب أحکام السبق و الرمایه، الحدیث ۶ و قد روی المحدث العاملی هذه الروایه عن الصدوق عن الصادق علیه السلام و لیس فی سندها العلاء بن سیابه، لکنه موجود فی الفقیه ۳: ۴۸، الحدیث ۳۳۰۳.

(۴) فی الوسائل: التفل.

(۵) فی المصدر: الخبز و الثقل.

(۶) فی المصدر: و غیره.

(۷) تفسیر العیاشی ۱: ۳۴۱، الحدیث ۱۸۷ و عنه فی الوسائل ۱۲: ۱۲۱، الباب ۳۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۲.

(۸) الوسائل ۱۲: ۲۴۲، الباب

۱۰۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول. (*)

******ص ۳۷۷******

ما الميسر؟ قال: كل ما يقامر به (۱) حتى الكعاب و الجوز (۲) و الظاهر أن المقامره بمعنى المغالبه على الرهن و مع هذه الروايات الظاهره بل الصريحه فى التحريم - المعتضده بدعوى عدم الخلاف فى الحكم ممن تقدم - فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين (۳) اختصاص الحرمه بما كان بالآلات المعده للقمار و أما مطلق الرهان على المغالبه (۴) بغيرها فليس فيه إلا فساد المعامله و عدم تملك الرهن (۵)، فيحرم التصرف فيه، لأنه أكل مال بالباطل و لا معصيه من جهه العمل كما فى القمار، بل لو أخذ الرهن هنا بعنوان الوفاء بالعهد، الذى هو نذر لا- كفاره له مع طيب النفس من الباذل - لا بعنوان أن المقامره المذكوره أوجبته و ألزمته - أمكن القول بجوازه (۶) و قد عرفت من الأخبار إطلاق القمار عليه و كونه موجبا للعن الملائكه و تنفرهم و أنه من الميسر المقرون بالخمر و أما ما ذكره أخيرا من جواز أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد، فلم أفهم معناه، لأن العهد الذى تضمنه العقد الفاسد لا معنى لاستحباب الوفاء به، إذ لا يستحب ترتيب آثار الملك على ما لم يحصل فيه سبب تملك، *

***** (هامش) *****

(۱) فى المصدر: تقومر به.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۱۹، الباب ۳۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

(۳) هو صاحب الجواهر قدس سره.

(۴) فى مصححه خ و ش: مطلق الرهان و المغالبه.

(۵) فى ص و ش: الراهن.

(۶) انتهى ما أفاده صاحب الجواهر - نقلا بالمعنى - ، انظر الجواهر ۲۲: ۱۰۹ - ۱۱۰. (*)

******ص ۳۷۸******

إلا أن يراد صوره الوفاء، بأن يملكه تمليكا (۱) جديدا بعد

الغلبه فی اللعب. لکن حل الأکل علی هذا الوجه جار فی القمار المحرم أیضا، غایه الأمر الفرق بینهما بأن الوفاء لا یستحب فی المحرم، لکن الکلام فی تصرف المبذول له (۲) بعد التملیک (۳) الجدید، لا فی فعل الباذل و أنه یستحب له أو لا و کیف کان، فلا أظن الحکم بحرمه الفعل - مضافا إلی الفساد - محل إشکال، بل و لا محل خلاف، کما یظهر من کتاب السبق و الرمایه و کتاب الشهادات و تقدم دعواه صریحا من بعض الأعلام (۴). نعم، عن الکافی و التهذیب بسندهما عن محمد بن قیس، عن أبی جعفر علیه السلام : أنه قضی أمیر المؤمنین علیه السلام فی رجل آکل و أصحاب له شاه، فقال: إن أکلتموها فهی لکم و إن لم تأکلوها فعلیکم کذا و کذا، فقضی فیه: أن ذلک باطل، لا شیء فی المؤاکله من الطعام (۵) ما قل منه أو کثر (۶) و منع غرامه (۷) فیه (۸). *

***** (هامش) *****

(۱) فی ف، خ، م، ع و ص: تملکا.

(۲) من مصححه ن و ش.

(۳) فی ن، خ، م، ع و ص: التملک.

(۴) تقدمت دعواه عن العلامه الطباطبائی قدس سره فی الصفحه: ۳۷۵.

(۵) فی التهذیب: لا شیء فیه للمواکله فی الطعام.

(۶) فی المصدرین: و ما کثر.

(۷) فی ص و المصدرین: غرامته.

(۸) الکافی ۷: ۴۲۸، الحدیث ۱۱ و التهذیب ۶: ۲۹۰، الحدیث ۸۰۳ و عنهما الوسائل ۱۶: ۱۱۴، الباب ۵ من أبواب کتاب الجعاله، الحدیث الأول و ذیله. (*)

و ظاهرها - من حیث عدم ردع الإمام علیه السلام عن فعل مثل هذا - أنه لیس بحرام، إلا أنه لا یترتب علیه الأثر. لکن هذا وارد

على تقدير القول بالبطلان و عدم التحريم، لأن (۱) التصرف فی هذا المال مع فساد المعامله حرام أيضا، فتأمل. ثم إن حكم العوض - من حيث الفساد - حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسده، يجب رده على مالكه مع بقائه و مع التلف فالبدل مثلا أو قيمه و ما ورد من قئ الإمام عليه السلام البيض الذی قامر به الغلام (۲)، فلعله للحذر من أن يصير الحرام جزءا من بدنه، لا للرد على المالک. لكن يشكل بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم عليه السلام له جهلا، بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعيه غير المتبدله بالعلم لا جهلا و لا غفله، لأن ما دل على عدم جواز الغفله عليه فی ترک الواجب و فعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه فی ذلک. اللهم إلا أن يقال: بأن مجرد التصرف من المحرمات العلميه و التأثير الواقعی غير المتبدل بالجهل إنما هو فی بقائه و صيرورته بدلا عما يتحلل من بدنه عليه السلام و الفرض اطلاعه عليه فی أوائل وقت تصرف المعده و لم يستمر جهله. هذا كله لتطبيق فعلهم على القواعد و إلا فلهم فی حركاتهم *

***** (هامش) *****

(۱) كذا فی النسخ و العباره - على فرض عدم وقوع السقط أو التصحيف فيها - لا تخلو عن إجمال.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۱۹، الباب ۳۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۲. (*)

من أفعالهم و اقوالهم شؤون لا يعلمها غيرهم. الرابعه - المغالبه بغير عوض فی غير ما نص على جواز المسابقه فيه و الأكثر - على ما فی الرياض (۱) - على التحريم، بل حكى فيها عن جماعه (۲) دعوى الإجماع عليه و هو

الظـاهر من بعض العبـارات المحكيه عن التـذكره. فعن موضع منهـا: أنه لا تجوز المسابقه على المصارعه بعوض و لا بغير عوض عنـد علمائنـا أجمع، لعموم النهى إلا فى الثلاثه: الخف و الحافر و النصل (٣) و ظاهر اسـتدلاله أن مستند الإجماع هو النهى و هو جـار فى غير المصارعه أيضا و عن موضع آخر (۴) : لا تجوز المسابقه على رمى الحجاره باليـد و المقلاع و المنجنيق، سواء كان بعوض أو بغير عوض عند علمائنا (۵) و عنه (۶) أيضا: لا يجوز المسابقه على المراكب و السفن و الطيارات (٧)

***** (هامش) *****

(١) الرياض ٢: ۴١ و فيه: النسبه إلى الأشهر.

(٢) منهم القاضى فى المهذب ١: ٣٣١ و المحقق الثانى فى جامع المقاصد ٨: ٣٢۶ و العلامه فى التذكره، كما يأتى.

(٣) التذكره ٢: ٣۵۴.

(۴) العبارات المحكيه عن التذكره - هنا - كلها فى موضع واحد و صفحه واحده.

(۵) التذكره ٢: ٣۵۴.

(۶) كذا فى ف و مصححه م و فى سائر النسخ: و فيه.

(٧) أى: ما يطير من الحيوانات. (*)

عند علمائنا (١) و قـال أيضـا: لا يجوز المسابقه على مناطحه الغنم و مهارشه الـديك، بعوض و لا بغير عوض. قال: و كـذلك لا يجوز المسابقه على (٢) ما لا ينتفع به فى الحرب (٣). وعد فى ما مثل به اللعب بالخاتم و الصولجان و رمى البنادق و الجلاهق و الوقوف على رجـل واحـده و معرفه ما فى اليـد من الزوج و الفرد و سائر الملاعب و كـذلك اللبث فى الماء، قال: و جوزه بعض الشافعيه و ليس بجيد (۴)، انتهى و ظاهر المسالك الميل إلى الجواز (۵) و استجوده فى الكفايه (۶) و تبعه بعض من

تأخر عنه (۷)، للأصل و عدم ثبوت الإجماع و عدم النص عدا ما تقدم من التذکره من عموم النهی و هو غیر دال، لأن السبق فی الروایه یحتمل التحریک، بل فی المسالک: أنه المشهور فی الروایه (۸) و علیه فلا تدل إلا علی تحریم المراهنه، بل هی غیر ظاهره فی التحریم أیضا، لاحتمال إراده فسادها، بل هو الأظهر، لأن نفی العوض ظاهر *

***** (هامش) *****

(۱) التذکره ۲: ۳۵۴.

(۲) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: و کذلک لا یجوز المسابقه بما ...

(۳) فی ف: ما لا ینفع فی الحرب.

(۴) التذکره ۲: ۳۵۴.

(۵) المسالک (الطبعه الحجریه) ۱: ۳۰۱.

(۶) کفایه الأحکام:

.۱۳۷

(۷) الظاهر المراد به هو المحدث البحرانی، انظر الحدائق ۲۲: ۳۶۶.

(۸) المسالک ۱: ۳۰۱. (*)

فی نفی استحقاقه و إراده نفی جواز العقد علیه فی غایه البعد و علی تقدیر السکون، فکما یحتمل نفی الجواز التکلیفی یحتمل نفی الصحه، لوروده مورد الغالب، من اشتمال المسابقه علی العوض و قد یستدل للتحریم أیضا بأدله القمار، بناء علی أنه مطلق المغالبه و لو بدون العوض، کما یدل علیه ما تقدم من إطلاق الروایه (۱) بکون اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض قمارا و دعوی أنه یشترط فی صدق القمار أحد الأمرین: إما کون المغالبه بالآلات المعده للقمار و إن لم یکن عوض و إما المغالبه مع العوض و إن لم یکن بالآلات المعده للقمار - علی ما یشهد به إطلاقه فی روایه الرهان فی الخف و الحافر (۲) - فی غایه البعد، بل الأظهر أنه مطلق المغالبه و یشهد له أن إطلاق آله القمار موقوف علی عدم دخول الآله فی مفهوم القمار، کما فی سائر الآلات المضافه

إلى الأعمال و الآله غير مأخوذه فى المفهوم و قد عرفت أن العوض أيضا غير مأخوذ فيه (٣)، فتأمل. *

***** (هامش) *****

(١) أى روايه أبى الربيع الشامى أو روايه أبى الجارود، المتقدمتان فى الصفحه: ٣٧٢ و ٣٧٣ و يحتمل أن يراد بها الجنس، فيكون المراد بها جميع الروايات المذكوره فى المسأله الثانيه.

(٢) روايه العلاء بن سيابه، المتقدمه فى الصفحه: ٣٧٧.

(٣) لم نعرف منه فيما تقدم إلا ما ذكره آنفا من إطلاق الروايه بكون اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض قمارا و الكلام هنا فى المفهوم العرفى للقمار و لعله إلى ذلك أشار بقوله: فتأمل.

******ص ٣٨٣*****

و يمكن أن يستدل على التحريم أيضا بما تقدم من أخبار حرمه الشطرنج و النرد، معلله بكونهما (١) من الباطل و اللعب و أن كل ما ألهى عن ذكر الله عز و جل فهو الميسر (٢) و قوله عليه السلام فى بيان حكم اللعب بالأربعه عشر: لا نستحب (٣) شيئا من اللعب غير الرهان و الرمى (۴) و المراد رهان الفرس و لا شك فى صدق اللهو و اللعب فى ما نحن فيه، ضروره أن العوض لا دخل له فى ذلك و يؤيده ما دل على أن كل لهو المؤمن باطل خلا ثلاثه، وعد منها إجراء الخيل و ملاعبه الرجل امرأته (۵) و لعله لذلك كله استدل فى الرياض (۶) تبعا للمهذب (٧) [فى مسألتنا] (٨) بما دل على حرمه اللهو. لكن قد يشكل الاستدلال فى ما إذا تعلق بهذه الأفعال غرض صحيح يخرجه عن صدق اللهو عرفا، فيمكن إناطه الحكم باللهو و يحكم *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى مصححه ن و فى سائر النسخ: بكونها.

(٢) تقدم فى الصفحه: ٣٧٣.

(٣) كذا

فی ف و ن و فی غیرهما: لا تستحب و فی الوسائل: لا یستحب.

(۴) الوسائل ۱۲: ۲۳۵، الباب ۱۰۰ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۴.

(۵) الوسائل ۱۱: ۱۰۷، الباب ۵۸ من أبواب جهاد العدو، الحدیث ۳ و فیه: کل لهو المؤمن باطل إلا فی ثلاث: فی تأدیبه الفرس و رمیه عن قوسه و ملاعبته امرأته ... الحدیث.

(۶) الریاض ۲: ۴۱.

(۷) لم نقف علیه فی مهذب القاضی و الاستدلال المذکور موجود فی المهذب البارع ۳: ۸۲.

(۸) لم یرد فی ن، م و ش و شطب علیه فی ف. (*)

*****ص ۳۸۴*****

فی غیر مصادیقه بالإباحه، إلا أن یکون قولا بالفصل و هو غیر معلوم و سیجئ بعض الکلام فی ذلک عند التعرض لحکم اللهو و موضوعه إن شاء الله.

*****ص ۳۸۵*****

المسأله السادسه عشر

المسأله السادسه عشر:

القیاده حرام (۱) و هی السعی بین الشخصین لجمعهما علی الوط ء المحرم و هی من الکبائر و قد تقدم تفسیر الواصله و المستوصله بذلک فی مسأله تدلیس الماشطه (۲) و فی صحیحه ابن سنان: أنه یضرب ثلاثه أرباع حد الزانی، خمسه و سبعین سوطا و ینفی من المصر الذی هو فیه (۳). *

***** (هامش) *****

(۱) من ش و هامش م

(۲) فی روایه سعد الاسکاف: ... قلنا له: بلغنا أن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم لعن الواصله و المستوصله، فقال: لیس هناک، إنما لعن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم الواصله لاتی تزنی فی شبابها فإذا کبرت قادت النساء إلی الرجال، فتلک الواصله، راجع الصفحه ۱۶۸.

(۳) الوسائل ۱۸: ۴۲۹، الباب ۵ من أبواب حد السحق و القیاده، الحدیث الأول

*****ص ٧*****

المسأله السابعه عشر

المسأله السابعه عشر:

القيافه حرام فی الجمله، نسبه فی الحدائق إلی الأصحاب

(١) و فی الکفایه: لا أعرف خلافا

(٢) و عن المنتهی: الإجماع

(٣) و القائف - کما عن الصحاح و القاموس و المصباح -: هو الذی یعرف الآثار

(۴) و عن النهایه و مجمع البحرین زیاده: أنه یعرف شبه الرجل بأخیه و أبیه

(۵) و فی جامع المقاصد و المسالک - کما عن إیضاح النافع و المیسیه -:

***** (هامش) ***** *

(١) الحدائق ١٨: ١٨٢.

(٢) الکفایه: ٨٧.

(٣) المنتهی ٢: ١٠١۴ و فیه: نفی الخلاف و حکی الاجماع عنه المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائده ٨: ٨٠.

(۴) الصحاح ۴: ١۴١٩، ماده: قوف، القاموس المحیط ٣: ١٨٨، ماده: قوف و لم نقف فی المصباح علی التعبیر المذکور، انظر المصباح المنیر: ۵١٩.

(۵) النهایه، لابن الأثیر ۴: ١٢١، مجمع البحرین ۵: ١١٠ و العباره

للأول. (*)

******ص ۸*****

أنها إلحاق الناس بعضهم ببعض (۱) و قيد فى الدروس و جامع المقاصد - كما عن (۲) التنقيح - حرمتها بما إذا ترتب عليها محرم (۳) و الظاهر أنه مراد الكل و إلا فمجرد حصول الاعتقاد العلمى أو الظنى بنسب شخص لا دليل على تحريمه و لذا نهى فى بعض الأخبار عن إتيان القائف و الأخذ بقوله. ففى المحكى عن الخصال: ما احب أن تأتيهم (۴) و عن مجمع البحرين: أن فى الحديث: لَا آخُذُ بِقَوْلِ ... قَائِفٍ (۵) و قد افترى بعض العامه على رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم فى أنه قضى بقول القافه (۶) و قد انكر ذلك عليهم فى الأخبار، كما يشهد به ما عن الكافى

***** (هامش) ***** *

(۱) جامع المقاصد ۴: ۳۳، المسالک ۳: ۱۲۹ و العباره للثانى مع اختلاف يسير و أما إيضاح الفوائد و الميسيه: فلا يوجدان عندنا، نعم حكاه عنهما السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ۸۲.

(۲) كذا فى ف و فى سائر النسخ: فى.

(۳) الدروس ۳: ۱۶۵، جامع المقاصد ۴: ۳۳ و لم نقف على التقييد المذكور فى التنقيح. نعم، حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ۸۲ و انظر التنقيح ۲: ۱۳.

(۴) الخصال ۱: ۲۰، باب الواحد، الحديث ۶۸ و عنه الوسائل ۱۲: ۱۰۹، الباب ۲۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۲.

(۵) مجمع البحرين ۵: ۱۱۰.

(۶) صحيح البخارى ۸: ۱۹۵. (*)

******ص ۹*****

عن زكريا بن يحيى بن نعمان المصرى (۱)، قال: سمعت على بن جعفر يحدث الحسن بن الحسين بن على بن الحسين، فقال: و الله لقد نصر الله أبا الحسن الرضا عليه السلام. فقال الحسن: إى و الله

جعلت فداك! لقد بغى عليه إخوته. فقال على بن جعفر: إى و الله! و نحن عمومته بغينا عليه. فقال له الحسن: جعلت فداك! كيف صنعتم، فإنى لم أحضركم؟ قال: فقال له إخوته - و نحن أيضا - : ما كان فينا إمام قط حائل اللون! فقال لهم الرضا عليه السلام : هو ابنى. فقالوا: إن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم قضى بالقافه، فبيننا و بينك القافه. فقال: ابعثوا أنتم إليهم و أما أنا فلا و لا تعلموهم لما دعوتموهم إليه و ليكونوا فى بيوتكم. فلما جاءوا و قعدنا فى البستان و اصطف عمومته و إخوته و أخواته و أخذوا الرضا عليه السلام و ألبسوه جبه من صوف و قلنسوه [منها] (٢)،

***** (هامش) ***** *

(١) كذا فى ش و فى سائر النسخ: زكريا بن يحيى العرى، إلا أنه صحح فى ن و ص بما فى ش و فى خ و ع كتب فوق كلمه العرى: الصيرفى (خ ل). هذا حال النسخ و أما المصدر: ففى الطبعه الحديثه من الكافى: زكريا بن يحيى بن النعمان الصيرفى و فى معجم رجال الحديث (٧: ٢٨٩) ما يلى: فى الطبعه القديمه المصرفى بدل الصيرفى و فى الوافى: المصرى. (٢) من المصدر. (*)

و وضعوا على عنقه مسحاه و قالوا له: ادخل البستان كأنك تعمل فيه. ثم جاءوا بأبى جعفر عليه السلام و قالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبيه. فقالوا: ما له هنا أب و لكن هذا عم أبيه و هذا عمه و هذه عمته و إن يكن له هنا أب فهو صاحب البستان، فإن قدميه و قدميه واحده. فلما رجع أبو الحسن عليه السلام قالوا: هذا أبوه.

فقال علی بن جعفر: فقمت فمصصت ریق أبی جعفر علیه السلام و قلت: أشهد أنک إمامی (۱). الخبر نقلناه بطوله تیمنا.

***** (هامش) ***** *

(۱) أوردنا هـذا الحدیث طبقا لنسـخه ش، لکونها أقرب إلی المصدر و هناک اختلافات عدیده وردت فی النسخ لم نتعرض لها، انظر الکافی ۱: ۳۲۲، الحدیث ۱۴. (*)

******ص ۱۱*****

المسأله الثامنه عشر

المسأله الثامنه عشر:

الکـذب حرام بضـروره العقول و الأدیان و یـدل علیه الأدله الأربعه، إلا أن الـذی ینبغی الکلام فیه مقامان: أحدهما – فی أنه من الکبائر. الثانی (۱) – فی مسوغاته. [الکلام فی المقام الأول] أما الأول – فالظاهر من غیر واحـد من الأخبار – کالمروی فی العیون بسند (۲) عن الفضل بن شاذان لا یقصر عن الصحیح (۳) و المروی عن الأعمش فی حدیث شرائع الدین (۴) – عده من الکبائر.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی خ، ع، ص و ش: و الثانی.

(۲) فی ش: بسنده.

(۳) عیون أخبار الرضا علیه السلام ۲: ۱۲۷ و الوسائل ۱۱: ۲۶۱، الباب ۴۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۳۳.

(۴) الوسائل ۱۱: ۲۶۲، الباب ۴۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۳۶. (*)

******ص ۱۲*****

و فی الموثقه بعثمان بن عیسی: إن الله تعالی جعل للشر أقفالا و جعل مفاتیح تلک الأقفال الشراب و الکذب شر من الشراب (۱) و ارسل عن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

ألا اخبرکم بأکبر الکبائر؟ الإشراک بالله و عقوق الوالدین و قول الزور (۲) أی الکذب و عنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

أن المؤمن إذا کذب بغیر عذر لعنه سبعون ألف ملک و خرج من قلبه نتن حتی یبلغ العرش و کتب الله علیه بتلک الکذبه سبعین زنیه، أهونها کمن

يزنى مع امه (٣) و يؤيده ما عن العسكرى صلوات الله عليه: جعلت الخبائث كلها فى بيت واحد و جعل مفتاحها الكذب ... الحديث (۴)، فإن مفتاح الخبائث كلها كبيره لا محاله و يمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى: * (إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله) * (۵)، فجعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله، كافرا بها.

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۸: ۵۷۲، الباب ۱۳۸ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۳.

(۲) المحجه البيضاء ۵: ۲۴۲.

(۳) البحار ۷۲: ۲۶۳، الحديث ۴۸ و مستدرك الوسائل ۹: ۸۶، الباب ۱۲۰ من أبواب تحريم الكذب، الحديث ۱۵.

(۴) البحار ۷۲: ۲۶۳، الحديث ۴۶.

(۵) النحل: ۱۰۵. (*)

و لذلك كله أطلق جماعه كالفاضلين (۱) و الشهيد الثانى (۲) - فى ظاهر كلماتهم - كونه من الكبائر، من غير فرق بين أن يترتب على الخبر الكاذب مفسده أو لا يترتب عليه شىء أصلا و يؤيده ما روى عن النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم فى وصيته لأبى ذر رضوان الله عليه: ويل للذى يحدث فيكذب، ليضحك القوم، ويل له، ويل له، ويل له (۳) (۴)، فإن الأكاذيب المضحكه لا يترتب عليها غالبا إيقاع فى المفسده. نعم، فى الأخبار ما يظهر منه عدم كونه على الإطلاق كبيره، مثل روايه أبى خديجه، عن أبى عبد الله عليه السلام : إن الكذب على الله تعالى و رسوله من الكبائر (۵). فإنها ظاهره فى اختصاص (۶) الكبيره بهذا الكذب الخاص، لكن يمكن حملها على كون هذا (۷) الكذب الخاص من الكبائر الشديده العظيمه و لعل هذا أولى من تقييد المطلقات المتقدمه و فى مرسله سيف بن عميره، عن أبى جعفر عليه

السلام ، قال: کان

***** (هامش) ***** *

(۱) لم نقف علیه فی کتب المحقق و العلامه قدس سره ما، نعم فی القواعد (۲: ۲۳۶) : أن الکبیره ما توعد الله فیها بالنار و مثله التحریر (۲: ۲۰۸).

(۲) الروضه البهیه ۳: ۱۲۹.

(۳) محل ویل له الثالث بیاض فی ش و فی سائر النسخ: ویل له و ویل له و ویل له.

(۴) الوسائل ۸: ۵۷۷، الباب ۱۴۰ من أبواب أحکام العشره، ذیل الحدیث ۴.

(۵) الوسائل ۸: ۵۷۵، الباب ۱۳۹ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۳.

(۶) کذا فی ش و فی سائر النسخ: باختصاص.

(۷) لم ترد هذا فی ف. (*)

******ص ۱۴*****

یقول علی بن الحسین علیهما السلام لولده:

اتقوا الکذب، الصغیر منه و الکبیر، فی کل جد و هزل، فإن الرجل إذا کذب فی الصغیر اجترأ علی الکبیر ... الخبر (۱) و یستفاد منه: أن عظم الکذب باعتبار ما یترتب علیه من المفاسد و فی صحیحه ابن الحجاج: قلت لأبی عبد الله علیه السلام : الکذاب هو الذی یکذب فی الشیء؟ قال: لا، ما من أحد إلا و یکون منه ذلک و لکن المطبوع (۲) علی الکذب (۳)، فإن قوله: ما من أحد ... الخبر یدل علی أن الکذب من اللمم الذی یصدر من کل أحد، لا من الکبائر و عن الحارث الأعور، عن علی علیه السلام ، قال: لا یصلح من الکذب جد و [لا] (۴) هزل و لا یعدن (۵) أحدکم صبیه ثم لا یفی له، إن الکذب یهدی إلی الفجور و الفجور یهدی إلی النار و ما زال أحدکم یکذب حتی یقال: کذب و فجر ... الخبر (۶) و فیه أیضا إشعار بأن مجرد الکذب لیس فجورا و

قوله: لا یعدن أحدکم صبیه ثم لا یفی له، لا بد أن یراد به

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۸: ۵۷۷، الباب ۱۴۰ من أبواب أحکام العشره، الحدیث الأول.

(۲) کذا فی ص و فی سائر النسخ: المطوع.

(۳) الوسائل ۸: ۵۷۳، الباب ۱۳۸ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۹.

(۴) من الوسائل.

(۵) فی الوسائل: و لا أن یعد.

(۶) الوسائل ۸: ۵۷۷، الباب ۱۴۰ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۳. (*)

النهی عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء و هو المراد ظاهرا بقوله تعالی: * (کبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) * (۱)، بل الظاهر عدم کونه کذبا حقیقیا و أن إطلاق الکذب علیه فی الروایه لکونه فی حکمه من حیث الحرمه، أو لأن الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل، کما أن سائر الإنشاءات کذلک و لذا ذکر بعض الأساطین: أن الکذب و إن کان من صفات الخبر، إلا أن حکمه یجری فی الإنشاء المنبئ عنه، کمدح المذموم و ذم الممدوح و تمنی المکاره (۲) و ترجی غیر المتوقع و إیجاب غیر الموجب و ندب غیر النادب و وعد غیر العازم (۳) و کیف کان، فالظاهر عدم دخول خلف الوعد فی الکذب، لعدم کونه من مقوله الکلام، نعم، هو کذب للوعد، بمعنی جعله مخالفا للواقع، کما أن إنجاز الوعد صدق له، بمعنی جعله مطابقا للواقع، فیقال: صادق الوعد و وعد غیر مکذوب و الکذب بهذا المعنی لیس محرما علی المشهور و إن کان غیر واحد من الأخبار ظاهرا فی حرمته (۴) و فی بعضها الاستشهاد بالآیه المتقدمه. ثم إن ظاهر الخبرین الأخیرین - خصوصا المرسله - حرمه الکذب حتی فی الهزل و یمکن أن یراد به: الکذب

فی مقام الهزل و أما نفس

***** (هامش) ***** *

(۱) الصف: ۳.

(۲) فی ف: و تمنی ما یکره الکاره.

(۳) شرح القواعد (مخطوط) : الورقه ۲۰.

(۴) انظر الوسائل ۸: ۵۱۵، الباب ۱۰۹ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۲ و ۳ و أیضا ۱۱: ۲۷۰، الباب ۴۹ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۶ و ۱۱. (*)

******ص ۱۶*****

الهزل - و هو الکلام الفاقد للقصد إلی تحقق مدلوله - فلا یبعد أنه غیر محرم مع نصب القرینه علی إراده الهزل کما صرح به بعض (۱) و لعله (۲) لانصراف الکذب إلی الخبر المقصود و للسیره و یمکن حمل الخبرین علی مطلق المرجوحیه و یحتمل غیر بعید حرمته، لعموم ما تقدم، خصوصا الخبرین الأخیرین و النبوی فی وصیه أبی ذر رضی الله عنه (۳)، لأن الأکاذیب المضحکه أکثرها من قبیل الهزل و عن الخصال بسنده عن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

أنا زعیم بیت فی أعلی الجنه و بیت فی وسط الجنه و بیت فی ریاض الجنه لمن ترک المراء و إن کان محقا و لمن ترک الکذب و إن کان هازلا و لمن حسن خلقه (۴) و قال أمیر المؤمنین علیه الصلاه و السلام:

لا یجد الرجل طعم الإیمان حتی یترک الکذب هزله وجده (۵). ثم إنه لا ینبغی الإشکال فی أن المبالغه فی الادعاء و إن بلغت ما بلغت، لیست من الکذب.

***** (هامش) ***** *

(۱) لم نعثر علی من صرح بذلک، انظر مفتاح الکرامه ۴: ۶۷ و الجواهر ۲۲: ۷۲.

(۲) لم ترد:

کما صرح به بعض و لعله فی ف.

(۳) تقدم فی الصفحه ۱۳.

(۴) الخصال ۱: ۱۴۴، الحدیث ۱۷۰ و الوسائل ۸: ۵۶۸، الباب ۱۳۵ من أبواب أحکام

العشره، الحديث ٨.

(۵) الوسائل ٨: ۵٧٧، الباب ١۴٠ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢. (*)

******ص ١٧******

و ربما يدخل فيه إذا كانت فى غير محلها، كما لو مدح إنسانا (١) قبيح المنظر و شبه وجهه بالقمر، إلا إذا بنى على كونه كذلك فى نظر المادح، فإن الأنظار تختلف فى التحسين و التقبيح كالذوائق فى المطعومات و أما التوريه و هى (٢) : أن يريد بلفظ معنى مطابقا للواقع و قصد من إلقائه أن يفهم المخاطب منه خلاف ذلك، مما هو ظاهر فيه عند مطلق المخاطب، أو المخاطب الخاص - كما لو قلت فى مقام إنكار ما قلته فى حق أحد:

علم الله مـا قلته و أردت بكلمه ما الموصوله و فهم المخاطب النافيه و كما لو استأذن رجل بالباب فقال الخادم له: ما هو ها هنا و أشار إلى موضع خال فى البيت (٣) و كما لو قلت: اليوم ما أكلت الخبز، تعنى بذلك حاله النوم أو حاله الصلاه، إلى غير ذلك - فلا ينبغى الإشكال فى عدم كونها من الكذب و لذا صرح الأصحاب فيما سيأتى من وجوب التوريه عند الضروره (۴)، بأنه يورى (۵) بما يخرجه من الكذب، بل اعترض جامع المقاصد على قول العلامه فى القواعد - فى مسأله الوديعه إذا طالبها ظالم، بأنه يجوز الحلف كاذبا و تجب التوريه على العارف بها - : بأن

***** (هامش) ***** *

(١) فى ش: إنسان.

(٢) كذا فى نسخه بدل ص و فى النسخ: و هو.

(٣) فى ظاهر ف: فى البيت خال.

(۴) ستأتى تصريحاتهم فى الصفحه ٢٢ و ٢٣.

(۵) فى ش: يؤدى. (*)

******ص ١٨******

العباره لا تخلو من (١) مناقشه، حيث تقتضى ثبوت الكذب مع التوريه و معلوم أن لا

كـذب معها (٢)، انتهى و وجـه ذلـك: أن الخـبر باعتبـار معنـاه - و هـو المسـتعمل فيه كلامـه - ليس مخالفـا للواقـع و إنمـا فهم المخـاطب من كلامه أمرا مخالفا للواقع لم يقصـده المتكلم من اللفظ. نعم، لو ترتب عليها مفسـده حرمت من تلك الجهه، اللهم إلا أن يـدعى أن مفسـده الكـذب - و هى الإغراء - موجوده فيها و هو ممنوع، لأن الكذب محرم، لا لمجرد الإغراء و ذكر بعض الأفاضل (٣) : أن المعتبر فى اتصـاف الخبر بالصـدق و الكـذب هو ما يفهم من ظاهر الكلام، لا ما هو المراد منه، فلو قال: رأيت حمـارا و أراد منه البليـد من دون نصب قرينه، فهو متصف بالكـذب و إن لم يكن المراد مخالفا للواقع، انتهى موضع الحاجه. فإن أراد اتصاف الخبر فى الواقع، فقـد تقـدم أنه دائر مدار موافقه مراد المخبر و مخالفته للواقع، لأنه معنى الخبر و المقصود منه، دون ظاهره الـذى لم يقصـد و إن أراد اتصافه عنـد الواصف، فهو حق مع فرض جهله بإراده خلاف الظاهر. لكن توصـيفه - حينئـذ - باعتقاد أن هذا هو مراد المخبر و مقصوده،

***** (هامش) ***** *

(١) فى غير ش: عن.

(٢) جامع المقاصد ۶: ٣٨.

(٣) هو المحقق القمى فى قوانين الأصول ١: ۴١٩. (*)

******ص ١٩*****

فيرجع الأمر إلى إناطه الاتصاف بمراد المتكلم و إن كان الطريق إليه اعتقاد المخاطب و مما يـدل على سـلب الكذب عن التوريه ما روى فى الاحتجاج: أنه سـئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز و جل - فى قصه إبراهيم على نبينا و آله و عليه السلام - : * (بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون) * (١)، قال: ما

فعله (٢) كبيرهم و ما كذب إبراهيم، قيل: و كيف ذلك؟ فقال: إنما قال إبراهيم:

* (إن كانوا ينطقون) *، أى: إن نطقوا فكبيرهم فعل و إن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا، فما نطقوا و ما كذب إبراهيم و سئل عليه السلام عن قوله تعالى: * (أيتها العير إنكم لسارقون) * (٣). قال: إنهم سرقوا يوسف من أبيه، ألا ترى أنهم قالوا: * (نفقد صواع الملك) * (۴) و لم يقولوا: سرقتم صواع الملك و سئل عن قول الله عز و جل حكايه عن ابراهيم عليه السلام : * (إنى سقيم) * (۵) قال: ما كان ابراهيم سقيما و ما كذب، إنما عنى سقيما فى دينه، أى: مرتادا (۶).

***** (هامش) ***** *

(١) الأنبياء: ۶۳.

(٢) فى خ: ما فعل.

(٣) يوسف: ٧٠.

(۴) يوسف: ٧٢.

(۵) الصافات: ٨٩.

(۶) الاحتجاج ٢: ١٠۵ مع اختلاف يسير و المرتاد:

الطالب للشئ. (*)

و فى مستطرفات السرائر من كتاب ابن بكير، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام : الرجل يستأذن عليه، فيقول (١) للجاريه: قولى: ليس هو ها هنا، فقال: لا بأس، ليس بكذب (٢)، فإن سلب الكذب مبنى على أن المشار إليه بقوله: ها هنا موضع خال من الدار، إذ لا وجه له سوى ذلك و روى فى باب الحيل من كتاب الطلاق للمبسوط: أن واحدا من الصحابه صحب واحدا آخر، فاعترضهما فى الطريق أعداء المصحوب، فأنكر الصاحب أنه هو، فأحلفوه، فحلف لهم أنه أخوه، فلما أتى النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم قال له: صدقت، المسلم أخو المسلم (٣). إلى غير ذلك مما يظهر منه ذلك (۴).

***** (هامش) ***** *

(١) كذا فى ص و المصدر و فى سائر النسخ: يقول.

(٢)

مستطرفات السرائر (السرائر) ٣: ٦٣٢ و الوسائل ٨: ٥٨٠، الباب ١۴١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٨.

(٣) المبسوط ۵: ٩۵.

(۴) راجع الوسائل ٨: ۵٧٨، الباب ١۴١ من أبواب أحكام العشره. (*)

******ص ٢١******

أما الكلام فى المقام الثانى و هو مسوغات الكذب فاعلم أنه يسوغ الكذب لوجهين: أحدهما - الضروره إليه: فيسوغ معها بالأدله الأربعه، قال الله تعالى: * (إلا من اكره و قلبه مطمئن بالإيمان) * (١) و قال تعالى: * (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله فى شىء إلا أن تتقوا منهم تقيه) * (٢) و قوله عليه السلام : ما من شىء إلا و قد أحله الله لمن اضطر إليه (٣) و قد اشتهر أن الضرورات تبيح المحظورات و الأخبار فى ذلك أكثر من أن تحصى و قد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه (۴) و الإجماع أظهر من أن يدعى أو يحكى و العقل مستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين مع بقائه على قبحه، أو انتفاء قبحه، لغلبه الآخر عليه، على القولين (۵) فى كون القبح العقلى

***** (هامش) ***** *

(١) النحل: ١٠۶.

(٢) آل عمران: ٢٨.

(٣) الوسائل ۴: ۶٩٠، الباب الأول من أبواب القيام، الحديث ۶ و ٧، مع اختلاف فى بعض الألفاظ.

(۴) الوسائل ١۶: ١٣۴، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان.

(۵) تعرض لهما القوشجى فى شرح التجريد:

٣٣٨. (*)

******ص ٢٢******

- مطلقا، أو فى خصوص الكذب - لأجل الذات، أو بالوجوه و الاعتبارات و لا إشكال فى ذلك كله، إنما الإشكال و الخلاف فى أنه هل يجب حينئذ التوريه لمن يقدر عليها، أم لا؟ ظاهر المشهور هو الأول،

كما يظهر من المقنعه (۱) و المبسوط (۲) و الغنيه (۳) و السرائر (۴) و الشرائع (۵) و القواعد (۶) و اللمعه و شرحها (۷) و التحرير (۸) و جامع المقاصد (۹) و الرياض (۱۰) و محكى مجمع البرهان (۱۱) فى مسأله جواز الحلف لدفع الظالم عن الوديعه. قال فى المقنعه: من كانت عنده أمانه فطالبه ظالم فليجحد و إن استحلفه ظالم على ذلك فليحلف و يورى فى نفسه بما يخرجه عن الكذب - إلى أن قال (۱۲) - : فإن لم يحسن التوريه و كان نيته حفظ

***** (هامش) ***** *

(۱) المقنعه: ۵۵۶.

(۲) لم نقف عليه فيه.

(۳) الغنيه (الجوامع الفقهيه) : ۵۳۸.

(۴) السرائر ۳: ۴۳.

(۵) الشرائع ۲: ۱۶۳ و ۳: ۳۲.

(۶) القواعد ۱: ۱۹۰.

(۷) اللمعه الدمشقيه و شرحها (الروضه البهيه) ۴: ۲۳۵.

(۸) التحرير ۱: ۲۶۶.

(۹) جامع المقاصد ۴: ۲۷.

(۱۰) الرياض ۱: ۶۲۲.

(۱۱) مجمع الفائده ۱۰: ۳۰۰.

(۱۲) وردت هذه العباره فى ش مضطربه. (*)

الأمانه أجزأته النيه و كان مأجورا (۱)، انتهى و قال فى السرائر فى هذه المسأله - أعنى مطالبه الظالم الوديعه - : فإن قنع الظالم منه بيمى نه، فله أن يحلف و يورى فى ذلك (۲)، انتهى و فى الغنيه - فى هذه المسأله - : و يجوز له أن يحلف أنه ليس عنده وديعه و يورى فى يمى نه بما يسلم به من الكذب، بدليل إجماع الشيعه (۳)، انتهى و فى النافع: حلف موريا (۴) و فى القواعد:

و يجب التوريه على العارف بها (۵)، انتهى و فى التحرير - فى باب الحيل من كتاب الطلاق - : لو أنكر الاستدانه خوفا من

الإقرار بالإبراء، أو القضاء جاز الحلف مع صدقه، بشرط التوريه بما

يخرجه عن الكذب (۶)، انتهى و فى اللمعه: يحلف عليه فيورى (۷) و قريب منه فى شرحها (۸) و فى جامع المقاصد – فى باب المكاسب – : يجب التوريه بما يخرجه عن (۹) الكذب (۱۰)، انتهى.

***** (هامش) ***** *

(۱ – ۳) تقدم التخريج عنها فى الصفحه السابقه.

(۴) المختصر النافع ۱: ۱۵۰.

(۵ – ۸) تقدم التخريج عنها فى الصفحه السابقه.

(۹) كذا فى ف و فى سائر النسخ: من.

(۱۰) لم نقف فى باب المكاسب من جامع المقاصد (۴: ۲۷) إلا على ما يلى: و لو اقتضت المصلحه الكذب وجبت التوريه، نعم فى باب الوديعه (۶: ۳۸) ما يلى: و تجب التوريه على العارف بها بأن يقصد ما يخرجه عن الكذب. (*)

و وجه ما ذكروه: أن الكذب حرام و لم يحصل الاضطرار إليه مع القدره على التوريه، فيدخل تحت العمومات (۱)، مع أن قبح الكذب عقلى، فلا يسوغ إلا مع تحقق عنوان حسن فى ضمنه يغلب حسنه على قبحه و يتوقف تحققه على تحققه و لا يكون التوقف إلا مع العجز عن التوريه و هذا الحكم جيد، إلا أن مقتضى إطلاقات أدله الترخيص فى الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه، عدم اعتبار ذلك. ففى روايه السكونى عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن على عليهم السلام : قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

إحلف بالله كاذبا و نج أخاك من القتل (۲) و صحيحه اسماعيل بن سعد الأشعرى عن أبى الحسن الرضا عليه السلام : سألته عن رجل يخاف على ماله من السلطان، فيحلف له لينجو به منه. قال: لا بأس و سألته: هل يحلف الرجل على

مـال أخيه كما يحلف على مال نفسه (۳) ؟ قال: نعم (۴) و عن الفقيه، قـال: قال الصادق عليه السـلام : اليمين على وجهين - إلى أن قال - : فأما اليمين التى يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذب

***** (هامش) ***** *

(۱) المتقدمه فی أول البحث.

(۲) الوسائل ۱۶: ۱۳۴، الباب ۱۲ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ۴.

(۳) فی الوسائل و نسخه بدل ش: ماله.

(۴) الوسائل ۱۶: ۱۳۴، الباب ۱۲ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث الأول. (*)

و (۱) لم تلزمه الكفـاره، فهو أن يحلف الرجـل فی خلاص امرئ مسـلم، أو خلاص ماله من متعـد يتعـدى عليه من لص، أو غيره (۲) و فی موثقه زراره بـابن بكير: إنـا نمر على هؤلاء القوم، فيستحلفونا على أموالنا و قـد أدينا زكاتها؟ فقال: يا زراره إذا خفت فاحلف لهم بما شاؤا (۳) و روايه سـماعه عن أبی عبد الله عليه السـلام : إذا حلف الرجل تقيه (۴) لم يضره إذا هو (۵) اكره، أو اضطر (۶) إليه و قال: ليس شـیء مما (۷) حرم الله إلا و قد أحله لمن اضـطر إليه (۸). إلى غير ذلك من الأخبار الوارده فی هـذا الباب (۹) و فيما يأتی (۱۰)،

***** (هامش) ***** *

(۱) الواو غير موجوده فی خ، م و ع.

(۲) الفقيه ۳: ۳۶۶ - ۳۶۷، الحديث ۴۲۹۷ و فيه: و لاـ تلزمه الكفـاره و الوسائـل ۱۶: ۱۳۵، الباب ۱۲ من أبواب كتـاب الأيمان، الحديث ۹.

(۳) الوسائل ۱۶: ۱۳۶، الباب ۱۲ من أبواب كتـاب الأيمان، الحـديث ۱۴ و فيه: مـا شـاؤا، نعم وردت عبـاره بما شاؤا فی جواب السؤال عن الحلف بالطلاق و العتاق.

(۴) لم ترد تقيه فی غير ص و

ش.

(۵) لم ترد هو فی ف، ن، خ، م و ع.

(۶) فی الوسائل: و اضطر.

(۷) فی ف، ن، م و ص: فیما.

(۸) الوسائل ۱۶: ۱۳۷، الباب ۱۲ من أبواب کتاب الأیمان، الحدیث ۱۸.

(۹) الوسائل ۱۶: ۱۳۷، الباب ۱۲ من أبواب کتاب الأیمان.

(۱۰) یأتی فی الصفحه ۳۱، (الثانی من مسوغات الکذب). (*)

******ص ۲۶******

من جواز الکذب فی الإصلاح، التی یصعب علی الفقیه التزام تقییدها بصوره عدم القدره علی التوریه و أما حکم العقل بقبح الکذب فی غیر مقام توقف تحقق المصلحه الراجحه علیه، فهو و إن کان مسلما إلا أنه یمکن القول بالعفو عنه شرعا، للأخبار المذکوره، کما عفی عن الکذب فی الإصلاح و عن السب و التبری مع الإکراه، مع أنه قبیح عقلا أیضا، مع أن إیجاب التوریه علی القادر لا یخلو عن التزام ما یعسر (۱) کما لا یخفی، فلو قیل بتوسعه الشارع علی العباد بعدم ترتیب الآثار علی الکذب فی ما نحن فیه و إن قدر علی التوریه، کان حسنا، إلا أن الاحتیاط فی خلافه، بل هو المطابق للقواعد لولا استبعاد التقیید فی هذه المطلقات، لأن النسبه بین هذه المطلقات و بین ما دل - کالروایه الأخیره و غیرها - علی اختصاص الجواز بصوره الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه مطلقا، عموم من وجه، فیرجع إلی عمومات حرمه الکذب، فتأمل. هذا، مع إمکان منع الاستبعاد المذکور، لأن مورد الأخبار عدم الالتفات إلی التوریه فی مقام الضروره إلی الکذب، إذ مع الالتفات فالغالب اختیارها، إذ لا داعی إلی العدول عنها إلی الکذب. ثم إن أکثر الأصحاب مع تقییدهم جواز الکذب بعدم القدره (۲) علی التوریه (۳)، أطلقوا القول بلغویه ما اکره علیه، من العقود

***** (هامش) *****

*

(۱) کذا فی ف و مصححه م و نسخه بدل ش و فی النسخ: بالعسر.

(۲) فی ف: بالقدره بدل بعدم القدره.

(۳) راجع الصفحه ۲۲. (*)

******ص ۲۷******

و الإیقاعات و الأقوال المحرمه کالسب و التبری، من دون تقیید بصوره عدم التمکن من التوریه (۱)، بل صرح (۲) بعض هؤلاء کالشهید فی الروضه (۳) و المسالک (۴) - فی باب الطلاق (۵) - بعدم اعتبار العجز عنها، بل فی کلام بعض ما یشعر بالاتفاق علیه (۶)، مع أنه یمکن أن یقال: إن المکره علی البیع إنما اکره علی التلفظ بالصیغه و أما إراده المعنی فمما لا تقبل الإکراه، فإذا أراده مع القدره علی عدم إرادته (۷) فقد اختاره، فالإکراه علی البیع الواقعی یختص بغیر القادر علی التوریه، لعدم المعرفه بها، أو عدم الالتفات إلیها، کما أن الاضطرار إلی الکذب یختص بغیر القادر علیها و یمکن أن یفرق بین المقامین: بأن الإکراه إنما یتعلق بالبیع الحقیقی، أو الطلاق الحقیقی، غایه الأمر قدره المکره علی التفصی عنه بإیقاع الصوره من دون إراده المعنی، لکنه غیر المکره علیه و حیث إن الأخبار خالیه عن اعتبار العجز عن التفصی بهذا الوجه، لم یعتبر ذلک

***** (هامش) ***** *

(۱) انظر النهایه: ۵۱۰ و السرائر ۲: ۶۶۵ و الشرائع ۲: ۱۴ و ۳: ۱۲ و المختصر ۱: ۱۹۷ و التنقیح ۳: ۲۹۴ و الکفایه: ۱۹۸ و الریاض ۲: ۱۶۹ و غیرها.

(۲) فی ف: و بعض هؤلاء، بدل: بل صرح بعض هؤلاء.

(۳) الروضه البهیه ۶: ۲۱.

(۴) المسالک (الطبعه الحجریه) ۲: ۳.

(۵) فی ف: بل صرح فی باب الطلاق.

(۶) راجع الجواهر ۳۲: ۱۵.

(۷) فی ف: علی العدم. (*)

******ص ۲۸******

فی حکم الإکراه و هذا بخلاف الکذب، فإنه لم

يسوغ إلا عند الاضطرار إليه و لا اضطرار مع القدره. نعم، لو كان الإكراه من أفراد الاضطرار - بأن كان المعتبر فى تحقق موضوعه عرفا أو لغه العجز عن التفصى كما ادعاه بعض (۱)، أو قلنا باختصاص رفع حكمه بصوره الاضطرار، بأن كان عدم ترتب الأثر على المكره عليه من حيث إنه مضطر إليه لدفع الضرر المتوعد عليه به عن النفس و المال - كان ينبغى فيه اعتبار العجز عن (۲) التوريه، لعدم الاضطرار مع القدره عليها و الحاصل: أن المكره إذا قصد المعنى مع التمكن من التوريه، صدق على ما أوقع أنه مكره عليه، فيدخل فى عموم رفع ما اكرهوا عليه (۳) و أما المضطر، فإذا كذب مع القدره على التوريه، لم يصدق أنه مضطر إليه، فلا يدخل فى عموم رفع ما اضطروا إليه (۴). هذا كله على مذاق المشهور من انحصار جواز الكذب بصوره الاضطرار إليه حتى من جهه العجز عن التوريه و أما على ما استظهرناه

***** (هامش) ***** *

(۱) لم نعثر عليه، نعم فى الحدائق (۲۵: ۱۵۹)، من شرائط الإكراه: عجز المكره عن دفع ما توعد به.

(۲) كذا فى ف و فى سائر النسخ: من.

(۳) راجع الوسائل ۱۱: ۲۹۵، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس.

(۴) راجع الوسائل ۱۱: ۲۹۵، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۱ و ۳. (*)

من الأخبار (۱) - كما اعترف به جماعه (۲) - من جوازه مع الاضطرار إليه من غير جهه العجز عن التوريه، فلا فرق بينه و بين الإكراه. كما أن الظاهر أن أدله نفى الإكراه راجعه إلى الاضطرار، لكن (۳) من غير جهه التوريه، فالشارع رخص فى ترك التوريه فى كل كلام مضطر

إليه للإكراه عليه أو دفع الضرر به. هذا و لكن الأحوط التوريه فى البابين. ثم إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات. نعم، يستحب تحمل الضرر المالى الذى لا يجحف و عليه يحمل قول أمير المؤمنين عليه السلام فى نهج البلاغه: علامه الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك، على الكذب حيث ينفعك (۴). ثم إن الأقوال الصادره عن أئمتنا صلوات الله عليهم فى مقام التقيه فى بيان الأحكام، مثل قولهم:

لا بأس بالصلاه فى ثوب أصابه خمر (۵) و نحو ذلک و إن أمکن حمله على الکذب لمصلحه - بناء على ما استظهرن

***** (هامش) ***** *

(۱) کما تقدم فى الصفحه ۲۴ عند قوله: إلا أن مقتضى إطلاقات أدله الترخيص ...

(۲) لم نقف عليه.

(۳) کلمه لکن مشطوب عليها فى ف.

(۴) نهج البلاغه - الحکمه: ۴۵۸ و انظر الوسائل ۸: ۵۸۰، الباب ۱۴۱ من أبواب أحکام العشره، الحديث ۱۱، لکن لم ترد کلمه علامه فى نهج البلاغه.

(۵) الوسائل ۲: ۱۰۵۵، الباب ۳۸ من أبواب النجاسات، الاحاديث ۲ و ۱۰ - ۱۳ و غيرها. (*)

جوازه من الأخبار - (۱)، إلا أن الأليق بشأنهم عليهم السلام هو الحمل على إراده خلاف ظواهرها من دون نصب قرينه، بأن يريد من جواز الصلاه فى الثوب المذکور جوازها عند تعذر الغسل و الاضطرار إلى اللبس و قد صرحوا بإراده المحامل البعيده فى بعض الموارد، مثل أنه ذکر عليه السلام : أن النافله فريضه، ففزع المخاطب، ثم قال: إنما أردت صلاه الوتر على النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم (۲) و من هنا يعلم أنه إذا دار الأمر فى بعض المواضع بين الحمل على التقيه و الحمل على الاستحباب، کما

فی الأمر بالوضوء عقیب بعض ما قال العامه بکونه حدثا (۳)، تعین الثانی، لأن التقیه تتأدی بإراده المجاز و إخفاء القرینه.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی الصفحه ۲۴ عند قوله: إلا أن مقتضی إطلاقات أدله الترخیص ...

(۲) الوسائل ۳: ۴۹، الباب ۱۶ من أبواب أعداد الفرائض، الحدیث ۶.

(۳) راجع الوسائل ۱: ۱۸۹، الباب ۶ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث ۱۲ و ۱۳ و الصفحه ۱۹۸، الباب ۱۲ من أبواب نواقض الوضوء، الأحادیث ۱۲ و ۱۴ و ۱۶ و ۱۷ و غیرها. (*)

******ص ۳۱******

الثانی من مسوغات الکذب - إراده الاصلاح: و قد استفاضت الأخبار بجواز الکذب عند إراده الإصلاح، ففی صحیحه معاویه بن عمار: المصلح لیس بکذاب (۱) و نحوها روایه معاویه بن حکم (۲)، عن أبیه، عن جده، عن أبی عبد الله علیه السلام (۳) و فی روایه عیسی بن حنان (۴)، عن الصادق علیه السلام : کل کذب مسؤول عنه صاحبه یوما، إلا کذبا فی ثلاثه: رجل کاید (۵) فی حربه فهو موضوع عنه و (۶) رجل أصلح بین إثنین، یلقی هذا بغیر ما یلقی (۷) هذا، یرید بذلک الإصلاح و (۸) رجل وعد أهله (۹) و هو لا یرید أن یتم لهم (۱۰) و بمضمون هذه الروایه فی استثناء هذه الثلاثه، روایات (۱۱) و فی مرسله الواسطی، عن أبی عبد الله علیه السلام : قال: الکلام

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۸: ۵۷۸، الباب ۱۴۱ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۳.

(۲) کذا فی النسخ و فی المصادر: معاویه بن حکیم.

(۳) الوسائل ۸: ۵۸۰، الباب ۱۴۱ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۹.

(۴) فی المصادر الحدیثیه: عیسی بن حسان.

(۵) فی الوسائل: کائد.

(۶) و (۸) فی الوسائل و

هامش ص: أو.

(٧) فی الوسائل: یلقی به.

(٩) فی الوسائل و هامش ص زیاده: شیئا.

(١٠) الوسائل ٨: ٥٧٩، الباب ١٤١ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ٥.

(١١) نفس المصدر، الأحادیث ١ و ٢ و ٥. (*)

ثلاثه: صدق و کذب و إصلاح بین الناس (١). قیل له: جعلت فداک و ما (٢) الإصلاح بین الناس؟ قال: تسمع من الرجل کلاما یبلغه فتخبث (٣) نفسه، فتقول: سمعت فلانا قال فیک من الخیر کذا و کذا، خلاف ما سمعته (۴) و عن الصدوق - فی کتاب الإخوان - بسنده عن أبی الحسن الرضا علیه السلام : قال: إن الرجل لیصدق علی أخیه فیصیبه عنت من صدقه فیکون کذابا عند الله و إن الرجل لیکذب علی أخیه یرید به نفعه فیکون عند الله صادقا (۵). ثم إن ظاهر الأخبار المذکوره عدم وجوب التوریه و لم أر من اعتبر العجز عنها فی جواز الکذب فی هذا المقام و تقیید الأخبار المذکوره بصوره العجز عنها فی غایه البعد و إن کان مراعاته مقتضی الاحتیاط. ثم (۶) إنه قد ورد فی أخبار کثیره جواز الوعد الکاذب مع الزوجه، بل مطلق الأهل (٧) و الله العالم.

***** (هامش) ***** *

(١) فی الوسائل و هامش ص زیاده: قال.

(٢) فی الوسائل: ما.

(٣) فی ن، خ، م و ع: فتختبث.

(۴) الوسائل ٨: ٥٧٩، الباب ١٤١ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۶.

(۵) الوسائل ٨: ٥٨٠، الباب ١٤١ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ١٠ مع اختلاف.

(۶) العباره من هنا إلی کلمه الأهل لم ترد فی ف.

(٧) راجع الوسائل ٨: ٥٧٨، الباب ١٤١ من أبواب أحکام العشره، الأحادیث ١ و ٢ و ٥. (*)

المسأله التاسعه عشر

المسأله التاسعه عشر:

الكهانه حرام و هی

(۱) : من کهن یکهن ککتب یکتب کتابه - کما فی الصحاح - إذا تکهن، قال: و یقال کهن - بالضم - ، کهانه - بالفتح - : إذا صار کاهنا (۲) و عن القاموس أیضا: الکهانه - بالکسر (۳) - ، لکن عن المصباح: کهن یکهن - کقتل - کهانه - بالفتح - (۴) و کیف کان، فعن النهایه: أن الکاهن من یتعاطی الخبر عن الکائنات فی مستقبل الزمان و قد کان فی العرب کهنه، فمنهم:

من کان یزعم أن له تابعا من الجن یلقی إلیه الأخبار و منهم:

من کان یزعم أنه یعرف الامور بمقدمات و أسباب یستدل بها علی مواقعها من کلام من سأله، أو فعله،

***** (هامش) ***** *

(۱) عباره حرام و هی من ش.

(۲) الصحاح ۶: ۲۱۹۱، ماده: کهن.

(۳) القاموس ۴: ۲۶۴، ماده: کهن.

(۴) المصباح المنیر: ۵۴۳، ماده: کهن. (*)

أو حاله و هذا یخصونه باسم العراف (۱) و المحکی (۲) عن الأکثر فی تعریف الکاهن ما فی القواعد، من أنه: من کان له رئی من الجن یأتیه الأخبار (۳) و عن التنقیح: أنه المشهور (۴) و نسبه فی التحریر (۵) إلی القیل (۶). ورئی - علی فعیل - من رأی، یقال: فلان رئی القوم، أی صاحب رأیهم، قیل: و قد یکسر راؤه إتباعا (۷) و عن القاموس: و الرئی (۸) کغنی: جنی یری فیحب (۹) و عن النهایه: یقال للتابع من الجن رئی بوزن کمی (۱۰). أقول: روی الطبرسی فی الاحتجاج فی جمله الأسئله التی سأل

***** (هامش) ***** *

(۱) النهایه، لابن الأثیر ۴: ۲۱۴، ماده: کهن.

(۲) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۷۴.

(۳) القواعد ۱: ۱۲۱ و فیه: بالأخبار.

(۴) التنقیح الرائع

۲: ۱۳.

(۵) كذا فى ف و فى غيره: ئر و هو سهو، لأنه لم يتعرض فى السرائر لتعريف الكهانه.

(۶) انظر التحرير ۱: ۱۶۱ و ليس فيه النسبه إلى القيل، نعم حكى السيد العاملى فى مفتاح الكرامه (۴: ۷۴) النسبه إلى القيل عن التحرير.

(۷) قاله ابن الأثير فى النهايه ۲: ۱۷۸، ماده: رأى.

(۸) كذا فى ص و فى سائر النسخ: رأى.

(۹) كذا فى ص و المصدر و فى سائر النسخ: فيخبر. انظر القاموس المحيط ۴: ۳۳۱، ماده: الرؤيه

(۱۰) النهايه، لابن الأثير ۲: ۱۷۸. (*)

الزنديق عنها أبا عبد الله عليه السلام : قال الزنديق: فمن أين أصل الكهانه و من أين يخبر الناس بما يحدث؟ قال عليه السلام : إن الكهانه كانت فى الجاهليه فى كل حين فتره من الرسل، كان الكاهن بمنزله الحاكم يحتكمون إليه فيما يشتبه عليهم من الامور بينهم، فيخبرهم بأشياء (۱) تحدث و ذلك فى (۲) وجوه شتى: فراسه العين و ذكاء القلب و وسوسه النفس و فطنه الروح، مع قذف فى قلبه، لأن ما يحدث فى الأرض من الحوادث الظاهره فذلك يعلم (۳) الشيطان و يؤديه إلى الكاهن و يخبره بما يحدث فى المنازل و الأطراف و أما أخبار السماء، فإن الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاك و هى لا تحجب و لا ترجم بالنجوم و إنما منعت من استراق السمع لئلا يقع فى الأرض سبب يشاكل (۴) الوحى من خبر السماء، فيلبس (۵) على أهل الأرض ما جاءهم عن الله تعالى لإثبات الحجه و نفى الشبهه و كان الشيطان يسترق الكلمه الواحده من خبر

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ف و هامش ن و م:

بأسباب و فى المصدر و

نسخه بدل ش و خ: عن أشياء.

(۲) فی المصدر و نسخه بدل ش: من.

(۳) فی مصححه ن: یعلمه.

(۴) فی ش و المصدر: سبب تشاکل.

(۵) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: و یلبس. (*)

*****ص ۳۶*****

السماء بما یحدث الله (۱) فی خلقه فیختطفها، ثم یهبط بها إلی الأرض، فیقذفها إلی الکاهن، فإذا قد زاد کلمات من عنده، فیخلط الحق بالباطل، فما أصاب الکاهن من خبر مما کان (۲) یخبر به (۳) فهو (۴) ما أداه إلیه شیطانه مما سمعه و ما أخطأ فیه فهو من باطل ما زاد فیه، فمنذ منعت الشیاطین عن استراق السمع انقطعت الکهانه و الیوم إنما تؤدی الشیاطین إلی کهانها أخبارا للناس (۵) مما (۶) یتحدثون به و ما یحدثونه (۷) و الشیاطین تؤدی إلی الشیاطین ما یحدث فی البعد من الحوادث، من سارق سرق و من (۸) قاتل قتل و من (۹) غائب غاب و هم أیضا بمنزله الناس (۱۰) صدوق و کذوب ... الخبر (۱۱) و قوله علیه السلام : مع قذف فی قلبه یمکن أن یکون قیدا للأخیر و هو فطنه الروح، فتکون الکهانه بغیر قذف الشیاطین، کما هو ظاهر

***** (هامش) ***** *

(۱) فی المصدر و هامش ص و خ: من الله.

(۲) عباره: مما کان من ص و المصدر و هامشی م و ش.

(۳) لم ترد به فی ف، ن و م.

(۴) فی ن، م و ش: هو.

(۵) کذا فی ف، ن، خ و ع و المصدر و فی ص: أخبار الناس و فی ش: أخبار للناس.

(۶) فی ش: بما.

(۷) لم ترد و ما یحدثونه فی ن و ص و شطب علیها فی ف.

(۸) و (۹) لم

ترد من فی ف، ن، م و ص.

(۱۰) فی ص و المصدر: و هم بمنزله الناس أیضا.

(۱۱) الاحتجاج ۲: ۸۱. (*)

******ص ۳۷******

ما تقدم عن النهایه (۱) و یحتمل أن یکون قیدا لجمیع الوجوه المذکوره، فیکون المراد ترکب أخبار الکاهن مما یقذفه الشیطان و ما یحدث (۲) فی نفسه، لتلک الوجوه و غیرها، کما یدل علیه قوله علیه السلام بعد ذلک: زاد کلمات من عنده فیخلط الحق بالباطل و کیف کان، ففی قوله: انقطعت الکهانه دلاله علی ما عن المغرب من أن الکهانه فی العرب کانت قبل المبعث (۳)، قبل منع الشیاطین (۴) عن استراق السمع (۵). لکن (۶) قوله علیه السلام : إنما تؤدی الشیاطین إلی کهانها أخبارا للناس (۷) و قوله علیه السلام قبل ذلک: مع قذف فی قلبه ... الخ دلاله علی صدق الکاهن علی من لا یخبر إلا بأخبار الأرض، فیکون المراد من الکهانه المنقطعه: الکهانه الکامله التی یکون الکاهن بها حاکما فی جمیع ما یتحاکمون إلیه من المشتبهات، کما ذکر فی أول الروایه و کیف کان، فلا خلاف فی حرمه الکهانه.

***** (هامش) ***** *

(۱) تقدم فی الصفحه ۳۳ - ۳۴.

(۲) کذا فی ش و فی ف: و مما یحدثه و فی سائر النسخ: و ما یحدثه.

(۳) فی ش: البعث.

(۴) فی ع و ص: الشیطان.

(۵) المغرب ۲: ۲۳۷ و نقله عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۷۴.

(۶) کذا فی النسخ و الظاهر سقوط کلمه فی.

(۷) فی م، ص و ش: أخبار الناس. (*)

******ص ۳۸******

و فی المروی عن الخصال: من تکهن، أو تکهن له فقد برئ من دین محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم (۱) و قد تقدم روایه: أن

الکاهن کالساحر و أن تعلم النجوم یدعو إلی الکهانه (۲) و روی فی مستطرفات السرائر، عن کتاب المشیخه للحسن بن محبوب، عن الهیثم، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام : إن عندنا بالجزیره رجلا ربما أخبر من یأتیه یسأله عن الشیء یسرق، أو شبه ذلک، فنسأله؟ (۳) فقال: قال رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

من مشی إلی ساحر أو کاهن أو کذاب یصدقه فیما یقول (۴)، فقد کفر بما أنزل الله من کتاب، الخبر (۵) (۶) و ظاهر هذه الصحیحه أن الإخبار عن الغائبات علی سبیل الجزم محرم مطلقا، سواء کان بالکهانه أو بغیرها، لأنه علیه السلام جعل المخبر بالشئ الغائب بین الساحر و الکاهن و الکذاب و جعل الکل حراما.

***** (هامش) ***** *

(۱) الخصال: ۱۹، الحدیث ۶۸ و الوسائل ۱۲: ۱۰۸، الباب ۲۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۲) راجع المکاسب ۱: ۲۰۵ - ۲۰۶.

(۳) لم ترد فنسأله فی ف، ن، خ، م و ع و فی المصدر: أفنسأله؟

(۴) فی المصدر: بما یقول.

(۵) کذا فی النسخ و الظاهر زیاده الخبر إذ الحدیث مذکور بتمامه.

(۶) مستطرفات السرائر (السرائر) ۳: ۵۹۳ و الوسائل ۱۲: ۱۰۹، الباب ۲۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳. (*)

و یؤیده النهی فی النبوی المروی فی الفقیه فی حدیث المناهی أنه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم نهی عن إتیان العراف و قال: من أتاه و صدقه فقد برئ مما أنزل الله علی محمد صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم (۱) و قد عرفت من النهایه أن المخبر عن الغائبات فی المستقبل کاهن و یخص باسم العراف (۲) و یؤید ذلک: ما تقدم

فی روایه الاحتجاج من قوله علیه السلام : لئلا یقع فی الأرض سبب یشاکل الوحی ... الخ (۳)، فإن ظاهره کون ذلک مبغوضا للشارع من أی سبب کان، فتبین من ذلک أن الإخبار عن الغائبات بمجرد السؤال عنها من غیر النظر (۴) فی بعض ما صح اعتباره - کبعض الجفر و الرمل - محرم و لعله لذا عد صاحب المفاتیح من المحرمات المنصوصه: الإخبار عن الغائبات علی سبیل الجزم لغیر نبی، أو وصی نبی، سواء کان بالتنجیم، أو الکهانه، أو القیافه، أو غیر ذلک (۵).

***** (هامش) ***** *

(۱) الفقیه ۴: ۶، ضمن حدیث المناهی و الوسائل ۱۲: ۱۰۸، الباب ۲۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۲) راجع الصفحه ۳۳ - ۳۴.

(۳) راجع الصفحه ۳۵.

(۴) کذا فی ف و خ و فی غیرهما: نظر.

(۵) مفاتیح الشرائع ۲: ۲۳. (*)

******ص ۴۱*****

المسأله العشرون

المسأله العشرون:

اللهو حرام، علی ما یظهر من المبسوط (۱) و السرائر (۲) و المعتبر (۳) و القواعد (۴) و الذکری (۵) و الجعفریه (۶) و غیرها، حیث عللوا لزوم الإتمام فی سفر الصید بکونه محرما من حیث اللهو. قال فی المبسوط: السفر علی أربعه أقسام - و ذکر الواجب و الندب و المباح - ، ثم قال: الرابع سفر المعصیه، وعد من أمثلتها من طلب الصید للهو و البطر (۷) و نحوه بعینه عباره السرائر (۸) و قال فی المعتبر: قال علماؤنا: اللاهی بسفره کالمتنزه بصیده بطرا،

***** (هامش) ***** *

(۱) المبسوط ۱: ۱۳۶.

(۲) السرائر ۱: ۳۲۷.

(۳) المعتبر ۲: ۴۷۱.

(۴) القواعد (الطبعه الجدیده) ۱: ۳۲۵.

(۵) الذکری: ۲۵۸.

(۶) الرساله الجعفریه (رسائل المحقق الکرکی) ۱: ۱۲۳.

(۷) و (۸) تقدم التخریج عنهما. (*)

******ص ۴۲*****

لا یترخص، لنا أن اللهو حرام

فالسفر له معصیه (۱)، انتهی و قال فی القواعد:

الخامس من شروط القصر: إباحه السفر، فلا یرخص العاصی بسفره کتابع الجائر و المتصید لهوا (۲)، انتهی و قال فی المختلف فی کتاب المتاجر: حرم الحلبی الرمی عن (۳) قوس الجلاهق (۴)، قال: و هذا الاطلاق لیس بجید، بل ینبغی تقییده باللهو و البطر (۵) و قد صرح الحلی - فی مسأله اللعب بالحمام بغیر رهان - بحرمته و قال: إن اللعب بجمیع الأشیاء قبیح (۶). ورده بعض: بمنع حرمه مطلق اللعب (۷) و انتصر فی الریاض للحلی بأن ما دل علی قبح اللعب و ورد بذمه من الآیات و الروایات، أظهر من أن یخفی، فإذا ثبت القبح (۸) ثبت النهی، ثم قال: و لو لا شذوذه بحیث کاد أن یکون مخالفا للإجماع لکان المصیر إلی قوله لیس بذلک البعید (۹)، انتهی و لا یبعد أن یکون القول بجواز خصوص هذا اللعب و شذوذ

***** (هامش) ***** *

(۱) و (۲) تقدم التخریج عنهما.

(۳) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: من.

(۴) راجع الکافی فی الفقه: ۲۸۲.

(۵) المختلف ۵: ۱۸.

(۶) السرائر ۲: ۱۲۴.

(۷) راجع المسالک (الطبعه الحجریه) ۲: ۳۲۳ و المستند ۲: ۶۳۶.

(۸) فی ش و المصدر: القبح و الذم.

(۹) الریاض ۲: ۴۳۰. (*)

القول بحرمته مع دعوی کثره الروایات، بل الآیات علی حرمه مطلق اللهو، لأجل النص علی الجواز فیه فی قوله علیه السلام : لا بأس بشهاده من یلعب بالحمام (۱) و استدل فی الریاض أیضا - تبعا للمهذب (۲) - علی حرمه المسابقه بغیر المنصوص علی (۳) جوازه بغیر عوض، بما دل علی تحریم اللهو و اللعب، قال: لکونها منه بلا تأمل (۴)، انتهی

و الأخبار الظاهره فی حرمه اللهو کثیره جدا. منها: ما تقدم من قوله (۵) فی روایه تحف العقول: و ما یکون منه و فیه الفساد محضا و لا یکون منه و لا فیه (۶) شیء من وجوه الصلاح، فحرام تعلیمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجره علیه (۷) و منها: ما تقدم من روایه الأعمش، حیث عد فی الکبائر الاشتغال بالملاهی التی تصد عن ذکر الله کالغناء و ضرب الأوتار (۸)،

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۳: ۳۴۹، الباب ۳ من أبواب السبق، الحدیث ۳.

(۲) لم یتعرض القاضی للاستدلال فی المهذب، نعم تعرض له الحلی فی المهذب البارع ۳: ۸۲.

(۳) فی ن بدل علی: و عدم.

(۴) الریاض ۲: ۴۱.

(۵) لم ترد من قوله فی ف.

(۶) کذا فی ش و فی م:

و فی و فی غیرهما: و فیه.

(۷) تحف العقول: ۳۳۵ - ۳۳۶ و راجع المکاسب ۱: ۱۱.

(۸) الوسائل ۱۱: ۲۶۲، الباب ۴۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۳۶ و راجع المکاسب ۱: ۲۹۰. (*)

فإن الملاهی جمع الملهی مصدرا، أو الملهی (۱) وصفا، لا الملهاه آله، لأنه لا یناسب التمثیل بالغناء و نحوها - فی عد الاشتغال بالملاهی من الکبائر - روایه العیون الوارده فی الکبائر (۲) و هی حسنه کالصحیحه بل صحیحه و منها: ما تقدم فی روایات القمار فی قوله علیه السلام : کل ما ألهی عن ذکر الله فهو المیسر (۳) و منها: قوله علیه السلام فی جواب من خرج فی السفر یطلب (۴) الصید بالبزاه و الصقور: إنما خرج فی لهو، لا یقصر (۵) و منها: ما تقدم فی روایه الغناء فی حدیث الرضا علیه السلام فی جواب من سأله

عن السماع، فقال (۶) : إن لأهل الحجاز فيه رأيا و هو فی حیز اللهو (۷).

***** (هامش) ***** *

(۱) فی خ و ع: و الملهی و وردت العباره فی ف هکذا: جمع الملهی مصدرا، أو الملهی و الملهی وصفا.

(۲) عیون أخبار الرضا علیه السلام ۲: ۱۲۷، ذیل الحدیث الأول و الوسائل ۱۱: ۲۶۱، الباب ۴۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۳۳.

(۳) الوسائل ۱۲: ۲۳۵، الباب ۱۰۰ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۵ و راجع المکاسب ۱: ۳۷۳.

(۴) فی ف و ن: لطلب.

(۵) الوسائل ۵: ۵۱۱، الباب ۹ من أبواب صلاه المسافر، الحدیث الأول.

(۶) فی ما عدا ف زیاده: قال.

(۷) الوسائل ۱۲: ۲۲۹، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۹، راجع

و المکاسب ۱: ۲۸۹. (*)

و قوله علیه السلام - فی رد من زعم أن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم رخص فی أن یقال: جئناکم جئناکم (۱) ... الخ - : کذبوا، إن الله یقول: * (لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا ...) * إلی آخر الآیتین (۲) و منها: ما دل علی أن اللهو من الباطل (۳) بضمیمه ما یظهر منه حرمه الباطل، کما تقدم فی روایات الغناء (۴). ففی بعض الروایات: کل لهو المؤمن من الباطل (۵) ما خلا ثلاثه: المسابقه و ملاعبه الرجل أهله ... الخ (۶) و فی روایه علی بن جعفر علیه السلام ، عن أخیه، قال: سألته عن اللعب بالأربعه عشر و شبهه ا، قال: لا نستحب (۷) شیئا من اللعب غیر الرهان و الرمی (۸).

***** (هامش) ***** *

(۱) فی خ، م، ع و ص: حیاکم حیاکم.

(۲) الوسائل ۱۲: ۲۲۸، الباب ۹۹

من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۵ و تقدم فى المكاسب ۱: ۲۸۸ و الآيتان من سوره الأنبياء: ۱۷ - ۱۸.

(۳) كروايه عبد الأعلى و غيرها المؤمى إليها فى أول البحث عن الغناء، راجع المكاسب ۱: ۲۸۸ - ۲۹۰.

(۴) راجع المكاسب ۱: ۲۸۸ - ۲۸۹.

(۵) فى ف و خ و نسخه بدل ع و ش: باطل.

(۶) الوسائل ۱۳: ۳۴۷، الباب الأول من أبواب السبق، الحديث ۵ و فيه: كل لهو المؤمن باطل إلا فى ثلاث: فى تأديبه الفرس و رميه عن قوسه و ملاعبته امرأته.

(۷) فى ف و ص: لا تستحب.

(۸) مسائل على بن جعفر: ۱۶۲، الحديث ۲۵۲ و الوسائل ۱۲: ۲۳۵، الباب ۱۰۰ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۴ و تقدم فى المكاسب ۱: ۳۸۳. (*)

*****ص ۴۶*****

إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع و يؤيده أن حرمه اللعب بآلات اللهو الظاهر أنه من حيث اللهو، لا من حيث خصوص الآله. ففى روايه سماعه: قال أبو عبد الله عليه السلام : لما مات آدم شمت به إبليس و قابيل، فاجتمعا فى الأرض فجعل إبليس و قابيل المعازف الملاهى شماته بآدم على نبينا و آله و عليه السلام ، فكل ما كان فى الأرض من هذا الضرب الذى يتلذذ به الناس فإنما هو من ذلك (۱) (۲) فإن فيه إشاره إلى أن المناط هو مطلق التلهى و التلذذ و يؤيده ما تقدم (۳) من أن المشهور حرمه المسابقه على ما عدا المنصوص بغير عوض، فإن الظاهر أنه لا وجه له عدا كونه لهوا و إن لم يصرحوا بذلك عدا القليل منهم، كما تقدم (۴). نعم، صرح العلامه فى التذكره بحرمه المسابقه على جميع الملاعب كما

تقدم نقل کلامه فی مسأله القمار (۵).

***** (هامش) ***** *

(۱) فی خ، م، ع و ص بدل فإنما هو من ذلک ما یلی: من الزفن و المزمار و الکوبات و الکبرات و فی هامش ن بعد کلمه الکبرات: فإنما هو من ذلک - صح و الظاهر أن ما ورد فی هذه النسخ مأخوذ من روایه اخری وردت ذیل هذا الحدیث فی الوسائل.

(۲) الوسائل ۱۲: ۲۳۳، الباب ۱۰۰ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵.

(۳) راجع المکاسب ۱: ۳۸۰.

(۴) راجع المکاسب ۱: ۳۸۳.

(۵) التذکره ۲: ۳۵۴ و راجع المکاسب ۱: ۳۸۱. (*)

******ص ۴۷*****

هذا و لکن الإشکال فی معنی اللهو، فإنه إن ارید به مطلق اللعب کما یظهر من الصحاح (۱) و القاموس (۲)، فالظاهر أن القول بحرمته شاذ مخالف للمشهور و السیره، فإن اللعب هی (۳) الحرکه لا لغرض عقلائی (۴) و (۵) لا خلاف ظاهرا فی عدم حرمته علی الاطلاق. نعم، لو خص اللهو بما یکون عن (۶) بطر - و فسر بشده الفرح - کان الأقوی تحریمه و یدخل فی ذلک الرقص و التصفیق و الضرب بالطشت بدل الدف و کل ما یفید فائده آلات اللهو و لو جعل مطلق الحرکات التی لا یتعلق بها غرض عقلائی (۷) مع انبعاثها عن القوی الشهویه، ففی حرمته تردد و اعلم أن هنا عنوانین آخرین: اللعب و اللغو. أما اللعب، فقد عرفت أن ظاهر بعض ترادفهما (۸) و لکن مقتضی (۹)

***** (هامش) ***** *

(۱) صحاح اللغه ۶: ۲۴۸۷، ماده: لها.

(۲) القاموس المحیط ۴: ۳۸۸، ماده: لها.

(۳) فی غیر ش: و هی.

(۴) فی خ، م، ع و ص: عقلانی و فی ف، ن، خ، م و ع زیاده:

لعب.

(۵) الواو مشطوب عليها فى ص.

(۶) فى غير ف: من.

(۷) فى خ، م، ع و ص: عقلانى.

(۸) كما تقدم عن الصحاح و القاموس.

(۹) فى خ: يقتضى و فى ن، م، ع و ص: يقضى. (*)

تعاطفهما فى غير موضع من الكتاب العزيز (۱) تغايرهما و لعلهما من قبيل الفقير و المسكين (۲) إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا و لعل اللعب يشمل مثل حركات الأطفال الغير المنبعثه عن القوى الشهويه و اللهو ما تلتذ به النفس و ينبعث عن القوى الشهويه و قد ذكر غير واحد أن قوله تعالى: * (إنما الحياه الدنيا لعب و لهو و زينه) * (۳) الآيه، بيان ملاذ الدنيا على ترتيب تدرجه فى العمر و قد جعلوا لكل واحد منها ثمان سنين (۴) و كيف كان، فلم أجد من أفتى بحرمه اللعب عدا الحلى على ما عرفت من كلامه (۵) و لعله يريد اللهو و إلا فالأقوى الكراهه و أما اللغو، فإن جعل مرادف اللهو - كما يظهر من بعض الأخبار - كان فى حكمه. ففى روايه محمد بن أبى عباد المتقدمه (۶) عن أبى الحسن الرضا عليه السلام : أن السماع فى حيز اللهو و الباطل، أما سمعت قول الله

***** (هامش) ***** *

(۱) كما فى سوره الأنعام:

۳۲ و العنكبوت: ۶۴ و محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

۳۶ و الحديد:

۲۰ و غيرها.

(۲) من هنا إلى أول بحث النميمه ساقط من ف.

(۳) الحديد:

.۲۰

(۴) لم نعثر علیه بعینه، انظر تفسیر الصافی ۵: ۱۳۷ و التفسیر الکبیر ۳۰: ۲۳۳، ذیل الآیه المذکوره.

(۵) فی الصفحه ۴۲.

(۶) تقدمت فی المکاسب ۱: ۲۸۹. (*)

تعالی: * (و إذا مروا باللغو مروا کراما) *

(۱) (۲) و نحوها روایه أبی أیوب (۳)، حیث أراد باللغو الغناء مستشهدا بالآیه و إن ارید به مطلق الحرکات اللاغیه، فالأقوی فیها الکراهه و فی روایه أبی خالد الکابلی، عن سید الساجدین، تفسیر الذنوب التی تهتک العصم ب: شرب الخمر و اللعب بالقمار و تعاطی ما یضحک الناس من اللغو و المزاح و ذکر عیوب الناس (۴) و فی وصیه النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم لأبی ذر رضی الله عنه: إن الرجل لیتکلم بالکلمه فیضحک الناس فیهوی ما بین السماء و الأرض (۵).

***** (هامش) ***** *

(۱) الفرقان: ۷۲.

(۲) الوسائل ۱۲: ۲۲۹، الباب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۹.

(۳) الوسائل ۱۲: ۲۳۶، الباب ۱۰۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۴) الوسائل ۱۱: ۵۲۰، الباب ۴۱ من أبواب الأمر و النهی، الحدیث ۸.

(۵) الوسائل ۸: ۵۷۷، الباب ۱۴۰ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۴ و فیه: إن الرجل لیتکلم بالکلمه فی المجلس لیضحکهم بها فیهوی فی جهنم ما بین السماء و الأرض. (*)

المسأله الحادیه و العشرون

المسأله الحادیه و العشرون:

مدح من لا یستحق المدح، أو یستحق الذم. ذکره العلامه فی المکاسب المحرمه (۱) و الوجه فیه واضح من جهه قبحه عقلا و یدل علیه من الشرع قوله تعالی: * (ولا ترکنوا إلی الذین ظلموا فتمسکم النار) * (۲) و عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم - فیما رواه الصدوق - : من عظم صاحب دنیا (۳) و أحبه طمعا فی دنیاه، سخط الله علیه و کان فی درجته مع قارون فی التابوت الأسفل من النار (۴) و فی النبوی الآخر الوارد فی حدیث المناهی: من مدح سلطان

***** (هامش) *****

*

(۱) التذکره ۱: ۵۸۲ و القواعد ۱: ۱۲۱ و التحریر ۱: ۱۶۱.

(۲) هود:

۱۱۳.

(۳) فی ش: الدنیا.

(۴) عقاب الأعمال: ۳۳۱ و الوسائل ۱۲: ۱۳۱، الباب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۴ مع اختلاف. (*)

******ص ۵۲*****

جائرا، أو تخفف و (۱) تضعضع له طمعا فیه، کان قرینه فی النار (۲) و مقتضی هذه الأدله حرمه المدح طمعا فی الممدوح و أما لدفع شره فهو واجب و قد ورد فی عده أخبار: أن شرار الناس الذین یکرمون اتقاء شرهم (۳).

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ن و المصدر و فی سائر النسخ: أو.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۳۳، الباب ۴۳ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول و انظر الفقیه ۴: ۱۱ حدیث المناهی.

(۳) راجع الوسائل ۱۱: ۳۲۶، الباب ۷۰ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۷ و ۸ و الخصال ۱: ۱۴، الحدیث ۴۹ و المستدرک ۱۲: ۷۷، الباب ۷۰ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۱، ۲، ۴ و ۶. (*)

******ص ۵۳*****

المسأله الثانیه و العشرون

المسأله الثانیه و العشرون:

معونه الظالمین فی ظلمهم حرام بالأدله الأربعه و هو (۱) من الکبائر، فعن کتاب الشیخ ورام بن أبی فراس، قال: قال علیه السلام : من مشی إلی ظالم لیعینه و هو یعلم أنه ظالم فقد خرج عن الإسلام. قال: و قال علیه السلام : إذا کان یوم القیامه ینادی مناد:

أین الظلمه، أین أعوان الظلمه، أین أشباه الظلمه حتی من بری لهم قلما أو لاق لهم دواه، فیجتمعون فی تابوت من حدید، ثم یرمی بهم فی جهنم (۲) و فی النبوی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

من علق سوطا بین یدی سلطان جائر جعلها (۳) الله حیه طولها سبعون (۴) ألف ذراع، فیسلطها (۵)

الله علیه

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ن: و هی.

(۲) تنبیه الخواطر (مجموعه ورام) ۱: ۶۲ و الوسائل ۱۲: ۱۳۱، الباب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۵ و ۱۶.

(۳) فی عقاب الأعمال: جعله الله.

(۴) فی عقاب الأعمال: ستون.

(۵) فی ن، خ، م، ع و ص: فیسلط و فی الوسائل و نسخه بدل ش: فیسلطه. (*)

فی نار جهنم خالدا فیها مخلدا (۱) و أما معونتهم فی غیر المحرمات، فظاهر کثیر من الأخبار حرمتها أیضا کبعض ما تقدم و قول الصادق علیه السلام - فی روایه یونس بن یعقوب - : لا تعنهم علی بناء مسجد (۲) و قوله علیه السلام : ما احب أنی عقدت لهم عقده، أو وکیت لهم وکاء و أن لی ما بین لابتیها، لا (۳) و لا مده بقلم، إن أعوان الظلمه یوم القیامه فی سرادق من نار حتی یفرغ الله من الحساب (۴) (۵). لکن المشهور عدم الحرمه، حیث قیدوا المعونه المحرمه بکونها فی الظلم و الأقوی التحریم مع عد الشخص من الأعوان، فإن مجرد إعانتهم علی بناء المسجد لیست محرمه، إلا أنه إذا عد الشخص معمارا للظالم أو بناء له و لو فی خصوص المساجد - بحیث صار هذا العمل منصبا له فی باب السلطان - کان محرما و یدل علی ذلک: جمیع ما ورد فی ذم أعوان الظلمه (۶) و قول

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۲: ۱۳۱، الباب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۴ و راجع عقاب الأعمال: ۲۸۴.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۲۹، الباب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۸.

(۳) لم ترد لا فی ن، خ و ع.

(۴) فی المصدر و نسخه بدل ش:

حتى يحكم الله بين العباد.

(۵) الوسائل ۱۲: ۱۲۹، الباب ۴۲ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۶.

(۶) راجع الوسائل ۱۲: ۱۲۷، الباب ۴۲ من أبواب ما يكتسب به. (*)

أبی عبد الله علیه السلام - فی روایه الکاهلی - : من سود اسمه فی دیوان ولد سابع (۱) حشره الله یوم القیامه خنزیرا (۲) و قوله علیه السلام : ما اقترب عبد من سلطان جائر (۳) إلا تباعد من الله (۴) و عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

إیاکم و أبواب السلطان و حواشیها فإن أقربکم من أبواب السلطان و حواشیها أبعدکم عن الله تعالی (۵) و أما العمل له فی المباحات لاجره أو تبرعا، من غیر أن یعد معینا له فی ذلک، فضلا من أن یعد من أعوانه، فالأولی عدم الحرمه، للأصل و عدم الدلیل عدا ظاهر بعض الأخبار، مثل روایه ابن أبی یعفور، قال: کنت عند أبی عبد الله علیه السلام إذ دخل علیه رجل من أصحابنا (۶) فقال له: جعلت فداک (۷)، ربما أصاب الرجل منا الضیق و الشده فیدعی إلی البناء یبنیه، أو النهر یکریه، أو المسناه یصلحها، فما تقول فی ذلک؟ فقال أبو عبد الله علیه السلام : ما احب أنی عقدت

***** (هامش) ***** *

(۱) مقلوب عباس.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۳۰، الباب ۴۲ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۹.

(۳) لم ترد جائر فی ن، خ، م و ع و وردت فی ص فی الهامش.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۳۰، الباب ۴۲ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۲.

(۵) الوسائل ۱۲: ۱۳۰، الباب ۴۲ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۳.

(۶) لم ترد من أصحابنا فی خ، م، ن، ع و

ص.

(۷) لم ترد جعلت فداک فی خ، م، ن، ع و ص. (*)

*****ص ۵۶*****

لهم عقده أو وکیت لهم وکاء و أن لی ما بین لابتیها ... إلی آخر ما تقدم (۱) و روایه محمد بن عذافر عن أبیه، قال: قال لی أبو عبد الله علیه السلام : یا عذافر بلغنی أنک تعامل أبا أیوب و أبا الربیع، فما حالک إذا نودی بک فی أعوان الظلمه؟ قال: فوجم (۲) أبی، فقال له (۳) أبو عبد الله علیه السلام - لما رأی ما أصابه - : أی عذافر إنما خوفتک بما خوفنی الله عز و جل به. قال محمد:

فقدم أبی فما زال مغموما مکروبا حتی مات (۴) و روایه صفوان بن مهران الجمال، قال: دخلت علی أبی الحسن الأول (۵) علیه السلام ، فقال لی: یا صفوان کل شیء منک حسن جمیل ما خلا شیئا واحدا، فقلت: جعلت فداک، أی شیء؟ قال علیه السلام : إکراؤک جمالک من هذا الرجل - یعنی هارون (۶) - ، قلت: و الله ما أکریته أشرا و لا بطرا و لا لصید (۷) و لا للهو (۸) و لکن أکریته لهذا الطریق - یعنی طریق مکه - و لا أتولاه بنفسی و لکن أبعث معه غلمانی.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی الصفحه ۵۴.

(۲) فی خ، م، ع و ص: ففزع.

(۳) لم ترد له فی ن، خ، م و ع.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۲۸، الباب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳.

(۵) لم ترد الأول فی خ، م و ع.

(۶) فی ش زیاده: الرشید.

(۷) فی الوسائل: للصید.

(۸) فی ع و ص: و لا لهو. (*)

*****ص ۵۷*****

فقال لی: یا صفوان، أیقع کراؤک علیهم؟ قلت:

نعم، جعلت فداک. قال: أتحب بقاءهم حتی یخرج کراؤک؟ قلت: نعم. قال: من (۱) أحب بقاءهم فهو منهم و من کان منهم کان وروده إلی النار. قال صفوان: فذهبت و بعت (۲) جمالی عن آخرها، فبلغ ذلک إلی (۳) هارون، فدعانی فقال لی: یا صفوان، بلغنی أنک بعت جمالک؟ قلت: نعم. قال: و لم؟ قلت: أنا شیخ کبیر و أن الغلمان لا یقومون (۴) بالأعمال. فقال: هیهات هیهات، إنی لأعلم من أشار علیک بهذا (۵)، إنما أشار علیک (۶) بهذا موسی بن جعفر. قلت: ما لی (۷) و لموسی بن جعفر. قال: دع هذا عنک و الله لولا (۸) حسن صحبتک لقتلتک (۹) و ما ورد فی تفسیر الرکون إلی الظالم:

من أن الرجل یأتی السلطان فیحب بقاءه إلی أن یدخل یده فی کیسه فیعطیه (۱۰) و غیر ذلک مما ظاهره وجوب التجنب عنهم.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ص: فمن.

(۲) فی ش و الوسائل: فبعت.

(۳) لم ترد إلی فی ن، خ، م و ع.

(۴) فی الوسائل و نسخه بدل ص و ش: لا یفون.

(۵) عباره: إنی لأعلم من أشار إلیک بهذا من ش و المصدر.

(۶) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: إلیک.

(۷) فی خ: فمالی.

(۸) فی ص و الوسائل: فوالله لولا و فی خ، ن، م و ع: فلولا.

(۹) الوسائل ۱۲: ۱۳۱، الباب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۷.

(۱۰) راجع الوسائل ۱۲: ۱۳۳، الباب ۴۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (*)

و من هنا لما قیل لبعض: إنی رجل أخیط للسلطان ثیابه، فهل ترانی بذلک داخلا فی أعوان الظلمه؟ قال له: المعین من یبیعک الإبر و الخیوط و أما

أنت فمن (۱) الظلمه أنفسهم (۲) و فی روایه سلیمان الجعفری - المرویه عن تفسیر العیاشی - : أن الدخول فی أعمالهم و العون لهم و السعی فی حوائجهم عدیل الکفر و النظر إلیهم علی العمد من الکبائر التی یستحق (۳) بها النار (۴). لکن الإنصاف: أن شیئا مما ذکر لا ـ ینهض دلیلا ـ لتحریم العمل لهم علی غیر جهه المعونه. أما الروایه الاولی (۵)، فلأن التعبیر فیها - فی الجواب بقوله: ما احب - ظاهر فی الکراهه و أما قوله علیه السلام : إن أعوان الظلمه ... الخ، فهو من باب التنبیه علی أن القرب إلی الظلمه و المخالطه معهم مرجوح و إلا فلیس من یعمل لهم الأعمال المذکوره فی السؤال - خصوصا مره أو مرتین، خصوصا مع الاضطرار - معدودا من أعوانهم.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ن، خ، م و ع: من.

(۲) حکاه الشیخ البهائی فی الأربعین حدیثا: ۲۳۹.

(۳) کذا فی ن و الوسائل و فی سائر النسخ: تستحق.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۳۸، الباب ۴۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۲ و انظر تفسیر العیاشی ۱: ۲۳۸، الحدیث ۱۱۰.

(۵) لم ترد الاولی فی خ، م، ع و ص و وردت فی ن تصحیحا. (*)

و کذلک یقال فی روایه عذافر، مع احتمال أن تکون (۱) معامله عذافر مع أبی أیوب و أبی الربیع علی وجه یکون معدودا من أعوانهم و عمالهم و أما روایه صفوان، فالظاهر منها أن نفس المعامله معهم لیست محرمه، بل من حیث محبه بقائهم و إن لم تکن معهم معامله و لا یخفی علی الفطن العارف بأسالیب الکلام أن قوله علیه السلام : و من أحب بقاءهم کان منهم لا

يراد به من أحبهم مثل محبه صفوان بقاءهم حتى يخرج كراؤه، بل هذا من باب المبالغه فى الاجتناب عن مخالطتهم حتى لا يفضى ذلك إلى صيرورتهم من أعوانهم و أن يشرب القلب حبهم، لأن القلوب مجبوله على حب من أحسن إليها و قد تبين مما ذكرنا: أن المحرم من العمل للظلمه قسمان: أحدهما - الإعانه لهم على الظلم و الثانى - ما يعد معه (٢) من أعوانهم و المنسوبين إليهم، بأن يقال: هذا خياط السلطان و هذا معماره و أما ما عدا ذلك فلا دليل معتبر على تحريمه.

***** (هامش) ***** *

(١) كذا فى ص و فى سائر النسخ: يكون.

(٢) فى ش: معهم. (*)

المسأله الثالثه و العشرون

المسأله الثالثه و العشرون:

النجش - بالنون المفتوحه و الجيم الساكنه، أو المفتوحه - حرام، لما فى النبوى (١) - المنجبر بالاجماع المنقول عن جامع المقاصد (٢) و المنتهى (٣) - من لعن الناجش و المنجوش له (۴) و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

و لا تناجشوا (۵) و يدل على قبحه: العقل، لأنه غش و تلبيس و إضرار و هو كما عن جماعه (۶) : أن يزيد الرجل فى ثمن السلعه و هو لا يريد شراءها، ليسمعه غيره فيزيد لزيادته، بشرط المواطاه مع

***** (هامش) ***** *

(١) الوسائل ١٢: ٣٣٧، الباب ۴٩ من أبواب آداب التجاره، الحديث ٢.

(٢) جامع المقاصد ۴: ٣٩.

(٣) منتهى المطلب ٢: ١٠٠۴.

(۴) لم ترد له فى خ، م، ع و ص.

(۵) الوسائل ١٢: ٣٣٨، الباب ۴٩ من أبواب آداب التجاره، الحديث ۴.

(۶) انظر: جامع المقاصد ۴: ٣٩ و مجمع الفائده ٨: ١٣۶ و الجواهر ٢٢: ۴٧۶. (*)

البائع، أو لا بشرطها، كما حكى عن بعض (١)

و حکی (۲) تفسیره - أیضا - بأن یمدح السلعه فی البیع لینفقها و یروجها، لمواطاه بینه و بین البائع، أو لا معها و حرمته بالتفسیر الثانی - خصوصا لا مع المواطاه - یحتاج إلی دلیل و حکی الکراهه عن بعض (۳).

***** (هامش) ***** *

(۱) جامع المقاصد ۴: ۳۹.

(۲) حکاه کاشف الغطاء فی شرح القواعد (مخطوط) : الورقه ۳۱ و فیه: و فسر أیضا بأن یمدح السلعه فی البیع ...

(۳) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامه

(۴: ۱۰۶) عن المحقق و العلامه و غیرهما، انظر الشرائع ۲: ۲۱ و المختصر النافع ۱: ۱۲۰ و الإرشاد ۱: ۳۵۹ و التنقیح ۲: ۴۰ - ۴۱. (*)

المسأله الرابعه و العشرون

المسأله الرابعه و العشرون:

النمیمه محرمه بالأدله الأربعه و هی نقل قول الغیر إلی المقول فیه، کأن یقول: تکلم فلان فیک بکذا و کذا. قیل: هی من نم الحدیث، من باب قتل و ضرب، أی سعی به لإیقاع فتنه أو وحشه (۱) و هی من الکبائر، قال الله تعالی: * (ویقطعون ما أمر الله به أن یوصل و یفسدون فی الأرض اولئک لهم اللعنه و لهم سوء الدار) * (۲) و النمام قاطع لما أمر الله بصلته و مفسد. قیل (۳) : و هی المراده (۴) بقوله تعالی: * (والفتنه أکبر من القتل) * (۵).

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع المصباح المنیر ۲: ۶۲۶، ماده: نم و مجمع البحرین ۶: ۱۸۰، ماده: نمم.

(۲) الرعد:

.۲۵

(۳) قاله کاشف الغطاء فی شرح القواعد (مخطوط) : الورقه ۲۰ و فیه: و هی المعنیه بقوله تعالی: * (والفتنه أکبر من القتل) * و انظر الجواهر ۲۲: ۷۳.

(۴) کذا فی ف و فی سائر النسخ: المراد.

(٥) البقره: ٢١٧. (*)

*****ص

و قد تقدم فی باب السحر (۱) قوله علیه السلام - فی ما رواه فی الاحتجاج فی وجوه السحر - : و إن من أکبر السحر النمیمه، یفرق بها بین المتحابین (۲) و عن عقاب الأعمال، عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

من مشی فی نمیمه بین اثنین (۳) سلط الله علیه فی قبره نارا تحرقه و إذا خرج من قبره سلط الله علیه تنینا أسود ینهش لحمه حتی یدخل النار (۴) و قد استفاضت الأخبار بعدم دخول النمام الجنه (۵) و یدل علی حرمتها - مع کراهه المقول عنه لإظهار القول عند المقول فیه - جمیع ما دل علی حرمه الغیبه و یتفاوت عقوبته بتفاوت ما یترتب علیها من المفاسد و قیل: إن حد النمیمه بالمعنی الأعم کشف ما یکره کشفه، سواء کرهه المنقول عنه أم المنقول إلیه، أم کرهه ثالث و سواء کان الکشف بالقول أم بغیره من الکتابه و الرمز و الإیماء و سواء کان المنقول من الأعمال أم من الأقوال و سواء کان ذلک عیبا و نقصانا علی المنقول عنه

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع المکاسب ۱: ۲۶۵.

(۲) الاحتجاج ۲: ۸۲.

(۳) فی ش: الاثنین.

(۴) عقاب الأعمال: ۳۳۵، (باب مجمع عقوبات الأعمال) و الوسائل ۸: ۶۱۸، الباب ۱۶۴ من أبواب أحکام العشره، الحدیث ۶.

(۵) الوسائل ۸: ۶۱۶، الباب ۱۶۴ من أبواب أحکام العشره و المستدرک ۹: ۱۴۹ الباب ۴۴ من أبواب أحکام العشره. (*)

أم لا- بل حقیقه النمیمه إفشاء السر و هتک الستر عما یکره کشفه (۱)، انتهی موضع الحاجه. ثم إنه قد یباح ذلک (۲) لبعض المصالح التی هی آکد من مفسده إفشاء السر، کما تقدم فی الغیبه (۳)،

بل قيل: إنها قد تجب لإيقاع الفتنه بين المشركين (۴)، لكن الكلام فی النميمه على المؤمنين.

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع المحجه البيضاء ۵: ۲۷۷.

(۲) فی ف: بعض ذلک.

(۳) راجع المكاسب ۱: ۳۵۱ (الصور التی رخص فيها الغيبه لمصلحه أقوى).

(۴) قاله صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۷۳ و السيد العاملی فی مفتاح الكرامه ۴: ۶۸. (*)

******ص ۶۷******

المسأله الخامسه و العشرون

المسأله الخامسه و العشرون:

النوح بالباطل، ذكره فی المكاسب المحرمه الشيخان (۱) و سلار (۲) و الحلی (۳) و المحقق (۴) و من تأخر عنه (۵) و الظاهر حرمته من حيث الباطل، يعنی الكذب و إلا فهو فی نفسه ليس بمحرم و على هذا التفصيل دل غير واحد من الأخبار (۶).

***** (هامش) ***** *

(۱) المقنعه: ۵۸۸ و النهايه: ۳۶۵.

(۲) المراسم:

۱۷۰.

(۳) السرائر ۲: ۲۲۲.

(۴) الشرائع ۲: ۱۰.

(۵) كالعلامه فی الإرشاد ۱: ۳۵۷ و القواعد:

۱۲۱ و غيرهما و الشهيد فی الدروس ۳: ۱۶۲ – ۱۶۳.

(۶) راجع الوسائل ۱۲: ۹۰، الباب ۱۷ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۶ و ۹ و المستدرک ۱۳: ۹۳، الباب ۱۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول. (*)

******ص ۶۸*****

و ظاهر المبسوط (۱) و ابن حمزه (۲) التحریم مطلقا کبعض الأخبار (۳) و کلاهما محمولان علی المقید، جمعا.

***** (هامش) ***** *

(۱) المبسوط ۱: ۱۸۹.

(۲) الوسیله: ۶۹.

(۳) راجع الوسائل ۱۲: ۹۱، الباب ۱۷ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۲. (*)

******ص ۶۹*****

المسأله السادسه و العشرون

المسأله السادسه و العشرون:

الولایه من قبل الجائر -و هی صیرورته و الیا علی قوم منصوبا من قبله - محرمه، لأن الوالی من أعظم الأعوان و لما تقدم (۱) فی روایه تحف العقول، من قوله: و أما وجه الحرام من الولایه: فولایه الوالی الجائر و ولایه ولاته، فالعمل (۲) لهم و الکسب لهم بجهه الولایه معهم حرام محرم، معذب فاعل ذلک علی قلیل من فعله أو کثیر، لأن کل شیء من جهه المعونه له (۳) معصیه کبیره من الکبائر و ذلک أن فی ولایه الوالی الجائر دروس الحق کله، وإحیاء الباطل کله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الکتب

و قتل الأنبياء و هدم المساجد و تبديل سنه الله و شرائعه، فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم إلا بجهه الضروره، نظير الضروره إلى الدم

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع المكاسب ۱: ۶ و ۷.

(۲) كذا فی ش و مصححه ن و فی غيرهما: و العمل.

(۳) فی هامش م:

لهم. (*)

******ص ۷۰*****

و الميته ... الخبر (۱) و فی روايه زياد بن أبی سلمه: أهون ما يصنع الله عز و جل بمن تولى لهم عملاً أن يضرب عليه (۲) سرادق (۳) من نار إلى أن يفرغ الله من حساب الخلائق (۴) (۵). ثم إن ظاهر الروايات كون الولايه محرمه بنفسها مع قطع النظر عن ترتب معصيه عليها (۶) من ظلم الغير، مع أن الولايه عن الجائر لا تنفك عن المعصيه و ربما كان فی بعض الأخبار إشاره إلى كونه من جهه الحرام الخارجی، ففی صحيحه داود بن زربی، قال: أخبرنی (۷) مولى لعلی ابن الحسين عليه السلام ، قال: كنت بالكوفه فقدم أبو عبد الله عليه السلام الحيره، فأتيته، فقلت له: جعلت فداك لو كلمت داود بن علی أو بعض هؤلاء، فأدخل (۸) فی بعض هذه الولايات، فقال: ما كنت لأفعل، فانصرفت إلى منزلی فتفكرت (۹) : ما أحسبه أنه منعنی إلا مخافه أن

***** (هامش) ***** *

(۱) تحف العقول: ۳۳۱ و الوسائل ۱۲: ۵۵ الباب ۲ من أبواب ما يكتسب به.

(۲) فی غير ش: أن يضرب الله عليه.

(۳) ما أثبتناه من المصادر الحديثيه و فی النسخ: سرادقا.

(۴) فی نسخه بدل ش: الخلق.

(۵) الوسائل ۱۲: ۱۴۰، الباب ۴۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۹.

(۶) فی النسخ: عليه.

(۷) فی ف: خبرنی.

(٨) فى غير ن و ش:

فادخلت.

(۹) فی ص و المصدر زیاده: فقلت. (*)

******ص ۷۱*****

أظلم أو أجور و الله لآتینه و أعطینه (۱) الطلاق و العتاق و الأیمان المغلظه (۲) أن لا أجورن علی أحد و لا أظلمن و لأعدلن. قال: فأتیته، فقلت: جعلت فداک إنی فکرت فی إبائک علی و ظننت أنک إنما منعتنی (۳) مخافه أن أظلم أو أجور و إن کل امرأه لی طالق و کل مملوک لی حر (۴) إن ظلمت أحدا، أو جرت علی أحد (۵) و إن (۶) لم أعدل. قال: فکیف (۷) قلت؟ فأعدت علیه الأیمان، فنظر (۸) إلی السماء و قال: تنال هذه (۹) السماء أیسر علیک من ذلک (۱۰) (۱۱)، بناء علی أن المشار إلیه هو العدل و ترک الظلم و یحتمل أن یکون هو الترخص فی الدخول.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ص و المصدر: و لاعطینه.

(۲) فی ف: الغلیظه.

(۳) فی هامش ص و المصدر زیاده: و کرهت ذلک.

(۴) فی ش زیاده: و علی و فی الوسائل: و علی و علی و فی الکافی: علی و علی.

(۵) فی المصدر و نسخه بدل ش: علیه.

(۶) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: بل إن.

(۷) فی المصدر: کیف.

(۸) فی المصدر و نسخه بدل ش: فرفع رأسه.

(۹) فی المصدر و نسخه بدل ش: تناول و لم ترد هذه فی المصدر.

(۱۰) فی غیر ش زیاده: الخبر.

(۱۱) الکافی ۵: ۱۰۷، الحدیث ۹ و عنه الوسائل ۱۲: ۱۳۶، الباب ۴۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴، مع حذف بعض فقراته. (*)

******ص ۷۲*****

ثم إنه يسوغ الولايه المـذكوره أمران: أحدهما - القيام بمصالح العباد، بلا خلاف، على الظاهر المصـرح به فى المحكى (١) عن بعض، حيث قال:

إن تقلد الأمر من قبل الجائر جائز إذا تمكن معه من إيصال الحق لمستحقه، بالاجماع و السنه الصحيحه و قوله تعالى: * (اجعلنى على خزائن الأرض) * (۲) و يدل عليه -قبل الاجماع - : أن الولايه إن كانت محرمه لذاتها، كان (۳) ارتكابها لأجل المصالح و دفع المفاسد التى هى أهم من مفسده انسلاک الشخص فى أعوان الظلمه بحسب الظاهر و إن كانت لاستلزامها الظلم على الغير، فالمفروض عدم تحققه هنا و يدل عليه: النبوى الذى رواه الصدوق فى حديث المناهى، قال: من تولى عرافه قوم اتى به يوم القيامه و يداه مغلولتان إلى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله تعالى أطلقه الله و إن كان ظالما يهوى به فى نار جهنم و بئس المصير (۴) و عن عقاب الأعمال: و من تولى عرافه قوم و لم يحسن فيهم

***** (هامش) ***** *

(۱) فى م:

و المحكى.

(۲) فقه القرآن، للراوندى ۲: ۲۴، (باب المكاسب المحظوره و المكروهه) و الآيه من سوره يوسف: ۵۵.

(۳) كذا فى النسخ و فى هامش ش: جاز - ظ.

(۴) الفقيه ۴: ۱۸، ذيل الحديث ۴۹۶۸ و الوسائل ۱۲: ۱۳۶ الباب ۴۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۶ و فيهما: هوى به. (*)

حبس على شفير جهنم بكل (۱) يوم ألف سنه و حشر و يداه مغلولتان (۲) إلى عنقه، فإن كان (۳) قام فيهم بأمر الله أطلقه الله و إن كان ظالما هوى به فى نار جهنم سبعين خريفا (۴) و لا يخفى أن العريف - سيما فى ذلک الزمان - لا يكون إلا من قبل الجائر و صحيحه زيد الشحام، المحكيه عن الأمالى، عن أبى عبد الله عليه السلام

: من تولى أمرا من امور النـاس فعـدل فيهم و فتـح بـابه و رفع ستره و نظر فى امور النـاس، كان حقا على الله أن يؤمن روعته يوم القيامه و يـدخله الجنه (۵) و روايه زيـاد بن أبى سـلمه عن موسـى بن جعفر (۶) عليه السـلام : يـا زياد لئن اسـقط من شاهق (۷) فأتقطع (۸) قطعه قطعه أحب إلى من

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: لكل.

(۲) كذا فى النسخ و فى المصدر: و يده مغلوله.

(۳) لم ترد كان فى م و ش.

(۴) عقاب الأعمال: ۲۸۸ (باب مجمع عقوبات الأعمال) و الوسائل ۱۲: ۱۳۷، الباب ۴۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۷.

(۵) أمالى الصدوق: ۲۰۳، المجلس ۴۳ و عنه الوسائل ۱۲: ۱۴۰، الباب ۴۶ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۷.

(۶) كذا فى ش و فى غيره: عن الصادق.

(۷) كذا فى النسخ و فى الوسائل و نسخه بدل ش: حالق و فى الكافى: جالق.

(۸) كذا فى ن، ش و المصدر و فى سائر النسخ: فانقطع. (*)

أن أتولى لأحد منهم (۱) عملا أو أطأ بساط رجل منهم، إلا لماذا؟ قلت: لا أدرى، جعلت فداك. قال: إلا لتفريج كربه عن مؤمن (۲)، أو فك أسـره، أو قضاء دينه (۳) و روايه على بن يقطين: إن لله تبارك و تعالى مع السـلطان أولياء يدفع (۴) بهم عن أوليائه (۵). قال الصـدوق (۶) : و فى خبر آخر: اولئـك عتقـاء الله من النـار (۷). قال: و قال الصادق عليه السـلام : كفاره عمل السـلطان قضاء حوائج الإخوان (۸) و عن المقنع (۹) : سئل أبو عبد الله عليه السلام عن

رجل یحب آل محمد و هو فی دیوان هؤلاء، فیقتل (۱۰) تحت رایتهم، قال: یحشره الله علی

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف و المصدر و نسخه بدل ص و فی سائر النسخ: أتولی لهم.

(۲) کذا فی مصححه ص و المصدر و فی سائر النسخ: کربه مؤمن.

(۳) الوسائل ۱۲: ۱۴۰، الباب ۴۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۹.

(۴) کذا فی ف و نسخه بدل م و المصدر و فی سائر النسخ: من یدفع.

(۵) الوسائل ۱۲: ۱۳۹، الباب ۴۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول و انظر الفقیه ۳: ۱۷۶، الحدیث ۳۶۶۴.

(۶) لم ترد الصدوق فی غیر ن و ش.

(۷) الفقیه ۳: ۱۷۶، الحدیث ۳۶۶۵ و الوسائل ۱۲: ۱۳۹، الباب ۴۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۸) المصدران السابقان، الفقیه: الحدیث ۳۶۶۶ و الوسائل: الحدیث ۳.

(۹) فی ف زیاده: قال.

(۱۰) کذا فی ن و المصدر و فی سائر النسخ: یقتل. (*)

نیته (۱) ... إلی غیر ذلک و ظاهرها إباحه الولایه من حیث هی مع المواساه و الإحسان بالإخوان، فیکون نظیر الکذب فی الإصلاح و ربما یظهر من بعضها (۲) الاستحباب و ربما یظهر من بعضها أن الدخول أولا غیر جائز إلا أن الإحسان إلی الإخوان کفاره له، کمرسله الصدوق المتقدمه و فی ذیل روایه زیاد بن أبی سلمه المتقدمه: فإن (۳) و لیت شیئا من أعمالهم فأحسن إلی إخوانک یکون (۴) واحده (۵) بواحده (۶) و الأولی أن یقال: إن الولایه الغیر المحرمه: منها: ما یکون (۷) مرجوحه و هی ولایه من (۸) تولی لهم لنظام معاشه قاصدا الإحسان فی خلال ذلک إلی المؤمنین و دفع الضر عنهم، ففی روایه أبی بصیر:

ما من جبار إلا و معه مؤمن يدفع الله به عن

***** (هامش) ***** *

(۱) المقنع (الجوامع الفقهیه) : ۳۱ و الوسائل ۱۲: ۱۳۹، الباب ۴۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶.

(۲) کصحیحه زید الشحام و روایه علی بن یقطین المتقدمتین.

(۳) فی ش: و إن.

(۴) کلمه یکون مشطوب علیها فی ص و لم ترد فی المصدر.

(۵) فی ص و المصدر: فواحده.

(۶) الوسائل ۱۲: ۱۴۰، الباب ۴۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۹.

(۷) کذا فی النسخ و هکذا فی ما یلیه.

(۸) کذا فی ش و فی سائر النسخ: و هو من. (*)

******ص ۷۶*****

المؤمنین و هو أقلهم حظا فی الآخره، لصحبه الجبار (۱) و منها: ما یکون مستحبه و هی ولایه من (۲) لم یقصد بدخوله إلا الإحسان إلی المؤمنین، فعن رجال الکشی فی ترجمه محمد بن اسماعیل بن بزیع عن أبی الحسن الرضا علیه السلام : قال: إن لله تعالی فی أبواب الظلمه من نور الله به البرهان و مکن له فی البلاد، لیدفع (۳) بهم عن أولیائه و یصلح الله (۴) بهم امور المسلمین، إلیهم (۵) ملجأ المؤمنین من الضر (۶) و إلیهم مرجع ذوی الحاجه (۷) من شیعتنا، بهم یؤمن الله روعه المؤمنین فی دار الظلمه (۸)، اولئک المؤمنون حقا، اولئک امناء (۹) الله فی أرضه، اولئک نور الله فی رعیته یوم القیامه و یزهر (۱۰) نورهم لأهل

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۲: ۱۳۴، الباب ۴۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴.

(۲) کذا فی ش و فی سائر النسخ: و هو من.

(۳) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: فیدفع.

(۴) من ش و المصدر.

(۵) كذا فى ش و المصدر و

فی سائر النسخ: لأنهم.

(۶) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: الضرر.

(۷) فی ف: یرجع ذو الحاجه و فی نسخه بدل ش و المصدر: یفزع ذو الحاجه.

(۸) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: الظلم.

(۹) کذا فی ف و ش و المصدر و فی سائر النسخ: منار.

(۱۰) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: اولئک نور الله فی رعیتهم و یزهر. (*)

السماوات کما یزهر نور الکواکب الدریه (۱) لأهل الأرض، اولئک من (۲) نورهم یوم القیامه (۳) تضیء القیامه (۴)، خلقوا – و الله – للجنه و خلقت (۵) الجنه لهم فهنیئا لهم (۶)، ما علی أحدکم أن لو شاء لنال هذا کله. قلت: بماذا، جعلت فداک؟ قال: یکون معهم فیسرنا بإدخال السرور علی المؤمنین من شیعتنا (۷)، فکن منهم (۸) یا محمد (۹) و منها: ما یکون واجبه و هی ما توقف الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر الواجبان علیه، فإن ما لا یتم الواجب إلا به واجب مع القدره و ربما یظهر من کلمات جماعه عدم الوجوب فی هذه الصوره أیضا: قال فی النهایه: تولی الأمر من قبل السلطان العادل جائز

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد الدریه فی غیر ش و المصدر و فی ف: یزهر الکواکب الزهر.

(۲) لم ترد من فی ش.

(۳) کذا فی النسخ و فی المصدر: نور القیامه.

(۴) فی ش: منه القیامه و فی المصدر: یضیء منهم یوم القیامه.

(۵) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: و خلق.

(۶) عباره فهنیئا لهم من ش و المصدر.

(۷) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: بإدخال السرور علی شیعتنا.

(۸) کذا فی ش

و المصدر و فی سائر النسخ: معهم.

(۹) لم نقف علیه فی رجال الکشی و نسبه إلیه فی الجواهر (۲۲: ۱۶۱) أیضا، نعم ورد الحدیث فی رجال النجاشی: ۳۳۱، ذیل ترجمه محمد بن اسماعیل ابن بزیع (رقم ۸۹۳)، مع اختلاف فی بعض الألفاظ. (*)

مرغب فیه و ربما بلغ حد الوجوب، لما فی ذلک من التمکن من الأمر (۱) بالمعروف و النهی عن المنکر و وضع الأشیاء مواقعها و أما سلطان الجور، فمتی علم الإنسان أو غلب علی ظنه أنه متی تولی الأمر من قبله، أمکنه (۲) التوصل إلی إقامه الحدود و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و قسمه الأخماس و الصدقات فی أربابها وصله الإخوان و لا یکون [فی] (۳) جمیع ذلک (۴) مخلا بواجب و لا فاعلا لقبیح، فإنه یستحب (۵) له أن یتعرض لتولی الأمر من قبله (۶)، انتهی و قال فی السرائر: و أما السلطان الجائر، فلا یجوز لأحد أن یتولی شیئا من الامور مختارا من قبله إلا أن یعلم أو یغلب علی ظنه ... إلی آخر عباره النهایه بعینها (۷) و فی الشرائع: و لو أمن من ذلک - أی اعتماد ما یحرم - و قدر علی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر (۸) استحبت (۹).

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف و ش و المصدر و فی سائر النسخ: من التمکن بالأمر.

(۲) کذا فی ف و المصدر و مصححه م و فی سائر النسخ: أمکن.

(۳) من المصدر.

(۴) فی ش: مع ذلک و کتب فی ص فوق جمیع: مع.

(۵) کذا فی المصدر و فی ف: المستحب و فی ن، خ، م، ع و ص: استحب و فی ش: لیستحب.

(۶) النهایه:

.۳۵۶

(۷) السرائر ۲: ۲۰۲.

(۸) عباره و النهی عن المنکر من ش و المصدر.

(۹) الشرائع ۲: ۱۲. (*)

*****ص ۷۹*****

قال فی المسالک - بعد أن اعترف أن مقتضی ذلک وجوبها - : و لعل و جه عدم الوجوب کونه بصوره النائب عن الظالم (۱) و عموم النهی عن الدخول معهم و تسوید الاسم فی دیوانهم، فإذا لم یبلغ حد المنع فلا أقل من عدم الوجوب (۲) و لا یخفی ما فی ظاهره من الضعف کما اعترف به غیر واحد (۳)، لأن الأمر بالمعروف واجب، فإذا لم یبلغ ما ذکره - من کونه بصوره النائب ... إلی آخر ما ذکره - حد المنع، فلا مانع من (۴) الوجوب المقدمی للواجب و یمکن توجیهه بأن نفس الولایه قبیح محرم، لأنها توجب إعلاء کلمه الباطل و تقویه شوکته، فإذا عارضها قبیح آخر و هو ترک الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و لیس أحدهما أقل قبحا من الآخر، فللمکلف فعلها، تحصیلا لمصلحه الأمر بالمعروف و ترکها دفعا لمفسده تسوید الاسم فی دیوانهم الموجب لإعلاء کلمتهم و قوه شوکتهم. نعم، یمکن الحکم باستحباب اختیار أحدهما لمصلحه لم تبلغ حد الإلزام حتی یجعل أحدهما أقل قبحا، لیصیر واجبا و الحاصل: أن جواز الفعل و الترک هنا لیس من باب عدم جریان

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد عن الظالم فی ف.

(۲) المسالک ۳: ۱۳۸ - ۱۳۹.

(۳) منهم صاحب المسالک نفسه، حیث قال بعد التوجیه المذکور: و لا یخفی ما فی هذا التوجیه و السید المجاهد فی المناهل: .۳۱۶

(۴) فی ف: عن. (*)

*****ص ۸۰*****

دلیل قبح الولایه و تخصیص دلیله بغیر هذه الصوره (۱)، بل من باب مزاحمه قبحها بقبح ترک الأمر بالمعروف، فللمکلف ملاحظه

كل منهما و العمل بمقتضاه، نظير تزاحم الحقين فى غير هـذا (٢) المقام. هذا ما (٣) أشار إليه الشهيد بقوله: لعموم النهى ... الخ (۴) و فى الكفايه: أن الوجوب فى ما نحن فيه حسن لو ثبت كون وجوب الأمر بالمعروف مطلقا غير مشروط بالقدره، فيجب عليه تحصيلها من باب المقـدمه و ليس بثابت (۵) و هو ضـعيف، لأـن عـدم ثبوت اشتراط الوجوب بالقـدره الحاليه العرفيه كاف، مع إطلاق أدله الأمر بالمعروف السالم عن التقييـد بما عدا القدره العقليه المفروضه فى المقام. نعم، ربما يتوهم انصراف الإطلاقات الوارده (۶) إلى القدره العرفيه الغير المحققه فى المقام، لكنه تشكيك ابتدائى لا يضر بالإطلاقات و أضعف منه ما ذكره بعض (٧) - بعد الاعتراض على ما فى المسالك

***** (هامش) ***** *

(١) فى ش زياده: الخ.

(٢) لم ترد هذا فى ف.

(٣) فى ف: كما.

(۴) تقدم فى الصفحه السابقه بلفظ: و عموم النهى.

(۵) الكفايه: ٨٨.

(۶) لم ترد الوارده فى ف.

(٧) هو صاحب الجواهر. (*)

بقوله: و لا يخفى ما فيه - قال: و يمكن توجيه (١) عدم الوجوب بتعارض ما دل على وجوب الأمر بالمعروف و ما دل على حرمه الولا-يه عن الجائر، بناء على حرمتها فى ذاتها و النسبه عموم من وجه، فيجمع بينهما (٢) بالتخيير المقتضى للجواز، رفعا (٣) لقيد المنع من الترک من أدله الوجوب و قيـد المنع من (۴) الفعل من أدله الحرمه و أما الاستحباب فيستفاد حينئذ من ظهور الترغيب فيـه فى (۵) خبر محمـد بن إسـماعيل (۶) و غيره (٧)، الـذى هو أيضا شاهـد للجمع، خصوصا بعـد الاعتضاد بفتوى المشـهور و بذلک يرتفع إشكال عدم معقوليه الجواز بالمعنى الأخص فى مقدمه الواجب، ضروره

ارتفاع (۸) الوجوب للمعارضه، إذ عدم (۹) المعقوليه مسلم فی ما لم یعارض فیه

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف و ش و فی سائر النسخ: تقویه و فی نسخه بدلها: توجیه.

(۲) فی غیر ف و ن: ما بینهما.

(۳) کذا فی ف و خ و المصدر و مصححه ن و فی سائر النسخ: دفعا.

(۴) فی ف: عن.

(۵) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: فیستفاد من خبر ... الخ.

(۶) المتقدم فی الصفحه ۷۶.

(۷) کصحیحه زید الشحام، المتقدمه فی الصفحه ۷۳ و روایه علی بن یقطین، المتقدمه فی الصفحه ۷۴.

(۸) فی ف، ن، خ، م و ع: ضروره أن ارتفاع.

(۹) کذا فی ش و مصححه ص و ن و فی سائر النسخ: أو عدم. (*)

مقتضی الوجوب (۱)، انتهی و فیه: أن الحکم فی التعارض بالعموم من وجه هو التوقف و الرجوع إلی الاصول لا التخییر، کما قرر فی محله (۲) و مقتضاها إباحه الولایه، للأصل و وجوب الأمر بالمعروف، لاستقلال العقل به کما ثبت فی بابه. ثم علی تقدیر الحکم بالتخییر، فالتخییر الذی یصار إلیه عند تعارض الوجوب و التحریم هو التخییر الظاهری و هو الأخذ بأحدهما بالتزام الفعل أو الترک، لا التخییر الواقعی. ثم المتعارضان بالعموم من وجه، لا یمکن إلغاء ظاهر کل منهما مطلقا، بل (۳) بالنسبه إلی ماده الاجتماع، لوجوب إبقائهما علی ظاهرهما فی مادتی الافتراق، فیلزم (۴) استعمال کل من الأمر و النهی فی أدله الأمر بالمعروف و النهی عن الولایه (۵)، فی الإلزام و الإباحه. ثم دلیل الاستحباب أخص - لا محاله - من أدله التحریم، فتخصص به، فلا ینظر بعد ذلک فی أدله (۶) التحریم، بل لا

بد بعد ذلک

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع الجواهر ۲۲: ۱۶۴.

(۲) انظر فرائد الاصول: ۷۵۷ و ۷۶۲.

(۳) عباره مطلقا، بل من ش فقط و لم ترد فی سائر النسخ.

(۴) کذا فی ف و فی غیره: فیلزمک.

(۵) کذا فی ف، ن و ش و مصححه ع و نسخه بدل خ و ص و فی سائر النسخ: عن المنکر.

(۶) فی ف: فلا ینظر إلی أدله. (*)

******ص ۸۳******

من ملاحظه النسبه بینه و بین أدله وجوب الأمر بالمعروف و من المعلوم المقرر فی غیر مقام (۱) أن دلیل استحباب الشیء الذی قد یکون مقدمه لواجب (۲) لا یعارض (۳) أدله وجوب ذلک الواجب، فلاوجه لجعله شاهدا علی الخروج عن مقتضاها، لأن دلیل الاستحباب مسوق لبیان حکم الشیء فی نفسه، مع قطع النظر عن الملزمات (۴) العرضیه، کصیرورته مقدمه لواجب أو مأمورا به لمن یجب إطاعته، أومنذورا و شبهه. فالأحسن فی توجیه کلام من عبر بالجواز (۵) مع التمکن من الأمر بالمعروف (۶) : إراده الجواز بالمعنی الأعم و أما من عبر بالاستحباب (۷)، فظاهره إراده الاستحباب العینی الذی لا ینافی الوجوب الکفائی، لأجل الأمر بالمعروف الواجب کفایه، نظیر قولهم:

یستحب تولی القضاء لمن یثق من نفسه (۸)، مع أنه واجب

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ص: المقام.

(۲) فی م، ع و ص: الواجب.

(۳) کذا فی ن و فی غیره: لا تعارض.

(۴) کذا فی ش و مصححه ن و فی سائر النسخ: الملزومات.

(۵) کذا فی ص و ش و فی سائر النسخ: الجواز.

(۶) کالعلامه فی القواعد ۱: ۱۲۲.

(۷) کالمحقق فی الشرائع ۲: ۱۲.

(۸) قاله المحقق فی الشرائع ۴: ۶۸ و العلامه فی التحریر ۲: ۱۷۹ و القواعد ۲: ۲۰۱ و المحقق السبزواری فی

الکفایه: ۲۶۲ و غیرهم. (*)

کفائی (۱)، أو یقال: إن مورد کلامهم ما إذا لم یکن هنا معروف متروک یجب فعلا الأمر به، أو منکر مفعول یجب النهی عنه کذلک، بل یعلم بحسب العاده تحقق مورد الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر بعد ذلک و من المعلوم أنه لا یجب تحصیل مقدمتهما قبل تحقق موردهما، خصوصا مع عدم العلم بزمان تحققه و کیف کان، فلا إشکال فی وجوب تحصیل الولایه إذا کان هناک معروف متروک، أو منکر مرکوب، یجب فعلا الأمر بالأول و النهی عن الثانی.

***** (هامش) ***** *

(۱) وردت هذه العباره فی النسخ بصور مختلفه و ما أثبتناه مطابق ل ف و مصححه م و وردت العباره فی ش هکذا: و من عبر بالاستحباب فظاهره إراده الاستحباب العینی الذی لا ینافی الوجوب الکفائی، نظیر قولهم:

یستحب تولی القضاء لمن یثق من نفسه، مع أنه واجب کفائی، لأجل الأمر بالمعروف الواجب کفایه و فی م، خ، ع و ص کما یلی: و أما من عبر بالاستحباب - نظیر قولهم:

یستحب تولی القضاء لمن یثق من نفسه، مع أنه واجب کفائی - إراده الاستحباب العینی الذی لا ینافی الوجوب الکفائی، لأجل الأمر بالمعروف الواجب کفایه و وردت فی ن نفس هذه العباره بزیاده کلمه: فظاهره قبل کلمه: إراده. (*)

الثانی مما یسوغ الولایه - الإکراه علیه بالتوعید (۱) علی ترکها من الجائر بما یوجب ضررا بدنیا أو مالیا علیه، أو علی من یتعلق به بحیث یعد الإضرار به إضرارا به و یکون تحمل الضرر علیه شاقا علی النفس کالأب و الولد و من جری مجراهما و هذا مما لا إشکال فی تسویغه ارتکاب الولایه المحرمه فی نفسها، لعموم

قوله تعالی: * (إلا أن تتقوا منهم تقیه) * فی الاستثناء عن عموم * (لا یتخذ المؤمنون الکافرین أولیاء) * (۲) و النبوی: رفع عن امتی ما اکرهوا علیه (۳) و قولهم علیهم السلام : التقیه فی کل ضروره (۴) و ما من شیء إلا و قد أحله الله لمن اضطر إلیه (۵). إلی غیر ذلک مما لا یحصی کثره من العمومات و ما یختص بالمقام (۶).

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف و ن: بالوعید.

(۲) آل عمران: ۲۸.

(۳) الوسائل ۱۱: ۲۹۵، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۱ و ۲.

(۴) الوسائل ۱۱: ۴۶۸ و ۴۶۹، الباب ۲۵ من أبواب النهی و الأمر، الحدیث ۱ و ۸.

(۵) الوسائل ۴: ۶۹۰، الباب الأول من أبواب القیام، الأحادیث ۶ و ۷.

(۶) راجع الوسائل ۱۲: ۱۴۵، الباب ۴۸ من أبواب ما یکتسب به. (*)

و ینبغی التنبیه علی أمور: الأول أنه کما یباح بالإکراه نفس الولایه المحرمه، کذلک یباح به ما یلزمها من المحرمات الاخر و ما یتفق فی خلالها، مما یصدر الأمر به من السلطان الجائر، ما عدا إراقه الدم إذا لم یمکن التفصی عنه و لا إشکال فی ذلک، إنما الإشکال فی أن ما یرجع إلی الإضرار بالغیر - من نهب الأموال و هتک الأعراض و غیر ذلک من العظائم - هل یباح (۱) کل ذلک بالإکراه و لو کان الضرر المتوعد به علی ترک المکره علیه أقل بمراتب من الضرر المکره علیه (۲)، کما إذا خاف علی عرضه من کلمه خشنه لا تلیق به (۳)، فهل یباح بذلک أعراض الناس و أموالهم و لو بلغت ما بلغت کثره و عظمه، أم لا بد من ملاحظه

الضـررين و الترجيـح بينهما؟ وجهان: من إطلاق أدله الإكراه و أن الضـرورات تبيح المحظورات (۴) و من أن المسـتفاد من أدله الإكراه تشريعه لدفع الضرر، فلا يجوز (۵) دفع الضرر بالإضرار بالغير و لو كان ضرر الغير أدون، فضلا عن أن

***** (هامش) ***** *

(۱) فی النسخ: تباح.

(۲) شطب فی ف علی کلمه: علیه.

(۳) کذا فی ن و فی سائر النسخ: لا یلیق به.

(۴) المتقدمه فی الصفحه ۸۵.

(۵) فی ف: و لا یجوز. (*)

یکون أعظم و إن شـئت قلت: إن حـدیث رفع الإـکراه و رفع الاضـطرار، مسوق للامتنـان علی جنس الامه و لا حسن فی الامتنان علی بعضهم بترخیصه فی الإضرار بالبعض الآخر، فإذا توقف دفع الضرر عن نفسه علی الإضرار (۱) بالغیر لم یجز و وجب تحمل الضـرر. هذا و لکن الأقوی هو الأول، لعموم دلیل نفی الإکراه لجمیع المحرمات حتی الإضـرار بالغیر ما لم یبلغ الدم و عموم نفی الحرج (۲)، فإن إلزام الغیر تحمل الضـرر و ترک ما اکره علیه حرج و قوله علیه السلام : إنما جعلت التقیه لتحقن بها (۳) الدماء، فإذا بلغ الدم فلا تقیه (۴)، حیث إنه دل علی أن حد التقیه بلوغ الدم، فتشـرع لما عداه و أما ما ذکر من استفاده کون نفی الإکراه لـدفع الضـرر، فهو مسـلم، بمعنی دفع توجه الضـرر و حـدوث مقتضـیه، لا بمعنی دفع الضـرر المتوجه بعـد حصول مقتضـیه. بیان ذلک: أنه إذا توجه الضـرر إلی شـخص بمعنی حصول مقتضیه، فدفعه عنه بالإضرار بغیره غیر لازم، بل غیر جائز فی الجمله، فإذا توجه ضرر علی المکلف بإجباره علی مال (۵) و فرض أن نهب

***** (هامش) ***** *

(۱) فی غیر ش: بالاضرار.

(۲) المستفاد

من قوله تعالی: * (ما جعل علیکم فی الدین من حرج) * الحج: ۷۸.

(۳) فی النسخ: به.

(۴) الوسائل ۱۱: ۴۸۳، الباب ۳۱ من أبواب الأمر و النهی.

(۵) لم ترد بإجباره علی مال فی ف. (*)

******ص ۸۸******

مال الغیر دافع له، فلا یجوز للمجبور نهب مال غیره لدفع الجبر (۱) عن نفسه و کذلک إذا اکره علی نهب مال غیره، فلا یجب تحمل الضرر بترک النهب لدفع الضرر المتوجه إلی الغیر و توهم أنه کما یسوغ النهب فی الثانی لکونه مکرها علیه فیرتفع حرمته، کذلک یسوغ فی الأول لکونه مضطرا إلیه، ألا تری أنه لو توقف دفع الضرر علی محرم آخر غیر الإضرار بالغیر کالإفطار فی شهر رمضان أو ترک الصلاه أو غیرهما، ساغ له ذلک المحرم و بعباره اخری: الإضرار بالغیر من المحرمات، فکما یرتفع حرمته بالإکراه کذلک ترتفع بالاضطرار، لأن نسبه الرفع إلی ما اکرهوا علیه و ما اضطروا إلیه علی حد سواء، مدفوع: بالفرق بین المثالین فی الصغری بعد اشتراکهما فی الکبری المتقدمه - و هی أن الضرر المتوجه إلی شخص لا یجب دفعه بالإضرار بغیره - بأن الضرر فی الأول متوجه إلی نفس الشخص، فدفعه عن نفسه بالإضرار بالغیر غیر جائز و عموم رفع ما اضطروا إلیه لا یشمل الإضرار بالغیر المضطر إلیه، لأنه مسوق للامتنان علی الامه، فترخیص بعضهم فی الإضرار بالآخر لدفع الضرر عن نفسه و صرف الضرر (۲) إلی

غیره، مناف للامتنان، بل یشبه الترجیح بلا مرجح، فعموم ما اضطروا إلیه فی حدیث الرفع مختص بغیر الإضرار بالغیر من المحرمات و أما الثانی: فالضرر فیه أولا و بالذات متوجه إلی الغیر بحسب

***** (هامش) ***** *

(۱) فی نسخه بدل ش: الضرر.

(۲) فی

غير ش زياده: عن نفسه. (*)

إلزام المكره - بالكسر - و إرادته (۱) الحتميه و المكره - بالفتح - و إن كان مباشرا إلا أنه ضعيف لا ينسب إليه توجيه الضرر إلى الغير حتى يقال: إنه أضر بالغير لئلا يتضرر نفسه. نعم، لو تحمل الضرر و لم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير إلى نفسه عرفا، لكن الشارع لم يوجب هذا و الامتنان بهذا على بعض الامه لا قبح فيه، كما أنه لو أراد ثالث الإضرار بالغير لم يجب على الغير تحمل الضرر و صرفه عنه إلى نفسه. هذا كله، مع أن أدله نفى الحرج (۲) كافيه فى الفرق بين المقامين، فإنه لا حرج فى أن لا يرخص الشارع دفع (۳) الضرر عن أحد بالإضرار بغيره، بخلاف ما لو ألزم الشارع الإضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجه إلى الغير، فإنه حرج قطعا.

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ن، م و ع: و إراده.

(۲) من الكتاب قوله تعالى: * (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) * الحج: ۷۸ و من السنه ما ورد فى الوسائل ۱۰: ۱۴، الباب ۳۹ من أبواب الذبح، الحديث ۴ و ۶ و غير ذلك.

(۳) فى ش: فى دفع. (*)

الثانى أن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكره عليه، ضررا متعلقا بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله، ممن يكون ضرره راجعا إلى تضرره و تألمه و أما إذا لم يترتب على ترك المكره عليه إلا الضرر على بعض المؤمنين ممن يعد أجنبيا من المكره - بالفتح - فالظاهر أنه لا يعد ذلك إكراها عرفا، إذ لا خوف له يحمله على فعل ما امر به و بما ذكرنا -

من اختصاص الإکراه بصوره خوف لحوق الضـرر بالمکره نفسه، أو بمن یجری مجراه کالأب و الولد - صرح فی الشرائع (۱) و التحریر (۲) و الروضه (۳) و غیرها (۴). نعم، لو خاف علی بعض المؤمنین جاز له قبول الولایه المحرمه، بل غیرها من المحرمات الإلهیه التی أعظمها التبری من أئمه الدین صلوات الله علیهم أجمعین، لقیام الدلیل علی وجوب مراعاه المؤمنین و عدم تعریضهم للضرر، مثل ما فی الاحتجاج عن أمیر المؤمنین علیه السلام : قال:

وَ لَئِنْ تَبْرَأْ (۵) مِنَّا سَاعَهً بِلِسَانِکَ وَ أَنْتَ مُوَالٍ لَنَا بِجَنَانِکَ لِتُبْقِیَ عَلَی نَفْسِکَ رُوحَهَا الَّتِی بِهَا (۶)

***** (هامش) ***** *

(۱) الشرائع ۳: ۱۳.

(۲) التحریر ۲: ۵۱.

(۳) الروضه البهیه ۶: ۱۹.

(۴) کنهایه المرام ۲: ۱۱ و الحدائق ۲۵: ۱۵۹ و الریاض ۲: ۱۶۹.

(۵) فی المصدر: و لئن تبرأت.

(۶) کذا فی ص و المصدر و فی سائر النسخ: الذی هو. (*)

قِوَامُهَا وَ مَالَهَا الَّذِی بِهِ قِیَامُهَا (۱) وَ جَاهَهَا الَّذِی بِهِ تَمَسُّکُهَا (۲) وَ تَصُونَ مَنْ عُرِفَ بِذَلِکَ أَوْلِیَاءَنَا وَ إِخْوَانَکَ (۳) فَإِنَّ ذَلِکَ أَفْضَلُ مِنْ أَنْ تَتَعَرَّضَ لِلْهَلَاکِ وَ تَنْقَطِعَ بِهِ عَنْ عَمَلِکَ فِی الدِّینِ (۴) وَ صَلَاحِ إِخْوَانِکَ الْمُؤْمِنِینَ وَ إِیَّاکَ ثُمَّ إِیَّاکَ أَنْ تَتْرُکَ التَّقِیَّهَ الَّتِی أَمَرْتُکَ بِهَا فَإِنَّکَ شَائِطٌ بِدَمِکَ وَ دِمَاءِ إِخْوَانِکَ مُعَرِّضٌ لِنِعْمَتِکَ وَ نِعْمَتِهِمْ (۵) لِلزَّوَالِ مُذِلٌّ لَهُمْ فِی أَیْدِی أَعْدَاءِ دِینِ اللَّهِ وَ قَدْ أَمَرَکَ اللَّهُ (۶) بِإِعْزَازِهِمْ فَإِنَّکَ إِنْ خَالَفْتَ وَصِیَّتِی کَانَ ضَرَرُکَ عَلَی إِخْوَانِکَ وَ نَفْسِکَ أَشَدَّ مِنْ ضَرَرِ النَّاصِبِ لَنَا الْکَافِرِ بِنَا ... الحدیث (۸).

لکن لا یخفی أنه لا یباح بهذا النحو من التقیه الإضرار بالغیر، لعدم شمول أدله الإکراه لهذا، لما عرفت من عدم تحققه مع

عـدم لحوق ضـرر بـالمكره و لا بمن يتعلق به و عـدم جريان أدله نفى الحرج، إذ لاحرج على المأمور، لأن المفروض تساوى من امر بالإضرار به و من

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ص و المصدر و فى سائر النسخ: نظامها.

(۲) فى المصدر: تماسكها.

(۳) فى المصدر و نسخه بدل ص: إخواننا.

(۴) فى المصدر: عمل الدين.

(۵) كذا فى ن و المصدر و فى سائر النسخ: نعمتهم.

(۶) لفظه الجلاله من ص و المصدر.

(۷) فى ص و المصدر: نفسک و إخوانک.

(۸) الاحتجاج ۱: ۳۵۵، ضمن حديث طويل و عنه الوسائل ۱۱: ۴۷۹، الباب ۲۹ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ۱۱. (*)

يتضـرر بترک هذا الأمر، من حيث النسبه إلى المأمور (۱)، مثلا لو امر الشـخص بنهب مال مؤمن و لا يترتب على مخالفه المأمور به إلا نهب مال مؤمن آخر، فلا حرج حينئـذ فى تحريم نهب مال الأول، بل تسويغه لدفع النهب عن الثانى قبيح، بملاحظه ما علم من الروايه المتقـدمه من الغرض فى التقيه، خصوصـا مع كون المـال المنهوب للأـول أعظم بمراتب، فإنه يشـبه بمن فر من المطر إلى الميزاب، بل اللازم فى هـذا المقام عـدم جواز الإضـرار بمؤمن و لو لـدفع الضـرر الأعظم عن (۲) غيره. نعم، إلا لدفع ضـرر النفس فى وجه، مع ضـمان ذلک الضرر و بما ذكرنا ظهر: أن إطلاق جماعه (۳) لتسويغ ما عدا الدم من المحرمات بترتب ضـرر مخـالفه المكره عليه على نفس المكره و على أهله أو على الأجـانب من المؤمنين، لاـ يخلو من (۴) بحث، إلا أن يريدوا الخوف على خصوص نفس بعض المؤمنين، فلا إشكال فى تسويغه لماعدا الدم من المحرمات، إذ لا يعادل (۵) نفس المؤمن

شیء، فتأمل. قال فی القواعد:

و تحرم الولایه من الجائر إلا مع (۶) التمکن من

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف: المأمور به.

(۲) فی غیر ف: من.

(۳) راجع التحریر ۱: ۱۶۳ و الشرائع ۲: ۱۲ و الدروس ۳: ۱۷۴ و الریاض ۱: ۵۱۰.

(۴) فی ف: عن.

(۵) فی النسخ: تعادل.

(۶) فی خ، ع، ص و ش زیاده: عدم. (*)

الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، أو مع الإکراه بالخوف علی النفس أو المال أو الأهل، أو علی بعض المؤمنین، فیجوز (۱) ائتمار (۲) ما یأمره إلاالقتل (۳)، انتهی و لو أراد ب الخوف علی بعض المؤمنین الخوف علی أنفسهم دون أموالهم و أعراضهم، لم یخالف ما ذکرنا و قد شرح العباره بذلک بعض الأساطین، فقال: إلا مع الإکراه بالخوف علی النفس من تلف أو ضرر فی البدن، أو المال المضر بالحال من تلف أو حجب، أو العرض من جهه النفس أو الأهل، أو الخوف فیما عدا الوسط علی بعض المؤمنین، فیجوز حینئذ ائتمار ما یأمره (۴)، انتهی و مراده ب ما عدا الوسط الخوف علی نفس بعض المؤمنین و أهله و کیف کان، فهنا عنوانان: الإکراه و دفع الضرر المخوف عن نفسه و عن غیره من المؤمنین من دون إکراه و الأول یباح به کل محرم (۵) و الثانی إن کان متعلقا بالنفس جاز له کل محرم حتی الإضرار المالی بالغیر، لکن الأقوی استقرار (۶) الضمان علیه إذا تحقق سببه، لعدم

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد فیجوز فی ف.

(۲) فی ف و المصدر: اعتماد.

(۳) القواعد ۱: ۱۲۲.

(۴) شرح القواعد (مخطوط) : الورقه ۳۶.

(٥) فى ن زياده: إلا القتل.

(٦) لم ترد استقرار فى ف. (*)

*****ص ٩٤*****

الإكراه المانع عن الضمان،

أو استقراره و أما الإضرار بالعرض بالزنا و نحوه، ففيه تأمل و لا يبعد ترجيح النفس عليه و إن كان متعلقا بالمال، فلا يسوغ معه الإضرار بالغير أصلا حتى فى اليسير من المال، فإذا توقف دفع السبع عن فرسه بتعريض حمار غيره للافتراس لم يجز و إن كان متعلقا بالعرض، ففى جواز الإضرار بالمال مع الضمان أو العرض الأخف من العرض المدفوع عنه، تأمل و أما الإضرار بالنفس، أو العرض الأعظم، فلا يجوز بلا إشكال. هذا و قد وقع فى كلام بعض تفسير الإكراه بما يعم لحوق الضرر. قال فى المسالك: ضابط الإكراه المسوغ للولايه: الخوف على النفس أو المال أو العرض عليه، أو على بعض المؤمنين (۱)، انتهى و يمكن أن يريد بالإكراه مطلق المسوغ للولايه، لكن صار هذا عبير

الت منه رحمه الله منشأ لتخيل غير واحد (۲) أن الإكراه المجوز لجميع المحرمات هو بهذا المعنى.

***** (هامش) ***** *

(۱) المسالك ۳: ۱۳۹.

(۲) انظر الرياض ۱: ۵۱۰ و المستند ۲: ۳۵۱ و الجواهر ۲۲: ۱۶۸ و غيرها. (*)

الثالث أنه قد ذكر بعض مشايخنا المعاصرين (۱) : أنه يظهر من الأصحاب أن (۲) فى اعتبار عدم القدره على التفصى من المكره عليه و عدمه، أقوالا، ثالثها: التفصيل بين الإكراه على نفس الولايه المحرمه فلا يعتبر و بين غيرها من المحرمات فيعتبر فيه العجز عن التفصى و الذى يظهر من ملاحظه كلماتهم فى باب الإكراه: عدم الخلاف فى اعتبار العجز عن التفصى إذا لم يكن حرجا و لم يتوقف على ضرر، كما إذا اكره على أخذ المال من مؤمن، فيظهر أنه أخذ المال و جعله فى بيت المال، مع عدم أخذه واقعا، أو أخذه جهرا ثم

رده إليه سرا كما كان يفعله ابن يقطين و كما إذا أمره بحبس مؤمن فيدخله فی دار واسعه من دون قيد و يحسن ضيافته و يظهر أنه حبسه و شدد عليه و كذا لا خلاف فی أنه لا يعتبر العجز عن التفصی إذا كان فيه ضرر كثير و كان منشأ زعم الخلاف ما ذكره فی المسالك فی شرح عباره الشرائع مستظهرا منه خلاف ما اعتمد عليه (۳).

***** (هامش) ***** *

(۱) لعل المراد به السيد المجاهد، لكنه لم يسند الأقوال الثلاثه إلى ظاهر الأصحاب، بل قال - بعد طرح المسأله - : فيه أقوال - إلى أن قال: - الثانی: ما استظهره فی المصابيح من كلام بعض الأصحاب من التفرقه بين التوليه و فعل المحرم ... انظر المناهل: ۳۱۸ و انظر المصابيح (مخطوط) : ۵۳.

(۲) لم ترد أن فی ف، ن، خ، م و ع.

(۳) راجع المسالك ۳: ۱۳۹. (*)

******ص ۹۶******

قال فی الشرائع - بعد الحكم بجواز الدخول فی الولايه، دفعا للضرر اليسير مع الكراهه و الكثير بدونها - : إذا أكرهه الجائر على الولايه جاز له الدخول و العمل بما يأمره

(۱) مع عدم القدره على التفصی منه

(۲) (۳)، انتهى. قال فی المسالك ما ملخصه: إن المصنف قدس سره ذكر فی هذه المسأله شرطين: الإكراه و العجز عن التفصی و هما متغايران و الثانی أخص و الظاهر أن مشروطهما

(۴) مختلف، فالأول شرط لأصل قبول الولايه و الثانی شرط للعمل بما يأمره. ثم فرع عليه: أن الولايه إن اخذت مجرده عن الأمر بالمحرم فلا يشترط فی جوازه الإكراه و أما العمل بما يأمره من المحرمات فمشروط بالإكراه خاصه

(۵) و لا يشترط فيه الإلجاء إليه

(۶) بحيث لا يقدر

على خلافه و قد صرح به الأصحاب فى كتبهم، فاشتراط

(٧) العجز عن التفصى غير واضح، إلا أن يريد به أصل الاكراه - إلى أن قال: - إن

***** (هامش) ***** *

(١) كذا فى ش و المصدر و مصححه م و فى ف، ن، خ، م و ع: و اعتماد ما يأمره و فى ص: و ائتمار ما يأمره.

(٢) فى ش زياده ما يلى: إلا فى الدماء المحرمه، فإنه لا تقيه فيها.

(٣) الشرائع ٢: ١٢.

(٤) فى ع و ص و ظاهر م:

شروطهما.

(٥) فى ف و مصححه م و نسخه بدل ع: بإكراه صاحبه.

(٦) فى ف، خ، م، ع و ص: فيه.

(٧) فى ف، م، ع و ص: و اشتراط. (*)

الإكراه مسوغ لامتثال ما يؤمر به و إن قدر على المخالفه مع خوف الضرر (١)، انتهى موضع الحاجه من كلامه. أقول: لا يخفى على المتأمل أن المحقق رحمه الله لم يعتبر شرطا زائدا على الإكراه، إلا أن الجائر إذا أمر الوالى بأعمال محرمه فى ولايته - كما هو الغالب - و أمكن فى بعضها المخالفه واقعا و دعوى الامتثال ظاهرا كما مثلنا لك سابقا (٢)، قيد امتثال ما يؤمر به بصوره العجز عن التفصى و كيف كان، فعباره الشرائع واقعه على طبق المتعارف من توليه الولاه و أمرهم فى ولايتهم بأوامر كثيره يمكنهم التفصى عن بعضها و ليس المراد بالتفصى المخالفه مع تحمل الضرر، كما لا يخفى و مما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره (٣) من نسبه الخلاف (۴) المتقدم إلى الأصحاب من أنه على القول باعتبار العجز عن التفصى لو توقف المخالفه على بذل مال كثير لزم على هذا القول، ثم قال: و هو أحوط، بل

و أقرب (۵).

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع المسالک ۳: ۱۳۹ - ۱۴۰.

(۲) فی الصفحه ۹۵.

(۳) أی صاحب المناهل فی أول هـذا التنبیه، فإنه و إن لم یصـرح به وجود الخلاف، لکن مجرد ذکر أقوال ثلاثه فی المسأله دال علیه.

(۴) فی ش: من نسب عدم الخلاف.

(۵) المناهل: ۳۱۸. (*)

الرابع أن قبول الولایه مع الضرر المالی الذی لا یضر بالحال رخصه، لا عزیمه، فیجوز تحمل الضرر المذکور، لأن الناس مسلطون علی أموالهم، بـل ربمـا یسـتحب تحمل ذلک الضـرر للفرار عن تقویه شوکتهم. الخامس لا یباح بالإکراه قتل المؤمن و لو توعد علی ترکه بالقتل إجماعا، علی الظاهر المصرح به فی بعض الکتب (۱) و إن کان مقتضی عموم نفی الإکراه و الحرج الجواز، إلا أنه قد صح عن (۲) الصادقین صـلوات الله علیهما أنه: إنما شـرعت التقیه لیحقن بها الـدم، فإذا بلغت الدم فلا تقیه (۳) و مقتضی العموم أنه (۴) لا ـ فرق بین أفراد المؤمنین من حیث الصـغر و الکـبر و الـذکوره و الا ـنوثه و العلم و الجهـل و الحر و العبـد و غیر ذلک و لو کان المؤمن مستحقا للقتل لحد ففی العموم وجهان: من إطلاق قولهم:

لا تقیه فی الدماء و من أن المستفاد من قوله علیه السلام : لیحقن بها الدم (۵) فإذا بلغ الدم فلا تقیه أن المراد الدم المحقون دون

***** (هامش) ***** *

(۱) صرح به فی: الریاض ۱: ۵۱۰ و الجواهر ۲۲: ۱۶۹.

(۲) کذا فی ف و فی سائر النسخ: من.

(۳) الوسائل ۱۱: ۴۸۳، الباب ۳۱ من أبواب الأمر و النهی، الحدیث ۱ و ۲.

(۴) فی غیر ش: أن.

(۵) فی غیر ش: به الدماء. (*)

المأمور بإهراقه و ظاهر المشهور الأول

و أما المستحق للقتل قصاصا فهو محقون الدم بالنسبه إلى غير ولى الدم و مما ذكرنا يظهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل الخلاف، لأن التقيه إنما شرعت لحقن دماء الشيعه، فحدها بلوغ دمهم، لا دم غيرهم. وبعباره اخرى: محصل (۱) الروايه لزوم نقض الغرض من تشريع التقيه فى إهراق الدماء، لأنها شرعت لحقنها فلا يشرع لأجلها إهراقها و من المعلوم أنه إذا اكره المؤمن على قتل مخالف فلا يلزم من شرعيه التقيه فى قتله إهراق ما شرع التقيه لحقنه. هذا كله فى غير الناصب و أما الناصب فليس محقون الدم و إنما منع منه حدوث الفتنه، فلا إشكال فى مشروعيه قتله للتقيه و مما ذكرنا يعلم حكم دم الذمى و شرعيه التقيه فى إهراقه و بالجمله، فكل دم غير محترم (۲) بالذات عند الشارع خارج عن مورد الروايتين، فحكم إهراقه حكم سائر المحرمات التى شرعت التقيه فيها. بقى الكلام فى أن الدم يشمل (۳) الجرح و قطع الأعضاء، أو يختص

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ف، خ، ص، ش و نسخه بدل ع و ن و مصححه م و فى ن، م و ع و نسخه بدل خ: محل.

(۲) فى ن، خ و ع و ظاهر ف: محرم.

(۳) فى ف: يشتمل. (*)

بالقتل؟ وجهان: من إطلاق الدم و هو المحكى عن الشيخ (۱) و من عمومات التقيه و نفى الحرج و الإكراه و ظهور الدم المتصف بالحقن فى الدم المبقى للروح و هو المحكى (۲) عن الروضه (۳) و المصابيح (۴) و الرياض (۵) و لا يخلو عن قوه.

***** (هامش) ***** *

(۱) حكاه الشهيد الثانى فى المسالك ۳: ۱۴۱، فقال: و به صرح الشيخ

رحمه الله فی الکلام، انظر کتاب الاقتصاد:

.۲۴۰

(۲) حکاه السید المجاهد فی المناهل: ۳۱۷.

(۳) الروضه البهیه ۲: ۴۲۰.

(۴) المصابیح (مخطوط) : ۵۲.

(۵) الریاض ۱: ۵۱۰. (*)

******ص ۱۰۱*****

خاتمه فی ما ینبغی للوالی العمل به فی نفسه و فی رعیته روی شیخنا الشهید الثانی رحمه الله فی رسالته المسماه بکشف الریبه عن أحکام الغیبه، بإسناده عن شیخ الطائفه، عن مفیدها (۱)، عن جعفر ابن محمد (۲) بن قولویه، عن أبیه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عیسی عن أبیه محمد بن عیسی (۳) الأشعری، عن عبد الله بن سلیمان النوفلی، قال: کنت عند أبی عبد الله علیه السلام فإذا بمولی لعبد الله النجاشی قد (۴) ورد علیه فسلم (۵) و أوصل إلیه کتابا، ففضه و قرأه، فإذا أول سطر فیه: بسم الله الرحمن الرحیم، أطال الله تعالی (۶) بقاء سیدی و جعلنی

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف و مصححه ن و فی ش: المفید و فی سائر النسخ: مفید.

(۲) عباره جعفر بن محمد من ش و المصدر.

(۳) عباره عن أبیه محمد بن عیسی من ش و المصدر و مصححه ص.

(۴) کلمه قد من ش و المصدر و مصححه ص.

(۵) فی ف، ن، خ، م و ع: و سلم.

(۶) کلمه تعالی من ص و المصدر. (*)

******ص ۱۰۲*****

من کل سوء فداه و لا أرانی فیه مکروها، فإنه ولی ذلک و القادر علیه. اعلم سیدی و مولای (۱)، أنی بلیت بولایه الأهواز، فإن رأی سیدی و مولای أن یحد لی حدا و یمثل (۲) لی مثالا لأستدل (۳) به علی ما یقربنی إلی الله عز و جل و إلی رسوله صَلّی

اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ

سَلَّم و يلخص (۴) فى كتابه ما يرى لى العمل به و فى ما أبـذله (۵) و أين أضع زكاتى و فى من أصرفها (۶) و بمن آنس و إلى من أستريح و بمن أثق و آمن و ألجأ إليه فى سرى، فعسى أن يخلصنى الله تعالى بهدايتك و ولايتك (۷)، فإنك حجه الله على خلقه و أمى نه فى بلاده، لا (۸) زالت نعمته عليك. قال عبد الله بن سليمان، فأجابه أبو عبد الله عليه السلام : بسم الله الرحمن الرحيم (۹)، حاطك (۱۰) الله بصنعه و لطف بك بمنه و كلأك برعايته، فإنه ولى ذلك.

***** (هامش) ***** *

(۱) كلمه و مولاى من ش و المصدر.

(۲) فى خ و ص و الوسائل: أو يمثل.

(۳) كذا فى ش و هامش ص و المصدر و فى سائر النسخ: استدل.

(۴) فى خ و ش زياده: لى.

(۵) فى نسخه بدل ش: ابتذله و فى المصدر: ابتدله و ابتذله.

(۶) كذا فى ص و ش و المصدر و فى سائر النسخ: أصرف.

(۷) فى المصدر: بهدايتك و دلالتك و ولايتك.

(۸) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: و لا.

(۹) التسميه من ش و المصدر و هامش ن، خ و ص فى الهامش.

(۱۰) فى نسخه بدل ص: صالحك. (*)

أما بعد، فقد جاءنى (۱) رسولك بكتابك، فقرأته و فهمت جميع ما ذكرته و سألت عنه و ذكرت أنك بليت بولايه الأهواز، فسرنى (۲) ذلك وساءنى و ساخبرك بما ساءنى من ذلك و ما سرنى إن شاء الله تعالى. فأما (۳) سرورى بولايتك (۴)، فقلت: عسى أن يغيث الله بك ملهوفا خائفا (۵) من أولياء آل محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه

وَ سَلَّم و یعز بـک ذلیلهم و یکسو بـک عـاریهم و یقوی بک ضـعیفهم و یطفئ بک نار المخالفین عنهم و أما الـذی ساءنی من ذلک، فإن أدنی ما أخاف علیک أن تعثر بولی لنا فلا تشم رائحه (۶) حظیره القدس، فإنی ملخص لک جمیع ما سألت عنه، فإن (۷) أنت عملت به و لم تجاوزه، رجوت أن تسلم إن شاء الله تعالی. أخبرنی - یا عبد الله - أبی، عن آبائه، عن علی علیه السلام ، عن رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، أنه قال: من استشاره أخوه المؤمن (۸)

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف، ن، خ، م و ع: جاء إلی.

(۲) فی ش: و سرنی.

(۳) فی ش: و أما.

(۴) لم ترد بولایتک فی ف، خ، م و ع.

(۵) لم ترد خائفا فی ف، ن، خ، م و ع.

(۶) لم ترد رائحه فی ف، ن، م و ع.

(۷) فی ص و المصدر: إن.

(۸) فی نسخه بدل ن، خ، م و ع: المسلم و فی ش: المؤمن المسلم. (*)

فلم یمحضه النصیحه، سلب (۱) الله لبه (۲) و اعلم، أنی سأشیر علیک برأی (۳) إن أنت عملت به تخلصت مما أنت تخافه (۴) و اعلم أن خلاصـک و نجاتک فی حقن الـدماء و کف الأذی عن أولیاء الله و الرفق بالرعیه و التأنی و حسن المعاشـره، مع لین فی غیر ضعف و شده فی غیر عنف و مداراه صاحبک و من یرد علیک من رسله و ارفق برعیتک (۵) بأن توقفهم علی ما وافق الحق و العدل إن شاء الله تعالی و إیاک و السعاه و أهل النمائم، فلا یلزقن (۶) بک

منهم أحد و لا يراك (٧) الله يوما و ليله و أنت تقبل منهم صرفا و لا عدلا فيسخط الله عليك و يهتك سترك و احذر مكر خوزى (٨) الأهواز، فإن أبى أخبرنى (٩) عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام ، قال (١٠) : إن الإيمان

***** (هامش) ***** *

(١) فى ص و المصدر و نسخه بدل ش: سلبه.

(٢) فى ش و مصححتى م و ع: لبه عنه و فى خ: عنه لبه.

(٣) كذا فى الوسائل و فى ف، خ، م و ع: رأيى و فى ن و ش و المصدر: برأيى.

(۴) فى المصدر: متخوفه و فى ف: تخوفه.

(۵) فى خ و المصدر و نسخه بدل ص و ش: و ارتق فتق رعيتك.

(۶) فى المصدر و نسخه بدل ش: يلتزقن.

(٧) فى ف: و لا رآك و فى م و ع: و لا أراك.

(٨) فى ف: خوازى و فى المصدر: خوز.

(٩) فى غير ش زياده: عن أبيه.

(١٠) فى ص و المصدر: أنه قال. (*)

لا يثبت (١) فى قلب يهودى و لا خوزى أبدا و أما (٢) من تأنس به و تستريح إليه و تلجئ امورك إليه، فذلك الرجل الممتحن المستبصر الأمين الموافق لك على دينك و ميز أعوانك و جرب الفريقين، فإن رأيت هنالك رشدا فشأنك و إياه و إياك أن تعطى درهما أو تخلع (٣) ثوبا أو تحمل على دابه فى غير ذات الله، لشاعر أو مضحك أو ممترح (۴)، إلا أعطيت مثله فى ذات الله و لتكن (۵) جوائزك و عطاياك و خلعك للقواد و الرسل و الأحفاد و أصحاب الرسائل و أصحاب الشرط و الأخماس و ما أردت أن تصرف فى وجوه

البر و النجاح و الصدقه و الفطره (۶) و الحج و الشرب (۷) و الكسوه التى تصلى فيها و تصل بها و الهديه التى تهديها إلى الله عز و جل و إلى رسوله (۸) من أطيب كسبك.

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ف، ن و نسخه بدل خ: لا ينبت.

(۲) فى ص و المصدر: فأما.

(۳) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: و تخلع.

(۴) كذا فى ف، ص و المصدر و مصححه خ و فى سائر النسخ: ممزح.

(۵) كذا فى ص و المصدر و فى سائر النسخ: و ليكن.

(۶) لم ترد و الفطره فى ف، خ، م، ع و ص و كتب فى ص فوق الصدقه: و العتق و الفتوه و وردت العباره فى المصدر هكذا: ... و النجاح و الفتوه و الصدقه و الحج.

(۷) فى ص و المصدر و مصححه ن: و المشرب.

(۸) كذا فى ص و المصدر و فى سائر النسخ: و رسوله. (*)

و انظر (۱) يا عبد الله أن لا تكنز ذهبا و لا فضه فتكون من أهل هذه الآيه: * (الذين يكنزون الذهب و الفضه و لا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم) * (۲) و لا تستصغرن من حلو أو فضل طعام (۳) تصرفه فى بطون خاليه تسكن بها غضب الله رب العالمين و اعلم، أنى سمعت أبى يحدث عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام : أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم (۴) قال يوما لأصحابه: ما آمن بالله و اليوم الآخر من بات شبعانا و جاره جائع، فقلنا: هلكنا يا رسول الله، فقال: من فضل طعامكم و من فضل تمركم و

رزقكم و خلقكم و خرقكم تطفئون بها غضب الرب تعالى و سانئك بهوان (۵) الدنيا و هوان شرفها على من مضى من السلف و التابعين، فقد حدثنى أبى (۶)، محمد بن على بن الحسين عليهم السلام ، قال: لما تجهز الحسين عليه السلام إلى الكوفه (۷) أتاه ابن عباس فناشده الله و الرحم أن يكون هو المقتول بالطف، فقال: أنا أعرف (۸) بمصرعى منك،

***** (هامش) ***** *

(۱) فى المصدر و مصححه ص: يا عبد الله اجهد.

(۲) التوبه: ۳۴.

(۳) فى ص: و لا فضل طعام.

(۴) فى المصدر و نسخه بدل ش: أنه سمع النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، بدل: أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم.

(۵) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: على هوان.

(۶) لم ترد أبى فى المصدر.

(۷) عباره إلى الكوفه من ص، ش و المصدر.

(۸) عباره أنا أعرف من ش و المصدر. (*)

و ما وكدى من الدنيا إلا فراقها، ألا اخبرك يا بن عباس بحديث أمير المؤمنين عليه السلام و الدنيا؟ فقال له (۱) : بلى لعمرى إنى احب أن تحدثنى بأمرها. فقال أبى: قال على بن الحسين عليه السلام : سمعت أبا عبد الله الحسين عليه السلام يقول: حدثنى أمير المؤمنين عليه السلام ، قال: إنى كنت بفدك (۲) فى بعض حيطانها و قد صارت لفاطمه عليها السلام ، فإذا أنا بامرأه قد قحمت على و فى يدى مسحاه و أنا أعمل بها، فلما نظرت إليها طار قلبى مما تداخلنى من جمالها، فشبهتها ببثينه (۳) بنت عامر الجمحى (۴) و كانت من أجمل نساء قريش. فقالت: يا بن أبى طالب، هل لك أن

تتزوج بى فاغنيک (۵) عن هذه المسحاه و أدلک على خزائن الأرض فيكون لک [الملک] (۶) ما بقيت و لعقبک من بعدک؟ فقال لها: من أنت حتى أخطبک من أهلک؟ فقالت: أنا الدنيا.

***** (هامش) ***** *

(۱) کلمه له من ش و المصدر. (۲) فى ش: إنى بفدک. (۳) کذا فى المصدر و اختلفت النسخ فى ضبط الکلمه من حيث تقديم بعض الحروف و تأخيرها. (۴) کذا فى ف و المصدر و اختلفت سائر النسخ فى ضبط الکلمه کسابقتها. (۵) فى ن، خ، م و ع: فأغنيتک. (۶) من المصدر. (*)

******ص ۱۰۸*****

قال: [قلت] (۱) لها: فارجعى و اطلبى زوجا غيرى فلست من شأنى (۲)، فأقبلت على مسحاتى و أنشأت أقول: لقد خاب من غرته دنيا دنيه * و ما هى أن غرت قرونا بنائل (۳) أتتنا على زى العزيز بثينه (۴) * و زينتها فى مثل تلک الشمائل فقلت لها: غرى سواى فإننى * عزوف عن (۵) الدنيا و لست بجاهل و ما أنا و الدنيا فإن محمدا * أحل صريعا بين تلک الجنادل و هيهات امنى بالکنوز و ودها (۶) * و أموال قارون و ملک القبائل أليس جميعا للفناء مصيرنا (۷) * و يطلب من خزانها بالطوائل؟ فغرى سواى إننى غير راغب * بما فيک من ملک و عز (۸) و نائل فقد قنعت نفسى بما قد رزقته * فشأنک يا دنيا و أهل الغوائل فإنى أخاف الله يوم لقائه * و أخشى عذابا دائما غير زائل فخرج من الدنيا و ليس فى عنقه تبعه (۹) لأحد، حتى لقى الله

***** (هامش) ***** *

(۱) من المصدر.

(۲) عباره فلست من شأنى من ش و المصدر.

(۳) فى المصدر

و نسخه بدل ش و م:

بطائل.

(۴) اختلفت النسخ فی ضبط الکلمه هنا أیضا کما تقدم.

(۵) فی ن، خ، م، ع و ش: من.

(۶) فی المصدر: و هبها أتتنا بالکنوز و درها و کذا فی مصححه ص إلا أن فیها: أتتنی.

(۷) فی مصححه ص: مصیرها.

(۸) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: من عز و ملک.

(۹) فی ف، خ، م و ع: بیعه. (*)

*****ص ۱۰۹*****

تعالی محمودا غیر ملوم و لا مذموم، ثم اقتدت به الأئمه من بعده بما قد بلغکم، لم یتلطخوا بشیء من بوائقها و قد

و جهت إلیک بمکارم الدنیا و الآخره عن (۱) الصادق (۲) المصدق رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، فإن أنت عملت بما نصحت لک فی کتابی هذا، ثم کانت علیک من الذنوب و (۳) الخطایا کمثل أوزان الجبال و أمواج البحار، رجوت الله أن یتجافی (۴) عنک جل و عز بقدرته. یا عبد الله، إیاک (۵) أن تخیف مؤمنا، فإن أبی (۶) حدثنی عن أبیه، عن جده (۷) علی بن أبی طالب علیه و علیهم السلام ، أنه کان یقول: من نظر إلی مؤمن نظره لیخیفه بها، أخافه الله یوم لا ظل إلا ظله و حشره علی (۸) صوره الذر لحمه و جسده و جمیع أعضائه، حتی یورده مورده و حدثنی أبی (۹)، عن آبائه، عن علی علیه السلام ، عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، قال: من أغاث لهفانا من المؤمنین (۱۰) أغاثه الله یوم لا ظل إلا ظله،

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی مصححتی ن و خ و فی سائر النسخ و المصدر: و عن.

(۲) لم ترد الصادق فی ف.

(۳)

عباره الذنوب و من ص، ش و المصدر.

(۴) فی نسخه بدل م:

یتجاوز و فی نسخه بدل ش: یتحامی.

(۵) کذا فی ص، ش و المصدر و فی سائر النسخ: و إیاک.

(۶) فی ص و المصدر: فإن أبی، محمد بن علی.

(۷) فی غیر ش زیاده: عن.

(۸) فی ش و المصدر: فی.

(۹) فی غیر ش زیاده: عن أبیه.

(۱۰) عباره من المؤمنین من ص و ش و المصدر. (*)

و آمنه من الفزع الأکبر و آمنه من سوء المنقلب و من قضی لأخیه المؤمن حاجه قضی الله له حوائج کثیره، إحداها (۱) الجنه و من کسا أخاه المؤمن (۲) جبه (۳) عن (۴) عری، کساه الله من سندس الجنه و استبرقها و حریرها و لم یزل یخوض فی رضوان الله ما دام علی المکسو منها سلک و من أطعم أخاه من جوع، أطعمه الله من طیبات الجنه و من سقاه من ظمأ، سقاه الله من الرحیق المختوم و من أخدم أخاه، أخدمه الله من الولدان المخلدین و أسکنه مع أولیائه الطاهرین و من حمل أخاه المؤمن علی راحله (۵)، حمله الله علی ناقه من نوق الجنه و باهی به الملائکه المقربین یوم القیامه و من زوج أخاه [المؤمن] (۶) امرأه یأنس بها و تشد (۷) عضده

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف، ن، خ، م و ع: أحدها.

(۲) کلمه المؤمن من ش و المصدر و مصححه ص.

(۳) لم ترد جبه فی المصدر و کتب فوقها فی ن، خ و ع: خ ل.

(۴) فی ف و ن و هامش ص: من.

(۵) فی نسخه بدل ش: رحله.

(۶) من المصدر.

(۷) فى ف، خ، م، ع و ش: و يشد. (*)

*****ص ۱۱۱*****

و يستريح إليها،

زوجه الله من الحور العين و آنسه بمن أحبه (۱) من الصديقين من أهل بيت نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم و إخوانه و آنسهم به و من أعان أخاه المؤمن (۲) على سلطان جائر، أعانه الله على إجازه (۳) الصراط عند (۴) زله الأقدام و من زار أخاه المؤمن فى منزله لا لحاجه منه إليه، كتب (۵) من زوار الله و كان حقيقا على الله أن يكرم زائره. يا عبد الله و حدثنى أبى، عن آبائه، عن على عليه السلام ، أنه سمع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم يقول لأصحابه يوما: معاشر الناس إنه ليس

بمؤمن من آمن بلسانه و لم يؤمن بقلبه، فلا تتبعوا عثرات المؤمنين، فإنه من تتبع (۶) عثره مؤمن يتبع (۷) الله عثرته (۸) يوم القيامه و فضحه فى جوف بيته و حدثنى أبى، عن آبائه، عن على عليه السلام أنه (۹) قال: أخذ الله

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ف و المصدر: أحب.

(۲) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: المسلم.

(۳) فى ف: إجاده.

(۴) كذا فى ش و المصدر و مصححه ص و فى سائر النسخ: يوم.

(۵) كذا فى ش و المصدر و مصححه ص و فى سائر النسخ: كتبه.

(۶) فى ص: يتبع و فى المصدر: اتبع.

(۷) فى ف و م:

تتبع و فى ص و المصدر و نسخه بدل ش: اتبع.

(۸) فى ص و المصدر: عثراته.

(۹) أنه من ص و المصدر. (*)

ميثاق المؤمن على (۱) أن لا يصدق فى مقالته و لا ينتصف من عدوه و على أن لا يشفى غيظه إلا بفضيحه نفسه، لأن المؤمن (۲) ملجم و ذلك لغايه قصيره

و راحه طویله، أخذ (۳) الله میثاق المؤمن علی أشیاء أیسرها علیه (۴) مؤمن مثله یقول بمقاله (۵) یبغیه و یحسده و شیطان (۶) یغویه و یمقته و سلطان (۷) یقفو إثره و یتبع عثراته و کافر بالذی هو مؤمن به یری سفک دمه دینا و إباحه حریمه غنما، فما بقاء المؤمن بعد هذا؟. یا عبد الله و حدثنی أبی، عن آبائه عن علی علیه السلام (۸) عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، قال: نزل جبرئیل علیه السلام ، فقال: یا محمد إن الله یقرؤک (۹) السلام و یقول: اشتققت (۱۰) للمؤمن اسما من أسمائی، سمیته مؤمنا، فالمؤمن منی و أنا منه، من استهان بمؤمن (۱۱) فقد استقبلنی

***** (هامش) ***** *

(۱) علی من ف و ش.

(۲) فی ص و المصدر و نسخه بدل ش: لأن کل مؤمن.

(۳) فی ف و ص: و أخذ.

(۴) کلمه علیه من المصدر و مصححه ص.

(۵) فی المصدر و مصححه ص: بمقالته.

(۶) فی ص و المصدر و مصححه خ و نسخه بدل ش: و الشیطان.

(۷) کذا فی ش و ن و فی سائر النسخ و المصدر: و السلطان.

(۸) عباره عن علی علیه السلام من ش و المصدر و نسخه بدل ص.

(۹) فی المصدر و نسخه بدل ش: یقرأ علیک.

(۱۰) کذا فی خ، ص، ش و المصدر و اختلفت سائر النسخ فیها.

(۱۱) فی نسخه بدل ش: مؤمنا. (*)

بالمحاربه. یا عبد الله و حدثنی أبی، عن آبائه، عن علی علیه السلام عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم أنه قال یوما (۱) : یا علی، لا تناظر رجلا حتی تنظر فی سریرته، فإن کانت سریرته حسنه فإن

الله عز و جل لم يكن ليخذل وليه و إن كانت (٢) سريرته رديه فقد يكفيه مساويه، فلو جهدت أن تعمل به أكثر مما (٣) عمل به من معاصى الله عز و جل ما قدرت عليه. يا عبد الله و حدثنى أبى (۴)، عن آبائه، عن على (۵) عليهم السلام ، عن النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، أنه قال: أدنى الكفر أن يسمع الرجل من (۶) أخيه الكلمه فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها، اولئك لا خلاق لهم. يا عبد الله، وحدثنى أبى (٧)، عن آبائه، عن على عليه السلام ، أنه قال: من قال فى مؤمن ما رأت عيناه و سمعت اذناه ما يشينه و يهدم مروته فهو من الذين قال الله عز و جل: * (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشه فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم) * (٨).

***** (هامش) ***** *

(١) من ش و المصدر و مصححه ص.

(٢) كذا فى ف، ش و المصدر و مصححه ص و فى سائر النسخ: كان.

(٣) فى ف، ن، م، ع و ش: ما.

(۴) فى غير ص و ش زياده: عن أبيه.

(۵) لم ترد عن على فى ص.

(۶) فى ص و المصدر: عن.

(٧) فى غير ش زياده: عن أبيه.

(٨) النور: ١٩. (*)

يا عبد الله و حدثنى أبى، عن آبائه، عن على عليه السلام ، أنه قال: من روى عن (١) أخيه المؤمن روايه يريد بها هدم مروته و شينه (٢)، أوثقه (٣) الله بخطيئته يوم القيامه حتى يأتى بالمخرج (۴) مما قال و لن يأتى بالمخرج منه أبدا و من أدخل على أخيه المؤمن سرورا فقد أدخل على أهل بيت نبيه صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم (۵) سرورا و من أدخل على أهل بيت نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم سرورا فقد أدخل على رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم سرورا و من أدخل على رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم سرورا فقد سر الله و من سر الله فحقيق على الله أن يدخله جنته. ثم إنى (۶) اوصيك بتقوى الله و إيثار طاعته و الاعتصام بحبله، فإنه من اعتصم بحبل الله فقد هدى إلى صراط مستقيم. فاتق الله و لا تؤثر أحدا على رضاه و هواه (۷)، فإنه وصيه الله عز و جل إلى خلقه لا يقبل منهم غيرها و لا يعظم سواها.

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ف، ن، خ، م و ع: على.

(۲) فى ص و المصدر و نسخه بدل ش: ثلبه.

(۳) فى خ، ص و المصدر و نسخه بدل ش: أوبقه.

(۴) فى ص و الوسائل و مصححه ش: بمخرج.

(۵) فى المصدر و نسخه بدل ش: أهل البيت عليهم السلام.

(۶) من ص، ش و المصدر.

(۷) من ف، ص، ش و المصدر. (*)

و اعلم، أن الخلق (۱) لم يوكلوا بشئ أعظم من تقوى الله (۲)، فإنه وصيتنا أهل البيت، فإن استطعت أن لا تنال من الدنيا شيئا يسأل الله عنه (۳) غدا فافعل. قال عبد الله بن سليمان: فلما وصل كتاب الصادق عليه السلام إلى النجاشى نظر فيه، فقال: صدق - و الله الذى لا إله إلا هو - مولاى، فم

عمل أحد بما فى هذا الكتاب إلا نجا. قال: فلم يزل عبد الله يعمل به أيام حياته (۴) (۵).

***** (هامش) ***** *

(۱) فى المصدر و

نسخه بدل ش: الخلائق.

(۲) فی المصدر و نسخه بدل ش: التقوی.

(۳) فی المصدر: تسأل عنه.

(۴) فی غیر ش زیاده: الخبر.

(۵) کشف الریبه: ۱۲۲ - ۱۳۱ و رواه فی الوسائل ۱۲: ۱۵۰، الباب ۴۹ من أبواب ما یکتسب به. (*)

المسأله السابعه و العشرون

المسأله السابعه و العشرون:

هجاء المؤمن حرام بالأدله الأربعه، لأنه همز و لمز و أکل اللحم و تعییر و إذاعه سر و کل ذلک کبیره موبقه، فیدل (۱) علیه فحوی جمیع ما تقدم فی الغیبه (۲)، بل البهتان أیضا (۳)، بناء علی تفسیر الهجاء بخلاف المدح کما عن الصحاح (۴)، فیعم ما فیه من المعایب و ما لیس فیه، کما عن القاموس (۵) و النهایه (۶) و المصباح (۷)، لکن مع تخصیصه فیها بالشعر و أما تخصیصه بذکر ما فیه بالشعر کما هو ظاهر جامع المقاصد (۸)،

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ص: و یدل.

(۲) راجع المکاسب ۱: ۳۱۵ - ۳۱۸.

(۳) راجع المکاسب ۱: ۳۲۵.

(۴) صحاح اللغه ۶: ۲۵۳۳، ماده: هجا.

(۵) القاموس المحیط ۴: ۴۰۲، ماده: هجا.

(۶) النهایه، لابن الأثیر ۵: ۲۴۸، ماده: هجا.

(۷) المصباح المنیر: ۶۳۵، ماده: هجا.

(۸) جامع المقاصد ۴: ۲۶. (*)

فلا یخلو عن تأمل و لا فرق فی المؤمن بین الفاسق و غیره و أما الخبر: محصوا ذنوبکم بـذکر الفاسـقین (۱) فالمراد به الخارجون عن الإیمان أو المتجاهرون بالفسق و احترز بالمؤمن عن المخالف، فإنه یجوز هجوه لعـدم احترامه و کذا یجوز هجاء الفاسق (۲) المبدع، لئلا یؤخذ ببدعه (۳)، لکن بشرط الاقتصار علی المعائب الموجوده فیه، فلا یجوز بهته بما لیس فیه، لعموم حرمه الکذب و ما تقدم من الخبر فی الغیبه من قوله علیه السلام فی حق المبتدعه: باهتوهم کیلا (۴)

يطمعوا فى إضلالكم (۵) محمول على اتهـامهم و سوء الظن بهم بمـا يحرم اتهـام المؤمن به، بأن يقال: لعله زان، أو سارق (۶) و كذا إذا زاده (۷) ذكر ما ليس فيه من باب المبالغه و يحتمل إبقاؤه على ظاهره بتجويز الكذب عليهم لأجل المصلحه،

***** (هامش) ***** *

(۱) لم نقف عليه فى المصادر الحديثيه، لكن حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه (۴: ۶۴) عن حواشى الشهيد على القواعد و فيه: محصوا ذنوبكم بغيبه الفاسقين.

(۲) لم ترد الفاسق فى ف.

(۳) فى نسخه بدل ش: ببدعته.

(۴) كذا فى ف و المصدر و فى سائر النسخ: لكيلا.

(۵) الوسائل ۱۱: ۵۰۸، الباب ۳۹ من أبواب الأمر و النهى و ما يناسبهما، الحديث الأول و قد تقدم فى المكاسب ۱: ۳۵۳.

(۶) فى ف: و سارق.

(۷) فى ف: و كذا إراده و فى ص: و كذا إذا زاد. (*)

فإن مصلحه تنفير (۱) الخلق عنهم أقوى من مفسده الكـذب و فى روايه أبى حمزه عن أبى جعفر عليه السـلام ، قال: قلت له: إن بعض أصحابنا يفترون و يقـذفون من خالفهم، فقال: الكف عنهم أجمل. ثم قال لى: و الله يا أبا حمزه إن الناس كلهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا. ثم قال: نحن أصحاب الخمس و قد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا (۲) و فى صـدرها دلاله على جواز الافتراء و هو القـذف على كراهه، ثم أشـار عليه السـلام إلى أولويه قصـد الصـدق بـإراده الزنا من حيث استحلال حقوق الأئمه عليهم السلام.

***** (هامش) ***** *

(۱) فى خ، م، ع و ص: تنفر.

(۲) الوسائل ۱۱: ۳۳۱، الباب ۷۳ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۳. (*)

المسأله الثامنه و العشرون

المسأله الثامنه و

العشرون:

الهجر - بالضم - و هو الفحش من القول و ما استقبح التصريح به منه، ففى صحيحه أبى عبيده: البذاء من الجفاء و الجفاء فى النار (۱) و فى النبوى: إن الله حرم الجنه على كل فحاش بذئ قليل الحياء، لا يبالى بما قال و لا ما قيل فيه (۲) و فى روايه سماعه: إياك أن تكون فحاشا (۳) و فى النبوى: إن من أشر (۴) عباد الله من يكره مجالسته لفحشه (۵) و فى روايه: من علامات شرك الشيطان الذى لا شك (۶) فيه:

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۱: ۳۳۰، الباب ۷۲ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۳.

(۲) الوسائل ۱۱: ۳۲۹، الباب ۷۲ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۲.

(۳) الوسائل ۱۱: ۳۲۸، الباب ۷۱ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۷.

(۴) كذا فى ف، م و المصدر و فى سائر النسخ: شر.

(۵) الوسائل ۱۱: ۳۲۸، الباب ۷۱ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۸.

(۶) فى المصدر و نسخه بدل ش: لا يشك. (*)

******ص ۱۲۲******

أن يكون فحاشا لا يبالى بما قال و لا ما قيل فيه (۱). إلى غير ذلك من الأخبار (۲). هذا آخر ما تيسر تحريره من المكاسب المحرمه.

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۱: ۳۲۷، الباب ۷۱ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأول.

(۲) الوسائل ۱۱: ۳۲۷، الباب ۷۱ من أبواب جهاد النفس، الأحاديث ۳ و ۴ و غيرهما. (*)

******ص ۱۲۳******

النوع الخامس: مما يحرم التكسب به

النوع الخامس: مما يحرم التكسب به

مما يحرم التكسب به

النوع الخامس (١) مما يحرم التكسب به ما يجب على الإنسان فعله عينا أو كفايه تعبدا أو توصلا على المشهور كما فى المسالك (٢)، بل عن مجمع البرهان: كأن دليله الإجماع (٣) و الظاهر أن نسبته إلى

الشهره فی المسالک، فی مقابل قول السید (۴) المخالف فی وجوب تجهیز المیت علی غیر الولی، لا فی حرمه أخـذ الأجره علی تقدیر الوجوب علیه و فی جامع المقاصد:

الاجماع علی عدم جواز أخذ الأجره علی تعلیم صیغه النکاح، أو إلقائها علی المتعاقدین (۵)، انتهی.

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ص و فی سائر النسخ: الخامس.

(۲) المسالک ۳: ۱۳۰.

(۳) مجمع الفائده ۸: ۸۹.

(۴) لم نقف علیه فی ما بأیدینا من کتب السید و رسائله، نعم حکاه عنه الشهید فی الدروس ۳: ۱۷۲.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۳۷ و لم یذکر إلا إلقاء الصیغه علی المتعاقدین. (*)

و کأن لمثل هـذا و نحوه (۱) ذکر فی الریـاض: أن علی هـذا الحکم الاجماع فی کلام جماعه و هو الحجه (۲)، انتهی و اعلم أن موضوع هـذه المسـأله: مـا إذا کان للواجب (۳) علی العامـل منفعه تعود إلی من یبـذل بـإزائه المـال، کمـا لو کـان کفائیا و أراد سقوطه منه فاستأجر غیره، أو کان عینیا علی العامل و رجع نفع (۴) منه إلی باذل المال، کالقضاء للمدعی إذا وجب عینا و بعباره اخری: مورد الکلام ما لو فرض مسـتحبا لجاز الاستئجار علیه، لأن الکلام فی کون مجرد الوجوب علی الشـخص مانعا عن أخـذه (۵) الأجره علیه، فمثل فعل الشـخص صـلاه الظهر عن نفسه لا یجوز أخـذ الأجره علیه، لا لوجوبها، بل لعدم وصول عوض المال إلی بـاذله، فـإن النـافله أیضـا کـذلک و من هنـا یعلم فساد الاسـتدلال علی هـذا المطلب بمنافاه ذلک للإخلاص فی العمل (۶)، لانتقاضه طردا و عکسا بالمندوب و الواجب التوصلی و قد یرد ذلک (۷) بأن تضاعف الوجوب بسبب الإجاره یؤکد

***** (هامش) ***** *

(۱) فی م:

أو

نحوه.

(۲) الریاض ۱: ۵۰۵.

(۳) کذا فی ف و ن و فی سائر النسخ: الواجب.

(۴) کذا فی ف و فی سائر النسخ: نفعه.

(۵) کذا فی ف و فی سائر النسخ: أخذ.

(۶) استدل علیه السید الطباطبائی فی الریاض ۱: ۵۰۵.

(۷) رده السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۹۲. (*)

الإخلاص و فیه - مضافا إلی اقتضاء ذلک، الفرق بین الإجاره و الجعاله، حیث إن الجعاله لا توجب العمل علی العامل - (۱) أنه إن ارید أن تضاعف الوجوب یؤکد اشتراط الاخلاص، فلا ریب أن الوجوب الحاصل بالإجاره توصلی لا یشترط فی حصول ما وجب به قصد القربه، مع أن غرض المستدل منافاه قصد أخذ المال لتحقق الاخلاص فی العمل، لا لاعتباره فی وجوبه و إن ارید أنه یؤکد تحقق الاخلاص من العامل، فهو مخالف للواقع قطعا، لأن ما لا یترتب علیه أجر دنیوی أخلص مما یترتب علیه ذلک بحکم الوجدان. هذا، مع أن الوجوب الناشئ من الإجاره إنما یتعلق بالوفاء بعقد الإجاره و مقتضی الاخلاص المعتبر فی ترتب الثواب علی موافقه هذا الأمر - و لو لم (۲) یعتبر فی سقوطه - هو إتیان الفعل من حیث استحقاق المستأجر له (۳) بإزاء ماله، فهذا المعنی ینافی وجوب إتیان العباده لأجل استحقاقه تعالی إیاه و لذا لو لم یکن هذا العقد واجب الوفاء - کما فی الجعاله - لم یمکن قصد الإخلاص مع قصد استحقاق العوض، فلا إخلاص هنا حتی یؤکده وجوب الوفاء بعد الإیجاب بالإجاره، فالمانع حقیقه هو عدم القدره علی إیجاد الفعل الصحیح بإزاء العوض،

***** (هامش) ***** *

(۱) لم یرد قوله مضافا - إلی - العامل فی ف.

(۲) فی ف: و إن لم.

(۳) فی م:

المستأجر به

و فی الهامش: المستأجر له. (*)

******ص ۱۲۸******

سواء کانت المعاوضه لازمه أم جائزه و أما تأتی القربه فی العبادات المستأجره، فلأن الإجاره إنما تقع علی الفعل المأتی به تقربا إلی الله، نیابه عن فلان. توضیحه: أن الشخص یجعل نفسه نائبا عن فلان فی العمل متقربا إلی الله، فالمنوب عنه یتقرب إلیه تعالی بعمل نائبه و تقربه و هذا الجعل فی نفسه مستحب، لأنه إحسان إلی المنوب عنه و إیصال نفع إلیه و قد یستأجر الشخص علیه فیصیر واجبا بالإجاره وجوبا توصلیا لا یعتبر فیه التقرب. فالأجیر إنما یجعل نفسه - لأجل استحقاق الأجره - نائبا عن الغیر فی إتیان العمل الفلانی تقربا إلی الله، فالأجره فی مقابل النیابه فی العمل المتقرب به إلی الله التی مرجع نفعها إلی المنوب عنه و هذا بخلاف ما نحن فیه، لأن الأجره هنا فی مقابل العمل تقربا إلی الله لأن العمل بهذا الوجه لا یرجع نفعه إلا إلی العامل، لأن المفروض أنه یمتثل ما وجب علی نفسه، بل فی مقابل نفس العمل، فهو یستحق نفس العمل و المفروض أن الإخلاص إتیان العمل لخصوص أمر الله تعالی (۱) و التقرب یقع للعامل دون الباذل و وقوعه للعامل یتوقف علی أن لا یقصد بالعباده سوی امتثال أمر الله تعالی. فإن قلت: یمکن للأجیر أن یأتی بالفعل مخلصا لله تعالی، بحیث لا یکون للإجاره دخل فی إتیانه فیستحق الأجره، فالإجاره غیر مانعه

***** (هامش) ***** *

(۱) شطب فی ف علی عباره لأن العمل - إلی - تعالی و کتب علیها فی ن، خ، م، ع و ش: نسخه. (*)

******ص ۱۲۹******

عن (۱) قصد الإخلاص. قلت: الکلام فی أن مورد الإجاره لا بد أن (۲)

یکون عملا قابلا لأن یوفی به بعقد (۳) الإجاره و یؤتی به لأجل استحقاق المستأجر إیاه و من باب تسلیم مال الغیر إلیه و ما کان من قبیل العباده غیر قابل لذلک. فإن قلت: یمکن أن یکون غایه الفعل التقرب و المقصود من تیان

إ هـذا الفعل المتقرب به اسـتحقاق الأجره، کما یؤتی بالفعل تقربا إلی الله و یقصـد منه حصول المطالب الدنیویه، کأداء الدین و سعه الرزق و غیرهما من الحاجات الـدنیویه. قلت: فرق بین الغرض الـدنیوی المطلوب من الخالق الـذی یتقرب إلیه بالعمل و بین الغرض الحاصل من غیره و هو اسـتحقاق الأجره، فإن طلب الحاجه (۴) من الله تعالی سـبحانه و لو کانت دنیویه محبوب عند الله، فلا یقدح فی العباده، بل ربما یؤکدها (۵) و کیف کان، فذلک الاسـتدلال حسن فی بعض موارد المسأله و هو الواجب التعبدی فی الجمله، إلا أن مقتضاه جواز أخذ الأجره فی

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف و فی غیرها: من.

(۲) فی ص: و أن.

(۳) فی ص: عقد.

(۴) کتب فی ش علی عباره: فإن طلب الحاجه: نسخه.

(۵) لم ترد عباره فإن طلب الحاجه - إلی - یؤکدها فی ف و کتب علیها فی ن، خ، م و ع: نسخه. (*)

التوصلیات و عـدم جوازه فی المنـدوبات التعبـدیه، فلیس مطردا و لاـ منعکسا. نعم، قـد اسـتدل علی المطلب بعض الأساطین فی شرحه علی القواعـد بوجوه، أقواها: أن التنافی بین صـفه الوجوب و التملک ذاتی، لأن المملوک و المسـتحق (۱) لا یملک و لا یستحق ثانیا (۲). توضـیحه: أن الـذی یقابل المال لا بد أن یکون کنفس المال مما یملکه المؤجر حتی یملکه المسـتأجر (۳) فی مقابل تملیکه

المـال إيـاه، فـإذا فرض العمـل واجبا لله ليس للمكلف تركه، فيصـير نظير العمل المملوك للغير، ألا ترى أنه إذا آجر نفسه لـدفن الميت لشـخص لم يجز له أن يؤجر نفسه ثانيا من شـخص آخر لذلك العمل و ليس إلا لأن الفعل صار مسـتحقا للأول و مملوكا له، فلاـ معنى لتمليكه ثانيا للآخر مع فرض بقائه على ملك الأول و هـذا المعنى موجود فيما أوجبه الله تعالى، خصوصا فيما يرجع إلى حقوق الغير، حيث إن حاصـل الإيجـاب هنـا جعـل الغير مسـتحقا لـذلك العمل من هـذا العامل، كأحكام تجهيز الميت التى جعـل الشـارع الميت مسـتحقا لهـا على الحى، فلاـ يسـتحقها غيره ثانيـا. هـذا و لكن الإنصـاف أن هـذا الوجه أيضـا لاـ يخلو عن الخدشه، لإمكان منع المنافاه بين الوجوب الذى هو طلب الشارع الفعل و بين

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: المملوك المستحق.

(۲) شرح القواعد (مخطوط) : الورقه ۲۷.

(۳) فى ف: للمستأجر. (*)

اسـتحقاق المسـتأجر له و ليس اسـتحقاق الشارع للفعل و تملكه المنتزع من طلبه من قبيل اسـتحقاق الآدمى و تملكه الـذى ينافى تملك الغير و اسـتحقاقه. ثم إن هذا الدليل باعتراف المستدل يختص بالواجب العينى و أما الكفائى، فاستدل (۱) على عدم جواز أخـذ الأجره عليه: بأن الفعل متعين له (۲) فلا يـدخل فى ملك آخر و بعدم (۳) نفع المسـتأجر فيما يملكه أو يستحقه غيره، لأنه بمنزله قولك: اسـتأجرتك لتملك منفعتك المملوكه لك أو لغيرك و فيه: منع وقوع الفعل له بعد إجاره نفسه للعمل للغير، فإن آثار الفعل حينئذ ترجع إلى الغير، فإذا وجب إنقاذ غريق كفايه أو إزاله النجاسه عن المسجد، فاستأجر واحد (۴) غيره،

فثواب الإنقاذ و الإزاله يقع للمستأجر دون الأجير المباشر لهما. نعم، يسقط الفعل عنه، لقيام المستأجر به و لو بالاستنابه و من هذا القبيل الاستئجار للجهاد مع وجوبه كفايه على الأجير و المستأجر و بالجمله، فلم أجد دليلا على هذا المطلب وافيا بجميع أفراده عدا الإجماع الذى لم يصرح به إلا المحقق الثانى (۵)، لكنه موهون به وجود

***** (هامش) ***** *

(۱) المستدل هو كاشف الغطاء فى شرح القواعد (مخطوط) : الورقه ۲۷.

(۲) فى ف: بأن الفعل يتعين له و فى ن: بأنه بالفعل يتعين له و فى المصدر: فلأنه بفعله يتعين له.

(۳) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: و لعدم.

(۴) فى ف، خ، م و ع: واحدا.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۳۶ - ۳۷. (*)

القول بخلافه من أعيان الأصحاب من القدماء و المتأخرين، على ما يشهد به الحكايه و الوجدان. أما الحكايه، فقد نقل المحقق و العلامه رحمهما الله و غيرهما القول بجواز أخذ الأجره على القضاء عن بعض. فقد قال فى الشرائع: أما لو أخذ الجعل من المتحاكمين، ففيه خلاف (۱) و كذلك العلامه رحمه الله فى المختلف (۲) و قد حكى العلامه الطباطبائى فى مصابيحه (۳) عن فخر الدين و جماعه (۴) التفصيل بين العبادات و غيرها (۵) و يكفى فى ذلك ملاحظه الأقوال التى ذكرها فى المسالك فى باب المتاجر (۶) و أما ما وجدناه، فهو أن ظاهر المقنعه (۷)، بل النهايه (۸) و محكى القاضى (۹) جواز الأجر على القضاء مطلقا و إن أول بعض (۱۰)

***** (هامش) ***** *

(۱) الشرائع ۴: ۶۹.

(۲) المختلف ۵: ۱۷.

(۳) المصابيح (مخطوط) : ۵۹.

(۴) لم ترد و جماعه فى ف.

(۵) لم نعثر على

هذا التفصيل فی الإیضاح، نعم سیأتی عنه التفصیل فی الکفائی بین العبادی و التوصلی.

(۶) المسالک ۳: ۱۳۲.

(۷) المقنعه: ۵۸۸.

(۸) النهایه: ۳۶۷.

(۹) انظر المهذب ۱: ۳۴۶ و حکاه عنه النراقی فی المستند ۲: ۳۵۰.

(۱۰) راجع مفتاح الکرامه ۴: ۹۶. (*)

*****ص ۱۳۳*****

کلامهم بإراده الارتزاق و قد اختار جماعه (۱) جواز أخذ الأجر علیه إذا لم یکن متعینا، أو تعین و کان القاضی محتاجا و قد صرح فخر الدین فی الإیضاح بالتفصیل بین الکفائیه التوصلیه و غیرها، فجوز أخذ الأجره فی الأول، قال فی شرح عباره و الده فی القواعد - فی الاستئجار علی تعلیم الفقه - ما لفظه: الحق عندی أن کل واجب علی شخص معین لا یجوز للمکلف أخذ الأجره علیه و الذی وجب کفایه، فإن کان مما لو أوقعه بغیر نیه لم یصح و لم یزل الوجوب، فلا یجوز أخذ الأجره علیه، لأنه عباده محضه و قال الله تعالی: * (وما امروا إلا لیعبدوا الله مخلصین له الدین) * (۲)، حصر غرض الأمر فی انحصار غایه الفعل فی الإخلاص و ما یفعل بالعوض لا یکون کذلک و غیر ذلک یجوز أخذ الأجره علیه إلا ما نص الشارع علی تحریمه کالدفن (۳)، انتهی. نعم، رده فی محکی جامع المقاصد بمخالفه (۴) هذا التفصیل لنص (۵)

***** (هامش) ***** *

(۱) منهم:

العلامه فی المختلف ۵: ۱۸ و غیره و المحقق فی الشرائع ۴: ۶۹ و راجع مفتاح الکرامه ۴: ۹۸.

(۲) البینه: ۵.

(۳) إیضاح الفوائد ۲: ۲۶۴.

(۴) فی ع و ص: لمخالفه.

(۵) فی ف: نص. (*)

*****ص ۱۳۴*****

الأصحاب (١). أقول: لا يخفى أن الفخر أعرف بنص الأصحاب من المحقق الثانى، فهـذا و الـده قـد صـرح فى المختلف بجواز أخذ الأجر (٢)

على القضاء إذا لم يتعين (٣) و قبله المحقق فى الشرائع (۴)، غير أنه قيد صوره عدم التعيين بالحاجه و لأجل ذلك اختار العلامه الطباطبائى فى مصابيحه (۵) ما اختاره فخر الدين من التفصيل و مع هذا فمن أين الوثوق على إجماع لم يصرح به إلا المحقق الثانى (۶)، مع ما طعن به الشهيد الثانى على إجماعاته بالخصوص فى رسالته فى صلاه الجمعه (٧) ؟! فالذى (٨) ينساق إليه النظر: أن مقتضى القاعده فى كل عمل له منفعه محلله مقصوده، جواز أخذ الأجره و الجعل عليه و إن كان داخلا فى العنوان الذى أوجبه الله على المكلف، ثم إن صلح ذلك الفعل المقابل بالأجره لامتثال الإيجاب المذكور أو إسقاطه به أو عنده، سقط الوجوب مع استحقاق الأجره و إن لم يصلح استحق الأجره و بقى

***** (هامش) ***** *

(١) جامع المقاصد ٧: ١٨٢ و حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ٩٣.

(٢) كذا فى ف و فى غيرها: الأجره.

(٣) المختلف ۵: ١٨.

(۴) انظر الشرائع ۴: ۶٩.

(۵) المصابيح (مخطوط) : ۵٩ - ۶٠.

(۶) جامع المقاصد ۴: ٣۶ - ٣٧.

(٧) رساله فى صلاه الجمعه، (المطبوعه ضمن رسائل الشهيد) : ٩٢.

(٨) كذا فى ف و ش و فى سائر النسخ: و الذى. (*)

الواجب فى ذمته لو بقى وقته و إلا عوقب على تركه و أما مانعيه مجرد الوجوب عن (١) صحه المعاوضه على الفعل، فلم تثبت على الإطلاق، بل اللازم التفصيل: فإن كان العمل واجبا عينيا تعيينيا (٢) لم يجز أخذ الأجره، لأن أخذ (٣) الأجره عليه مع كونه واجبا مقهورا من قبل الشارع على فعله، أكل للمال بالباطل، لأن عمله هذا لا يكون محترما، لأن استيفاءه

منه لا يتوقف على طيب نفسه، لأنه يقهر عليه مع عدم طيب النفس و الامتناع و مما يشـهد بما ذكرناه: أنه لو فرض أن المولى أمر بعض عبيـده بفعل لغرض و كان مما يرجع نفعه أو بعض نفعه إلى غيره، فأخذ العبد العوض من ذلك الغير على ذلك العمل عد أكلا للمال مجانا بلا عوض. ثم إنه لا ينافى ما ذكرنا حكم الشارع بجواز أخـذ الأجره على العمل بعد إيقاعه، كما أجاز للوصـى أخذ اجره المثل أو مقدار الكفايه، لأن هذا حكم شرعى، لا من باب المعاوضه. ثم لا فرق فيما ذكرناه بين التعبدى من الواجب و التوصـلى، مضافا فى التعبـدى إلى ما تقـدم من منافاه أخـذ الأجره على العمل للإخلاص، كما نبهنا عليه سابقا و تقـدم عن الفخر رحمه الله (۴) و قرره عليه بعض من

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ف و فى سائر النسخ: من.

(۲) فى ن، م، ع، ص و نسخه بدل ش: تعينيا.

(۳) فى ف: أكل.

(۴) تقدم فى الصفحه ۱۳۳. (*)

*****ص ۱۳۶*****

تأخر عنه (۱) و منه يظهر عدم جواز أخذ الأجره على المندوب إذا كان عباده يعتبر فيها التقرب و أما الواجب التخييرى، فإن كان توصـليا فلاـ أجـد مانعا عن جواز أخـذ الأجره على أحـد فرديه بالخصوص بعـد فرض كونه مشـتملا على نفع محلل للمسـتأجر و المفروض أنه محترم لاـ يقهر المكلف عليه، فجـاز أخـذ الأـجره بـإزائه. فإذا تعين دفن الميت على شـخص و تردد الأمر بين حفر أحـد موضـعين، فاختار الولى أحـدهما بالخصوص لصـلابته أو لغرض آخر، فاسـتأجر ذلك لحفر ذلك الموضع بالخصوص، لم يمنع من ذلك كون مطلق الحفر واجبا عليه، مقدمه للدفن و إن كان تعبديا، فإن

قلنا بكفايه الإخلاص بالقدر المشترك و إن كان إيجاد خصوص بعض الأفراد لداع غير الإخلاص، فهو كالتوصلى و إن قلنا بأن اتحاد وجود القدر المشترك مع الخصوصيه مانع عن التفكيك بينهما فى القصد، كان حكمه كالتعيينى و أما الكفائى، فإن كان توصليا أمكن أخذ الأجره على إتيانه لأجل باذل الأجره، فهو العامل فى الحقيقه و إن كان تعبديا لم يجز الامتثال به و أخذ الأجره عليه. نعم، يجوز النيابه إن كان مما يقبل النيابه، لكنه يخرج عن محل الكلام، لأن محل الكلام أخذ الأجره على ما هو واجب على الأجير،

***** (هامش) ***** *

(۱) و هو العلامه الطباطبائی فی مصابیحه، کما تقدم فی الصفحه ۱۳۴. (*)

لا على النيابه فيما هو واجب على المستأجر، فافهم. ثم إنه قد يفهم من أدله وجوب الشىء كفايه كونه حقا لمخلوق يستحقه على المكلفين، فكل من أقدم عليه فقد أدى حق ذلك المخلوق، فلا يجوز له أخذ الأجره منه و لا من غيره ممن وجب عليه أيضا كفايه و لعل من هذا القبيل تجهيز الميت و إنقاذ الغريق، بل و معالجه الطبيب لدفع الهلاك. ثم إن هنا إشكالا مشهورا و هو أن الصناعات التى يتوقف النظام عليها تجب كفايه، لوجوب إقامه النظام، بل قد يتعين بعضها على بعض المكلفين عند انحصار المكلف القادر فيه، مع أن جواز أخذ الأجره عليها مما لا كلام لهم فيه و كذا يلزم أن يحرم على الطبيب أخذ الأجره على الطبابه، لوجوبها عليه كفايه، أو عينا كالفقاهه و قد تفصى منه (۱) بوجوه (۲) : أحدها - الالتزام بخروج ذلك بالاجماع و السيره القطعيين. الثانى - الالتزام بجواز (۳) أخذ الأجره على الواجبات إذا لم

تکن تعبدیه و قد حکاه فی المصابیح عن جماعه (۴) و هو ظاهر کل من جوز أخذ الأجره علی القضاء بقول مطلق یشمل (۵) صوره تعینه علیه،

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف: عنها و فی ن، خ، م، ع و ص: منها.

(۲) انظر مجمع الفائده ۸: ۸۹.

(۳) فی ف: التزام جواز.

(۴) المصابیح (مخطوط) : ۵۹.

(۵) فی ف: لیشمل. (*)

کما تقدم حکایته فی الشرائع و المختلف عن بعض (۱) و فیه: ما تقدم سابقا (۲) من أن الأقوی عدم جواز أخذ الأجره علیه. الثالث - ما عن المحقق الثانی من اختصاص جواز الأخذ بصوره قیام من به الکفایه، فلا یکون حینئذ واجبا (۳) و فیه: أن ظاهر العمل و الفتوی جواز الأخذ و لو مع بقاء الوجوب الکفائی، بل و مع (۴) وجوبه عینا للانحصار. الرابع - ما فی مفتاح الکرامه من أن المنع مختص بالواجبات الکفائیه المقصوده لذاتها، کأحکام الموتی و تعلیم الفقه، دون ما یجب لغیره کالصنائع (۵) و فیه: أن هذا التخصیص إن کان لاختصاص معاقد اجماعاتهم أو عنوانات کلامهم، فهو خلاف الموجود منها و إن کان لدلیل (۶) یقتضی الفرق فلا بد من بیانه. الخامس - أن المنع عن أخذ الأجره علی الصناعات الواجبه لإقامه النظام یوجب اختلال النظام، لوقوع أکثر الناس فی المعصیه

***** (هامش) ***** *

(۱) تقدم فی الصفحه ۱۳۲.

(۲) فی الصفحه ۱۳۵.

(۳) جامع المقاصد ۷: ۱۸۲.

(۴) فی ش: بل مع.

(۵) مفتاح الکرامه ۴: ۸۵ و ۹۲.

(۶) کذا فی ف و ن و فی سائر النسخ: الدلیل. (*)

*****ص ١٣٩*****

بتركها أو ترك الشاق منها و الالتزام بالأسهل، فإنهم لا يرغبون فى الصناعات الشاقه أو الدقيقه إلا طمعا فى الأجره و زيادتها

على مـا يبـذل لغيرها من الصـناعات، فتسويغ أخـذ الأجره عليها لطف فى التكليف بإقامه النظام و فيه: أن المشاهـد بالوجـدان أن اختيار الناس للصـنائع الشاقه و تحملها ناش عن الدواعى الاخر غير زياده الأجره، مثل عدم قابليته لغير ما يختار، أو عدم ميله إليه، أو عدم كونه شاقا عليه، لكونه ممن نشأ فى تحمل المشـقه، ألا ترى أن أغلب الصنائع الشاقه من الكفائيات كالفلاحه و الحرث و الحصاد و شـبه ذلك لا تزيـد اجرتها على الأعمال السـهله؟ السادس - أن الوجوب فى هـذه الامور مشـروط بالعوض. قال بعض الأسـاطين - بعـد ذكر مـا يـدل على المنع عن أخـذ الأجره على الواجب - : أما ما كان واجبا مشـروطا فليس بواجب قبل حصول الشـرط، فتعلق الإجاره به قبله لا مانع منه و لو كانت هى الشـرط فى وجوبه، فكل ما وجب كفايه من حرف و صـناعات لم تجب إلاـ بشـرط العوض بإجـاره أو جعـاله أو نحوهمـا، فلاـ فرق بين وجوبها العينى، للانحصار و وجوبها الكفائى، لتأخر (١) الوجوب عنها و عدمه قبلها، كما أن بذل الطعام و الشراب للمضطر إن بقى على الكفايه أو تعين يستحق (٢) فيه أخذ العوض على الأصح، لأن وجوبه مشروط، بخلاف

***** (هامش) ***** *

(١) فى ن، خ، م، ع و ص: لتأخير.

(٢) فى ف: فيستحق. (*)

ما وجب مطلقا بالأصاله كالنفقات، أو بالعارض كالمنذور و نحوه (١)، انتهى كلامه رفع مقامه و فيه: أن وجوب الصناعات ليس مشـروطا ببـذل العوض، لأـنه لإقـامه النظام التى هى من الواجبات المطلقه، فإن الطبابه و الفصـد و الحجامه و غيرها - مما يتوقف عليه بقاء الحياه فى بعض الأوقات - واجبه، بذل له العوض أم

لم يبذل. السابع - أن وجوب الصناعات المذكوره لم يثبت من حيث ذاتها و إنما ثبت من حيث الأمر بإقامه النظام و إقامه النظام غير متوقفه على العمل تبرعا، بل تحصل به و بالعمل بالأجره، فالذى يجب على الطبيب لأجل إحياء النفس و إقامه النظام هو بذل نفسه للعمل، لا بشرط التبرع به، بل له أن يتبرع به و له (٢) أن يطلب الأجره و حينئذ فإن بذل المريض الأجره وجب عليه العلاج و إن لم يبذل الأجره - و المفروض أداء ترك العلاج إلى الهلاك - أجبره الحاكم حسبه على بذل الأجره للطبيب و إن كان المريض مغمى عليه دفع عنه وليه و إلا جاز للطبيب العمل بقصد الأجره فيستحق الأجره فى ماله و إن لم يكن له مال ففى ذمته، فيؤدى فى حياته أو بعد مماته من الزكاه أو غيرها و بالجمله، فما كان من الواجبات الكفائيه ثبت من دليله وجوب نفس ذلك العنوان، فلا يجوز أخذ الأجره عليه، بناء على المشهور و أما ما امر به من باب إقامه النظام، فإقامه النظام تحصل ببذل النفس

***** (هامش) ***** *

(١) شرح القواعد (مخطوط) : الورقه ٢٧.

(٢) لم ترد له فى ف. (*)

للعمل به فى الجمله و أما العمل تبرعا فلا و حينئذ فيجوز طلب الأجره من المعمول له إذا كان أهلا للطلب منه و قصدها إذا لم يكن ممن يطلب منه، كالغائب الذى يعمل فى ماله عمل لدفع الهلاك عنه و كالمريض المغمى عليه و فيه: أنه إذا فرض وجوب إحياء النفس و وجوب (١) العلاج، لكونه (٢) مقدمه له، فأخذ الأجره عليه غير جائز. فالتحقيق على ما ذكرنا سابقا (٣) : أن

الواجب إذا کان عینیا تعینیا (۴) لم یجز أخذ الأجره علیه و لو کان من الصناعات، فلا یجوز للطبیب أخذ الأجره علی بیان الدواء أو تشخیص الداء (۵) و أما أخذ الوصی الأجره علی تولی أموال الطفل الموصی علیه، الشامل بإطلاقه لصوره تعین العمل علیه، فهو من جهه الإجماع و النصوص المستفیضه علی أن له أن یأخذ شیئا (۶) و إنما وقع الخلاف فی تعیینه، فذهب جماعه

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ش و مصححه ن: و وجب.

(۲) کذا فی ش و مصححه ن و فی ف، خ، م، ع و ص: کونه و لکن شطب علیها فی ص.

(۳) فی الصفحه ۱۳۵.

(۴) فی نسخه بدل ص: تعیینیا.

(۵) فی خ، م، ع و ص: أو بعد تشخیص الداء، لکن شطب فی ص علی أو و فی خ کتب فوق أو بعد تشخیص الداء: خ ل.

(۶) راجع الوسائل ۱۲: ۱۸۴، الباب ۷۲ من أبواب ما یکتسب به و غیره من الأبواب. (*)

******ص ۱۴۲******

إلی أن له اجره المثل (۱)، حملا للأخبار علی ذلک و لأنه إذا فرض احترام عمله بالنص و الاجماع فلا بد من کون العوض اجره المثل و بالجمله، فملاحظه النصوص و الفتاوی فی تلک المسأله ترشد إلی خروجها عما نحن فیه و أما باذل المال للمضطر فهو إنما یرجع بعوض المبذول، لا ـ باجره البذل، فلا یرد نقضا فی المسأله و أما رجوع الام المرضعه بعوض إرضاع اللبأ مع وجوبه علیها - بناء علی توقف حیاه الولد علیه - فهو إما من قبیل بذل المال للمضطر و إما من قبیل رجوع الوصی باجره المثل من جهه عموم آیه (۲) : * (فإن أرضعن لکم فآتوهن اجورهن) *

(۳)، فافهم و إن كان كفائيا جاز الاستئجار عليه، فيسقط الواجب بفعل المستأجر عليه، عنه و عن غيره و إن لم يحصل الامتثال و من هذا الباب أخذ الطبيب الأجره على حضوره عند المريض إذا تعين عليه علاجه، فإن العلاج و إن كان معينا عليه، إلا أن الجمع بينه و بين المريض مقدمه للعلاج واجب كفائی بينه و بين أولياء المريض، فحضوره أداء للواجب الكفائی كإحضار الأولياء، إلا أنه لا بأس بأخذ الأجره عليه.

***** (هامش) ***** *

(۱) كالشيخ فی النهايه: ۳۶۲ و المحقق فی الشرائع ۲: ۲۵۸ و العلامه فی القواعد ۱: ۳۵۵ و الشهيد فی الدروس ۲: ۳۲۷ و اللمعه: ۱۸۱.

(۲) فی غير ش: الآيه.

(۳) الطلاق: ۶. (*)

******ص ۱۴۳******

نعم، يستثنى من الواجب الكفائی ما علم من دليله صيروره ذلك العمل حقا للغير يستحقه من المكلف، كما قد يدعى (۱) أن الظاهر من أدله وجوب تجهيز الميت أن للميت حقا على الأحياء فی التجهيز، فكل من فعل شيئا منه فی الخارج فقد أدى حق الميت، فلا يجوز أخذ الأجره عليه و كذا تعليم الجاهل أحكام عباداته الواجبه عليه و ما يحتاج إليه، كصيغه النكاح و نحوها، لكن تعيين هذا يحتاج إلى لطف قريحه. هذا تمام الكلام فی أخذ الأجره على الواجب و أما الحرام فقد عرفت عدم جواز أخذ الأجره عليه (۲) و أما المكروه و المباح فلا إشكال فی جواز أخذ الأجره عليهما و أما المستحب - و المراد منه ما كان له نفع قابل لأن يرجع إلى المستأجر، لتصح الإجاره من هذه الجهه - فهو بوصف كونه مستحبا على المكلف لا يجوز أخذ الأجره عليه، لأن الموجود من هذا الفعل فی الخارج لا

يتصف بالاستحباب إلا مع الاخلاص الذى ينافيه إتيان الفعل، لاستحقاق المستأجر إياه، كما تقدم فى الواجب (٣) و حينئذ، فإن كان حصول النفع المذكور منه متوقفا على نيه القربه لم يجز أخذ الأجره عليه، كما إذا استأجر من يعيد صلاته ندبا ليقتدى به، لأن المفروض بعد الإجاره عدم تحقق الإخلاص و المفروض مع

***** (هامش) ***** *

(١) لم نقف عليه.

(٢) فى ف: عدم جواز الأخذ عليه.

(٣) تقدم فى الصفحه ١٢٧ - ١٢٨. (*)

عدم تحقق الإخلاص عدم حصول نفع منه عائد إلى المستأجر و ما يخرج بالإجاره عن قابليه انتفاع المستأجر به لم يجز الاستئجار عليه و من هذا القبيل الاستئجار على العباده لله تعالى أصاله، لا نيابه و إهداء ثوابها إلى المستأجر، فإن ثبوت الثواب للعامل موقوف على قصد الإخلاص المنفى مع الإجاره و إن كان حصول النفع غير متوقف على الإخلاص جاز الاستئجار عليه كبناء المساجد و إعانه المحاويج، فإن من بنى لغيره مسجدا عاد إلى الغير نفع بناء المسجد - و هو ثوابه - و إن لم يقصد البناء من عمله إلا أخذ الأجره و كذا من استأجر غيره لإعانه المحاويج و المشى فى حوائجهم، فإن الماشى لا يقصد إلا الأجره، إلا أن نفع المشى عائد إلى المستأجر و من هذا القبيل استئجار الشخص للنيابه عنه فى العبادات التى تقبل النيابه، كالحج و الزياره و نحوهما، فإن نيابه الشخص عن غيره فى ما ذكر و إن كانت مستحبه (١) إلا أن ترتب الثواب للمنوب عنه و حصول هذا النفع له لا يتوقف على قصد النائب الإخلاص فى نيابته، بل متى جعل نفسه بمنزله الغير و عمل العمل بقصد التقرب الذى هو تقرب المنوب

عنه بعد فرض النيابه انتفع المنوب عنه، سواء فعل النائب هذه النيابه بقصد الإخلاص فى امتثال أوامر النيابه عن المؤمن أم لم يلتفت إليها أصلا و لم يعلم به وجودها، فضلا عن أن يقصد امتثالها. ألا ترى أن أكثر العوام الذين يعملون الخيرات لأمواتهم

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى مصححه ص و فى غيرها: و إن كان مستحبا. (*)

لا يعلمون ثبوت (۱) الثواب لأنفسهم فى هذه النيابه، بل يتخيل (۲) النيابه مجرد إحسان إلى الميت لا يعود نفع منه إلى نفسه (۳) و التقرب الذى يقصده النائب بعد جعل نفسه نائبا، هو تقرب المنوب عنه، لا ـ تقرب النائب، فيجوز أن ينوب لأجل مجرد استحقاق الأجره عن فلان، بأن ينزل نفسه منزلته فى إتيان الفعل قربه إلى الله، ثم إذا عرض هذه النيابه الوجوب بسبب الإجاره فالأجير غير متقرب فى نيابته، لأن الفرض عدم علمه أحيانا بكون النيابه راجحه شرعا يحصل بها التقرب، لكنه متقرب بعد جعل نفسه نائبا عن غيره، فهو متقرب بوصف كونه بدلا و نائبا عن الغير، فالتقرب يحصل للغير. فإن قلت: الموجود فى الخارج من الأجير ليس إلا الصلاه عن الميت مثلا و هذا هو (۴) متعلق الإجاره و النيابه، فإن لم يمكن الإخلاص فى متعلق الإجاره لم يترتب على تلك الصلاه نفع للميت و إن أمكن لم يناف الإخلاص لأخذ الأجره (۵) كما ادعيت و ليست النيابه عن الميت فى الصلاه المتقرب بها إلى الله تعالى شيئا و نفس الصلاه شيئا آخر حتى يكون الأول متعلقا للإجاره و الثانى موردا للإخلاص. قلت: القربه المانع اعتبارها عن (۶) تعلق الإجاره، هى المعتبره فى

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ف: بثبوت.

(۲) فى نسخه

بدل ش: يتخيلون و هو الأنسب.

(٣) كذا فى النسخ و الأنسب: إلى أنفسهم.

(۴) لم ترد هو فى غير ف.

(۵) فى ش و مصححه ن: و إن أمكن الإخلاص لم يناف لأخذ الأجره.

(۶) كذا فى ف و فى سائر النسخ: من. (*)

*****ص ۱۴۶*****

نفس متعلق الإجاره و إن اتحد خارجا مع ما لا- يعتبر (١) فيه القربه ممالا- (٢) يكون متعلقا للإجاره، فالصلاه الموجوده فى الخارج على جهه النيابه فعل للنائب من حيث إنها نيابه عن الغير و بهذا الاعتبار ينقسم فى حقه إلى المباح و الراجح و المرجوح و فعل للمنوب عنه بعد نيابه النائب - يعنى تنزيل نفسه منزله المنوب عنه فى هذه الأفعال - و بهذا الاعتبار يترتب عليه الآثار الدنيويه و الاخرويه لفعل المنوب عنه الذى لم يشترط فيه المباشره و الإجاره تتعلق به بالاعتبار الأول و التقرب بالاعتبار الثانى، فالموجود فى ضمن الصلاه الخارجيه فعلان، نيابه صادره عن الأجير النائب، فيقال: ناب عن فلان و فعل كأنه صادر عن المنوب عنه، فيمكن أن يقال على سبيل المجاز: صلى فلان و لا يمكن أن يقال: ناب فلان، فكما جاز اختلاف هذين الفعلين فى الآثار فلا- ينافى اعتبار القربه فى الثانى جواز الاستئجار على الأول الذى لا- يعتبر فيه القربه و قد ظهر مما قررناه وجه ما اشتهر بين المتأخرين فتوى (٣) و عملا- من جواز الاستئجار على العبادات للميت و أن الاستشكال فى ذلك بمنافاه ذلك لاعتبار التقرب فيها ممكن الدفع، خصوصا بملاحظه ما ورد من الاستئجار للحج (۴).

***** (هامش) ***** *

(١) كذا فى ص و ش و فى غيرهما: ما يعتبر.

(٢) كلمه لا مشطوب عليها فى ص.

(٣) راجع القواعد ١: ٢٢٨ و

الذکری: ۷۵ و جامع المقاصد ۷: ۱۵۲ و ۱۵۳ و مفتاح الکرامه ۷: ۱۶۴.

(۴) الوسائل ۸: ۱۱۵، الباب الأول من أبواب النیابه فی الحج. (*)

******ص ۱۴۷******

و دعوی خروجه بالنص فاسده، لأن مرجعها إلی عدم اعتبار القربه فی الحج و أضعف منها: دعوی أن الاستئجار علی المقدمات، کما لا یخفی، مع أن ظاهر ما ورد فی استئجار مولانا الصادق علیه السلام للحج عن ولده اسماعیل (۱) کون الإجاره علی نفس الأفعال. ثم اعلم أنه کما لا_ یستحق الغیر بالإجاره ما وجب علی المکلف علی وجه العباده، کذلک لا یؤتی علی وجه العباده لنفسه ما استحقه الغیر منه بالإجاره، فلو استؤجر لإطافه صبی أو مغمی علیه فلا یجوز الاحتساب فی طواف نفسه، کما صرح به فی المختلف (۲)، بل و کذلک لو استؤجر (۳) لحمل غیره فی الطواف، کما صرح به جماعه (۴) تبعا للإسکافی (۵)، لأن المستأجر یستحق الحرکه المخصوصه علیه، لکن ظاهر جماعه جواز الاحتساب فی هذه الصوره، لأ_ن استحقاق الحمل غیر استحقاق الإطافه به کما لو استؤجر لحمل متاع و فی المسأله أقوال: قال فی الشرائع: و لو حمله حامل فی الطواف أمکن أن یحتسب

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۸: ۱۱۵، الباب الأول من أبواب النیابه فی الحج، الحدیث الأول.

(۲) المختلف ۴: ۱۸۶.

(۳) کذا فی ن و فی ش: بل کذلک لو استؤجر و فی سائر النسخ: بل لو استؤجر.

(۴) لم نعثر علی المصرح بعدم الاحتساب مطلقا.

(۵) انظر المختلف ۴: ۱۸۵. (*)

******ص ۱۴۸******

کل منهما طوافه عن نفسه (۱)، انتهی و قال فی المسالک: هذا إذا کان الحامل متبرعا أو حاملا بجعاله أو کان مستأجرا للحمل فی طوافه، أما لو استؤجر للحمل مطلقا لم یحتسب

للحامل، لأن الحركه المخصوصه قد صارت مستحقه عليه لغيره، فلا يجوز صرفها إلى نفسه و فى المسأله أقوال هذا أجودها (۲)، انتهى و أشار بالأقوال إلى القول بجواز الاحتساب مطلقا، كما هو ظاهر الشرائع و ظاهر القواعد (۳) على إشكال و القول الآخر: ما فى الدروس، من أنه يحتسب لكل من الحامل و المحمول ما لم يستأجره للحمل لا فى طوافه (۴)، انتهى و الثالث - ما ذكره فى المسالك من التفصيل (۵) و الرابع - ما ذكره بعض محشى الشرائع (۶) من استثناء صوره الاستئجار على الحمل.

***** (هامش) ***** *

(۱) الشرائع ۱: ۲۳۳.

(۲) المسالک ۲: ۱۷۷.

(۳) انظر القواعد ۱: ۴۱۱.

(۴) الدروس ۱: ۳۲۲.

(۵) المتقدم فى الصفحه السابقه.

(۶) لم نقف عليه و لعله يشير إلى ما ذكره الشهيد الثانى فى حاشيته على الشرائع (مخطوط) : ۱۸۲، أو المحقق الكركى فى حاشيته على الشرائع (مخطوط) : ۷۰. (*)

و الخامس - الفرق بين الاستئجار للطواف به و بين الاستئجار لحمله فى الطواف و هو ما اختاره فى المختلف (۱) و بنى فخر الدين فى الإيضاح جواز الاحتساب فى صوره الاستئجار للحمل - التى استشكل و الده رحمه الله فيها (۲) - على أن ضم نيه التبرد إلى الوضوء قادح أم لا (۳) ؟ و المسأله مورد نظر و إن كان ما تقدم من المسالک (۴) لا يخلو عن وجه. ثم إنه قد ظهر مما ذكرناه (۵) من عدم جواز الاستئجار على المستحب إذا كان من العبادات، أنه لا يجوز أخذ الأجره على أذان المكلف لصلاه نفسه إذا كان مما يرجع نفع منه إلى الغير يصح لأجله الاستئجار كالإعلام بدخول الوقت، أو الاجتزاء به فى الصلاه و

كـذا أذان المكلف للإعلام عنـد الأكثر كما عن الـذكرى (۶) و على الأشـهر (۷) كمـا فى الروضه (۸) و هو المشـهور كمـا فى المختلف (۹) و مذهب الأصحاب

***** (هامش) ***** *

(۱) المختلف ۴: ۱۸۶.

(۲) تقدم آنفا.

(۳) إيضاح الفوائد ۱: ۲۷۸.

(۴) فى الصفحه السابقه.

(۵) فى الصفحه ۱۴۳.

(۶) الذكرى: ۱۷۳.

(۷) كذا فى ف و فى سائر النسخ: الأشبه.

(۸) الروضه البهيه ۳: ۲۱۷.

(۹) المختلف ۲: ۱۳۴. (*)

******ص ۱۵۰*****

إلاـ من شـذ، كما عنه (۱) و عن جـامع المقاصـد (۲) و بالاجمـاع كمـا عن محكى الخلاف (۳)، بنـاء على أنهـا عباده يعتبر فيها وقوعها لله فلا يجوز أن يستحقها الغير و فى روايه زيد بن على (۴) عن آبائه عن على عليه السـلام : أنه أتاه رجل، فقال له: و الله إنى احبك لله، فقال له: لكنى ابغضك لله، قال: و لم؟ قال: لأنك تبغى فى الأذان أجرا و تأخـذ على تعليم القرآن أجرا (۵) و فى روايه حمران الوارده فى فساد الدنيا و اضمحلال الدين و فيها قوله عليه السلام : و رأيت الأذان بالأجر (۶) و الصلاه بالأجر (۷) و يمكن أن يقال: إن مقتضى كونها عباده عدم حصول الثواب إذا لم يتقرب بها، لا فساد الإجاره مع فرض كون العمل مما ينتفع به و إن لم يتقرب به.

***** (هامش) ***** *

(۱) و (۲) حكاه عنهما السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۲: ۲۷۴ - ۲۷۵ و لم نقف عليه فيهما.

(۳) الخلاف ۱: ۲۹۱، كتاب الصلاه، المسأله ۳۶.

(۴) کذا فی ش و فی سائر النسخ و المصادر الحدیثیه زیاده: عن أبیه.

(۵) الوسائل ۴: ۶۶۶، الباب ۳۸ من أبواب الأذان، الحدیث ۲، مع اختلاف فی بعض الألفاظ.

(۶) کذا فی ف

و ص و المصادر الحديثيه و فى سائر النسخ: بالأجره.

(۷) الوسائل ۱۱: ۵۱۸، الباب ۴۱ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ۶. (*)

******ص ۱۵۱******

نعم، لو قلنا بأن الإعلام بدخول الوقت المستحب كفايه لا يتأتى بالأذان الذى لا يتقرب به، صح ما ذكر، لكن ليس كذلك و أما الروايه فضعيفه و من هنا استوجه الحكم بالكراهه فى الذكرى (۱) و المدارك (۲) و مجمع البرهان (۳) و البحار (۴) بعد أن حكى عن علم الهدى رحمه الله و لو اتضحت دلاله الروايات أمكن جبر سند الاولى بالشهره، مع أن روايه حمران حسنه على الظاهر بابن هاشم و من هنا (۵) يظهر وجه (۶) ما ذكروه فى هذا المقام من حرمه أخذ الأجره على الإمامه (۷)، مضافا إلى موافقتها للقاعده المتقدمه (۸) من أن ما كان انتفاع الغير به موقوفا على تحققه على وجه الاخلاص لا يجوز (۹) الاستئجار عليه، لأن شرط العمل المستأجر عليه قابليه إيقاعه لأجل استحقاق المستأجر له حتى يكون وفاءا بالعقد و ما كان من قبيل العباده غير قابل لذلك.

***** (هامش) ***** *

(۱) الذكرى: ۱۷۳.

(۲) المدارك ۳: ۲۷۶.

(۳) مجمع الفائده ۸: ۹۲.

(۴) بحار الأنوار ۸۴: ۱۶۱.

(۵) فى مصححه ن: و منها.

(۶) لم ترد وجه فى ف، ن، ح، م و ع.

(۷) راجع النهايه: ۳۶۵ و السرائر ۲: ۲۱۷ و الشرائع ۲: ۱۱ و نهايه الإحكام ۲: ۴۷۴ و غيرها.

(۸) راجع الصفحه ۱۴۴.

(۹) كذا فى ص و فى سائر النسخ: فلا يجوز. (*)

******ص ۱۵۲******

ثم إن من الواجبات التى يحرم أخذ الأجره عليها (۱) عند المشهور تحمل الشهاده، بناء على وجوبه كما هو أحد الأقوال فى المسأله، لقوله تعالى: * (ولا يأب الشهداء إذا ما

دعوا) * (۲) المفسر فی الصحیح بالدعاء للتحمل (۳) و کذلک أداء الشهاده، لوجوبه عینا أو کفایه و هو مع الوجوب العینی واضح و أما مع الوجوب الکفائی، فلأن المستفاد من أدله الشهاده کون التحمل و الأداء حقا للمشهود له علی الشاهد، فالموجود فی الخارج من الشاهد حق للمشهود له (۴) لا یقابل بعوض، للزوم مقابله حق الشخص بشئ من ماله، فیرجع إلی أکل المال بالباطل و منه یظهر أنه کما لا یجوز أخذ الأجره من المشهود له، کذلک (۵) لا یجوز من بعض من وجبت علیه کفایه إذا استأجره لفائده إسقاطها عن نفسه. ثم إنه لا فرق فی حرمه الأجره بین توقف التحمل أو الأداء علی قطع مسافه طویله و عدمه. نعم، لو احتاج إلی بذل مال فالظاهر عدم وجوبه و لو أمکن إحضار الواقعه عند من یراد تحمله للشهاده، فله أن یمتنع من الحضور و یطلب الإحضار.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف، خ، م و ع: علیه.

(۲) البقره: ۲۸۲.

(۳) الوسائل ۱۸: ۲۲۵، الباب الأول من أبواب الشهادات.

(۴) لم ترد له فی ف.

(۵) لم ترد کذلک فی ف. (*)

******ص ۱۵۳******

بقی الکلام فی شیء و هو أن کثیرا من الأصحاب (۱) صرحوا فی کثیر من الواجبات و المستحبات (۲) التی یحرم أخذ الأجره علیها (۳) بجواز ارتزاق مؤدیها من بیت المال المعد لمصالح المسلمین و لیس المراد أخذ الأجره أو الجعل من بیت المال، لأن ما دل علی تحریم العوض لا فرق فیه بین کونه من بیت المال أو من غیره (۴)، بل حیث استفدنا من دلیل الوجوب کونه حقا للغیر یجب أداؤه إلیه عینا أو کفایه، فیکون أکل المال بازائه أکلا له بالباطل، کان

(۵) إعطاؤه العوض من بيت المال أولى بالحرمه، لأنه تضييع له و إعطاء مال المسلمين بازاء ما يستحقه المسلمون على العامل. بل المراد أنه إذا قـام المكلف بمـا يجب عليه كفـايه أو عينا، مما يرجع إلى مصالـح المؤمنين (۶) و حقوقهم - كالقضـاء و الإفتاء و الأذان و الإقامه و نحوها - و رأى ولى المسلمين المصلحه فى تعيين شىء من بيت

***** (هامش) ***** *

(۱) كالشيخ فى المبسوط ۸: ۱۶۰ و الحلى فى السرائر ۱: ۲۱۵ و ۲: ۲۱۷ و المحقق فى الشرائع ۲: ۱۱ و ۴: ۶۹ و ۷۰ و العلامه فى القواعد ۱: ۱۲۱ و ۲: ۲۰۲ و الشـهيد فى الدروس ۳: ۱۷۲ و راجع تفصـيل ذلك فى مفتاح الكرامه ۴: ۹۵ - ۹۹. (۲) فى ف، ن، خ، م و ع: أو المستحبات. (۳) فى ن، خ، م و ع: عليهما. (۴) فى ص: و من غيره. (۵) فى م، ع و ص: كأنه و فى خ: و كان و فى هامش ص: كان. (۶) فى نسخه بدل ن، خ، م، ع، ص و ش: المسلمين. (*)

المـال له فى اليوم أو الشـهر أو السـنه، من جهه قيـامه بـذلك الأمر، لكونه (۱) فقيرا يمنعه القيام بالواجب المـذكور عن تحصـيل ضرورياته، فيعين (۲) له مـا يرفع حـاجته و إن كان أزيـد من اجره المثل أو أقل منها (۳) و لا ـ فرق بين أن يكون تعيين الرزق له بعـد القيـام أو قبله، حتى أنه لو قيـل له: إقض فى البلـد و أنا أكفيك مؤونتك من بيت المال جاز و لم يكن جعاله و كيف كان، فمقتضى القاعده عدم جواز الارتزاق إلا مع الحاجه على

وجه یمنعه القیام بتلک المصلحه عن اکتساب المؤونه، فالارتزاق مع الاستغناء و لو بکسب لا یمنعه القیام بتلک المصلحه، غیر جائز و یظهر من إطلاق جماعه (۴) فی باب القضاء خلاف ذلک، بل صرح غیر واحد (۵) بالجواز مع وجدان الکفایه.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف، خ، م، ع و ص: إما لکونه.

(۲) فی ف: فیتعین و فی خ، م و ع: فتعین.

(۳) فی غیر ش: منه.

(۴) منهم الشیخ فی المبسوط ۸: ۱۶۰ و الحلی فی السرائر ۲: ۲۱۷ و المحقق فی الشرائع ۴: ۶۹.

(۵) منهم المحقق السبزواری فی الکفایه: ۲۶۲ و الشهید الثانی فی المسالک (الطبعه الحجریه) ۲: ۲۸۵، لکن مع تقییدهما بصوره عدم التعین علیه و أما مع عدم التعین فقالا: بأن الأشهر المنع. (*)

خاتمه: تشتمل علی مسائل

المسأله الأولی

صرح جماعه - کما عن النهایه (۱) و السرائر (۲) و التذکره (۳) و الدروس (۴) و جامع المقاصد (۵) - بحرمه بیع المصحف و المراد به - کما صرح به (۶) فی الدروس (۷) - خطه و ظاهر المحکی عن نهایه الإحکام اشتهارها بین الصحابه، حیث تمسک علی الحرمه بمنع الصحابه (۸) و علیه تدل ظواهر الأخبار المستفیضه: ففی موثقه سماعه: لا تبیعوا المصاحف، فإن بیعها حرام، قلت:

***** (هامش) ***** *

(۱) النهایه: ۳۶۸.

(۲) السرائر ۲: ۲۱۸.

(۳) التذکره ۱: ۵۸۲.

(۴) الدروس ۳: ۱۶۵.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۳۳.

(۶) لم ترد به فی غیر ش.

(۷) الدروس ۳: ۱۶۵.

(۸) نهایه الإحکام ۲: ۴۷۲ و حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۸۲. (*)

فمـا تقول فی شـرائها؟ قـال: اشـتر منه الـدفتین و الحدیـد و الغلاـف و إیـاک أن تشتری منه الورق و فیه القرآن مکتوب، فیکون علیک حراما و

على من باعه حراما (١) و مضـمره عثمان بن عيسـى، قال: سألته عن بيع المصاحف و شرائها (٢) ؟ قال (٣) : لاـ تشتر كلام الله و لكن اشتر الجلـد و الحديد و الدفه و قل: أشترى منك هذا بكذا و كذا (۴) و رواه فى الكافى عن عثمان بن عيسى، عن سماعه، عن أبى عبد الله عليه السلام (۵) و روايه جراح المدائنى فى بيع المصاحف: قال: لا تبع الكتاب و لا تشتره و بع الورق و الأديم و الحديد (۶) و روايه عبد الرحمن بن سيابه (٧)، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام

***** (هامش) ***** *

(١) الوسائل ١٢: ١١۶، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

(٢) لم ترد شراءها فى ف، ن، خ، م و ع.

(٣) فى ص و هامش ش: فقال.

(۴) الوسائل ١٢: ١١۴، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣. مع اختلاف فى بعض الألفاظ.

(۵) رواه فى الكافى ۵: ١٢١، الحديث ٢ و عنه فى الوسائل ١٢: ١١۴، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(۶) الوسائل ١٢: ١١۵، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

(٧) كـذا فى خ و ص و فى ف، ن، م و ع: عبـد الله بـن سبابه و فى ش: عبـد الله بن سـيابه و فى نسـخه بـدل ص و الكـافى: عبد الرحمان بن سليمان. (*)

يقول: إن المصـاحف لن تشترى، فـإذا اشتريت فقـل: إنمـا أشترى منك الورق و ما فيه من الأديم (١) و حليته و مـا فيه من عمل يدك، بكذا و كذا (٢) و ظاهر قوله عليه السلام : إن المصاحف لن تشترى أنها لا

(۳) تـدخل فی ملک أحـد علی وجه العوضـیه عما بـذله من الثمن (۴) و أنهـا أجـل من ذلـک و یشـیر إلیه تعبیر الإمام فی بعض الأخبار ب کتاب الله و کلام الله (۵)، الدال علی التعظیم و کیف کان، فالحکم فی المسأله واضح بعد الأخبار و عمل من عرفت، حتی مثل الحلی الـذی لا یعمل بأخبار الآحاد و ربما یتوهم هنا ما یصـرف هـذه الأخبار عن ظواهرها، مثل روایه أبی بصـیر، قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن بیع المصاحف و شرائها. قال: إنما کان یوضع (۶) عند القامه و المنبر. قال: و کان بین الحائط و المنبر قدر (۷) ممر شاه أو رجل و هو (۸) منحرف، فکان الرجل

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ص و نسخه بدل الوسائل: من الأدم.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۱۴، الباب ۳۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۳) کذا فی ش و مصححه ن، م و ع و فی سائر النسخ: لن.

(۴) لم ترد عباره علی وجه - إلی - الثمن فی ف.

(۵) مثل مضمره عثمان بن عیسی و روایه الکافی المتقدمتین آنفا.

(۶) فی ش: یوضع الورق.

(۷) فی ص و المصادر الحدیثیه: قید.

(۸) و هو من ش و المصدر. (*)

یأتی فیکتب السوره (۱) و یجئ آخر فیکتب السوره (۲) کذلک کانوا، ثم إنهم (۳) اشتروا بعد ذلک. قلت: فما تری فی ذلک؟ قـال: أشـتریه أحب إلی من أن أبیعه (۴) و مثلـه روایه روح بن عبـد الرحیم (۵) و زاد فیـه: قلت: فمـا تری أن اعطی علی کتـابته أجرا؟ قال: لا بأس و لکن هکذا کانوا یصنعون (۶)، فإنها تدل علی جواز الشراء من جهه حکایته عن المسلمین

بقوله: ثم إنهم اشتروا بعد ذلک و قوله: أشتریه أحب إلی من أن أبیعه و نفی البأس عن الاستئجار لکتابته، کما فی أخبار اخر غیرها (۷)، فیجوز تملک الکتابه بالأجره، فیجوز وقوع جزء من الثمن بإزائها عند بیع المجموع المرکب منها و من القرطاس و غیرهما. لکن الإنصاف: أن لا دلاله فیها علی جواز اشتراء خط المصحف و إنما تدل علی أن تحصیل المصحف فی الصدر الأول کان بمباشره کتابته، ثم قصرت الهمم فلم یباشروها بأنفسهم و حصلو

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ص و المصدر و نسخه بدل ش: البقره.

(۲) کذا فی ف، ص و المصدر و فی سائر النسخ زیاده: و یجئ آخر فیکتب السوره.

(۳) کلمه إنهم من ش و المصدر و مصححه م و ص.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۱۵، الباب ۳۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۸.

(۵) فی ف، ن، خ، م و ع: عبد الرحمن.

(۶) الوسائل ۱۲: ۱۱۶، الباب ۳۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۹.

(۷) الوسائل ۱۲: ۱۱۵ - ۱۱۶، الباب ۳۱ من أبواب ما یکتسب به، الأحادیث ۴، ۱۲ و ۱۳. (*)

المصاحف بأموالهم شراء و استئجارا و لا دلاله فیها علی کیفیه الشراء و أن الشراء و المعاوضه لا بد أن لا یقع إلا علی ما عدا الخط، من القرطاس و غیره و فی بعض الروایات دلاله علی أن الأولی مع عدم مباشره الکتابه بنفسه أن یستکتب بلا شرط ثم یعطیه ما یرضیه، مثل روایه عبد الرحمن بن أبی عبد الله، عن أبی عبد الله علیه السلام ، قال: إن ام عبد الله بنت الحسن (۱) أرادت أن تکتب مصحفا فاشترت ورقا من عندها و دعت رجلا فکتب

لها على غير شرط، فأعطته حين فرغ خمسين دينارا و أنه لم تبع المصاحف إلا حديثا (٢) و مما يدل على الجواز: روايه عنبسه الوراق، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام : إنى رجل أبيع المصاحف فإن نهيتنى لم أبعها. قال: ألست تشترى ورقا و تكتب فيه؟ قلت: نعم (٣) و اعالجها. قال: لا بأس بها (۴) و هى و إن كانت ظاهره فى الجواز إلا أن ظهورها من حيث السكوت عن كيفيه البيع، فى مقام الحاجه إلى البيان، فلا تعارض ما تقدم من الأخبار المتضمنه للبيان.

***** (هامش) ***** *

(١) فى ف، ن، خ، م، ع و ص: عبد الله بن الحارث.

(٢) الوسائل ١٢: ١١۶، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

(٣) فى ص و المصدر: بلى.

(۴) الوسائل ١٢: ١١۵، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۵. (*)

و كيف كان، فالأظهر فى الأخبار (١) ما تقدم من الأساطين المتقدم إليهم الإشاره (٢). بقى الكلام فى المراد من حرمه البيع و الشراء، بعد فرض أن الكاتب للمصحف فى الأوراق المملوكه مالك للأوراق و ما فيها من النقوش، فإن النقوش: إن لم تعد من الأعيان المملوكه (٣)، بل من صفات المنقوش الذى (۴) تتفاوت (۵) قيمته به وجودها و عدمها، فلا حاجه إلى النهى عن بيع الخط، فإنه لا يقع بإزائه جزء من الثمن حتى يقع فى حيز البيع و إن عدت من الأعيان المملوكه (۶)، فإن فرض بقاؤها على ملك البائع بعد بيع الورق و الجلد، فيلزم شركته مع المشترى و هو خلاف الاتفاق و إن انتقلت إلى المشترى، فإن كان بجزء من العوض فهو البيع المنهى عنه، لأن بيع

المصـحف المركب من الخط و غيره ليس إلا جعل جزء من الثمن بإزاء الخط و إن انتقلت إليه قهرا تبعا لغيرها (۷)، لا بجزء (۸) من

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ص: الاختيار.

(۲) راجع أول البحث عن بيع المصحف.

(۳) فى ش زياده: عرفا.

(۴) فى خ و ع: صفات النقش التى و فى م و ص: صفات المنقش التى.

(۵) فى غير ص: يتفاوت.

(۶) فى ش زياده: عرفا.

(۷) كذا فى ص و فى سائر النسخ: لغيره.

(۸) كذا فى ف و فى سائر النسخ: لا لجزء. (*)

العوض - نظير بعض ما يـدخل فى المبيع - فهو خلاف مقصود المتبايعين. مع أن هـذا - كالتزام كون المبيع هو الورق المقيـد به وجود هـذه النقوش فيه، لا الورق و النقوش، فإن النقوش (۱) غير مملوكه بحكم الشـارع - مجرد تكليف صورى، إذ لا أظن أن تعطـل أحكـام الملك، فلا تجرى على الخط المـذكور إذا بنينا على أنه ملك عرفا قـد نهى عن المعاوضه عليه، بل الظاهر أنه إذا لم يقصـد بالشـراء إلا الجلد و الورق كان الخط باقيا على ملك البائع فيكون شـريكا بالنسـبه، فالظاهر أنه لا مناص من (۲) التزام التكليف الصورى، أو يقـال: إن الخـط لاـ يـدخل فى الملك شـرعا و إن دخل فيه عرفا، فتأمل و لأجل ما ذكرناه التجأ بعض (۳) إلى الحكم بـالكراهه و أولويه الاقتصـار فى المعـامله على ذكر الجلـد و الورق بترك إدخـال الخط فيه احتراما و قـد تعارف إلى الآن تسميه ثمن القرآن هديه. ثم إن المشهور بين العلامه رحمه الله و من تأخر عنه (۴) عدم جواز بيع

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ف، ن، خ و ص: و إن النقوش و

فی م و ع: و إن المنقوش.

(۲) فی غیر ف: عن.

(۳) هو العلامه الطباطبائی فی مصابیحه (مخطوط) : ۶۲ - ۶۳ و تبعه صاحب الجواهر، انظر الجواهر ۲۲: ۱۲۸.

(۴) انظر القواعد ۱: ۱۲۱ و إیضاح الفوائد ۱: ۴۰۷ و الدروس ۳: ۱۷۵ و جامع المقاصد ۴: ۳۳ و المسالک ۳: ۸۸. (*)

المصحف من الکافر علی الوجه الذی یجوز بیعه (۱) من المسلم و لعله لفحوی ما دل علی عدم تملک الکافر للمسلم (۲) و أن الإسلام یعلو و لا یعلی علیه (۳)، فإن الشیخ رحمه الله قد استدل به علی عدم تملک الکافر للمسلم (۴) و من المعلوم أن ملک الکافر للمسلم إن کان علوا علی الإسلام فملکه للمصحف أشد علوا علیه و لذا لم یوجد هنا قول بتملکه واجباره علی البیع، کما قیل به فی العبد المسلم (۵) و حینئذ، فلو کفر المسلم انتقل مصحفه إلی وارثه و لو کان الوارث هو الإمام. هذا و لکن ذکر فی المبسوط فی باب الغنائم:

أن ما یوجد فی دار الحرب من المصاحف و الکتب التی لیست بکتب الزندقه و الکفر داخل فی الغنیمه و یجوز بیعها (۶) و ظاهر ذلک تملک الکفار للمصاحف و إلا لم یکن وجه لدخولها فی الغنیمه، بل کانت من مجهول المالک المسلم و إراده غیر القرآن من المصاحف بعیده.

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد بیعه فی ف.

(۲) کقوله تعالی: * (ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا) * النساء: ۱۴۱ و روایه حماد بن عیسی المرویه فی الوسائل ۱۲: ۲۸۲، الباب ۲۸ من أبواب عقد البیع و الإجماع المدعی فی الغنیه (الجوامع الفقهیه) : ۵۲۳.

(۳) الوسائل ۱۷: ۳۷۶، الباب الأول من

کتاب الفرائض و المواریث، الحدیث ۱۱.

(۴) راجع المبسوط ۲: ۱۶۷ و ۱۶۸.

(۵) حکاه المحقق فی الشرائع ۲: ۱۶ و لم نقف علی القائل به بعینه.

(۶) المبسوط ۲: ۳۰. (*)

*****ص ۱۶۳*****

و الظاهر أن أبعاض المصحف فی حکم الکل إذا کانت مستقله (۱) و أما المتفرقه فی تضاعیف غیر التفاسیر من الکتب، للاستشهاد بلفظها أو معناها (۲)، فلا یبعد عدم اللحوق، لعدم تحقق الإهانه و العلو (۳) و فی إلحاق الأدعیه المشتمله علی أسماء الله تعالی - کالجوشن الکبیر - مطلقا، أو مع کون الکافر ملحدا بها دون المقر بالله المحترم لأسمائه، لعدم الإهانه و العلو، وجوه و فی إلحاق الأحادیث النبویه بالقرآن وجهان، حکی الجزم بهما (۴) عن الکرکی و فخر الدین قدس سره ما و التردد بینهما (۵) عن التذکره (۶) و علی اللحوق، فیلحق اسم النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم بطریق أولی، لأنه أعظم من کلامه صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم و حینئذ فیشکل أن یملک الکفار الدراهم و الدنانیر المضروبه فی زماننا، المکتوب علیها اسم النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم،

***** (هامش) ***** *

(۱) فی غیر ص و ش: کان مستقلا.

(۲) کذا فی ص و فی غیرها: بلفظه أو معناه.

(۳) لم ترد و العلو فی ش.

(۴) کذا فی ف و مصححتی ن و ص و فی خ، م و ع: بها و فی ش: به و الصحیح ما أثبتناه، لرجوع الضمیر إلی الوجهین، حیث حکی السید العاملی - فی مفتاح الکرامه - القول بالتحریم عن المحقق الکرکی و الجواز عن فخر الدین فی شرح الإرشاد، انظر مفتاح الکرامه ۴: ۸۳ و حاشیه الشرائع للمحقق الکرکی (مخطوط)

: الورقه ۹۷ و أما شرح الإرشاد فهو مخطوط و لا يوجد لدينا، نعم استقرب الكراهه فی الإیضاح ۱: ۳۹۶.

(۵) كذا فی ن و ص و فی ف: فیها و فی سائر النسخ: بینها.

(۶) انظر التذكره ۱: ۴۶۳. (*)

******ص ۱۶۴******

إلاـ أن یقال: إن المكتوب فیها غیر مملوك عرفا و لا یجعل بإزاء الاسم الشریف المبارك من حیث إنه اسمه صَـلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَـلَّم جزء من الثمن، فهو كاسمه المبارك المكتوب علی سیف أو علی باب دار أو جدار، إلا أن یقال: إن مناط الحرمه التسلیط، لا المعاوضه، بل و لا التملیك (۱) و یشكل أیضا من جهه مناولتها الكافر مع العلم العادی بمسه إیاه (۲) خصوصا مع الرطوبه.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف: و لا التكسب.

(۲) فی ف: إیاها. (*)

******ص ۱۶۵******

المسألهالثانیه

المسألهالثانیه:

جوائز السلطان و عماله، بل مطلق المال المأخوذ منهم مجانا أو عوضا، لا یخلو عن أحوال: لأنه إما أن لا یعلم أن (۱) فی جمله أموال هذا الظالم مال محرم یصلح لكون المأخوذ هو (۲) من ذلك المال و إما أن یعلم و علی الثانی: فإما أن لا یعلم أن ذلك المحرم أو شیئا منه هو (۳) داخل فی المأخوذ و إما أن یعلم ذلك و علی الثانی: فإما أن یعلم تفصیلا و إما أن یعلم إجمالا، فالصور أربع: أما الاولی، فلا إشكال فیها فی جواز الأخذ و حلیه التصرف، للأصل و الإجماع و الأخبار الآتیه، لكن ربما یوهم بعض الأخبار أنه یشترط فی حل مال الجائر ثبوت مال حلال له، مثل ما عن

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد أن فی ش.

(۲) شطب علی هو فی ف و ن.

(۳) شطب علی

هو فی ن. (*)

******ص ۱۶۶******

الاحتجاج عن الحمیری، أنه کتب إلی صاحب الزمان عجل الله فرجه یسأله عن الرجل یکون من وکلاء الوقف مستحلا (۱) لما فی یده و لا یتورع (۲) عن (۳) أخذ ماله، ربما نزلت فی قریه (۴) و هو فیها، أو أدخل (۵) منزله و قد حضر طعامه، فیدعونی إلیه، فإن لم آکل (۶) عادانی علیه (۷)، فهل یجوز لی أن آکل من طعامه و أتصدق بصدقه؟ و کم مقدار الصدقه؟ و إن أهدی هذا الوکیل هدیه إلی رجل آخر (۸) فیدعونی إلی أن أنال منها و أنا أعلم أن الوکیل لا یتورع عن أخذ ما فی یده، فهل علی فیه (۹) شیء إن أنا نلت منه؟ (۱۰). الجواب: إن کان لهذا الرجل مال أو معاش غیر ما فی یده،

***** (هامش) ***** *

(۱) فی الوسائل و نسخه بدل ش: مستحل.

(۲) فی المصدر و نسخه بدل ش: و لا یرع.

(۳) فی ف: من.

(۴) فی المصدر و ص: قریته.

(۵) فی خ: و أدخل.

(۶) فی المصدر و ص و نسخه بدل ش زیاده: من طعامه و فی مصححه م:

طعامه.

(۷) لم ترد علیه فی غیر ش.

(۸) ورد فی ف، ن، خ، م و ع بدل عباره: و إن أهدی - إلی - آخر العباره التالیه: و إن أهدی إلی هذا الوکیل.

(۹) لم ترد فیه فی ف، خ، م و ع.

(۱۰) عباره: إن أنا نلت منه من ش و المصدر. (*)

******ص ۱۶۷******

فاقبل بره (۱) و إلا فلا (۲)، بناء علی أن الشرط فی الحلیه هو وجود مال آخر، فإذا لم یعلم به لم یثبت الحل، لکن هذه الصوره قلیله (۳) التحقق و أما الثانیه، فإن کانت الشبهه

فيها غير محصوره، فحكمها كالصوره الاولى و كذا إذا كانت محصوره بين ما لا يبتلى المكلف به و بين ما من شأنه الابتلاء به، كما إذا علم أن الواحد المردد بين هذه الجائزه و بين ام ولده المعدوده من خواص نسائه مغصوب و ذلك لما تقرر فى الشبهه المحصوره (۴) من اشتراط (۵) تعلق التكليف فيها بالحرام الواقعى بكون كل من المشتبهين بحيث يكون التكليف بالاجتناب عنه منجزا لو فرض كونه هو المحرم الواقعى، لا مشروطا بوقت الابتلاء المفروض انتفاؤه فى أحدهما (۶) فى المثال، فإن التكليف - حينئذ (۷) - غير منجز بالحرام الواقعى على أى تقدير، لاحتمال كون المحرم فى المثال هى ام الولد و توضيح المطلب فى محله.

***** (هامش) ***** *

(۱) فى المصدر: فكل طعامه و أقبل بره.

(۲) الاحتجاج ۲: ۳۰۶ و الوسائل ۱۲: ۱۶۰، الباب ۵۱ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۵.

(۳) كذا فى ص و فى سائر النسخ: قليل.

(۴) راجع فرائد الاصول: ۴۱۹ (التنبيه الثالث).

(۵) فى ش زياده: تنجز.

(۶) شطب فى ف على عباره: المفروض انتفاؤه فى أحدهما و كتب بدله: إذا فرض عدم ابتلائه بأحدهما.

(۷) من ف فقط. (*)

ثم إنه صرح جماعه (۱) بكراهه الأخذ و عن المنتهى (۲) الاستدلال له باحتمال الحرمه و بمثل قولهم عليهم السلام (۳) : دع ما يريبك (۴) و قولهم:

من ترك الشبهات نجا من المحرمات ... الخ (۵) و ربما يزاد على ذلك: بأن أخذ المال منهم يوجب محبتهم، فإن القلوب مجبوله على حب من أحسن إليها و يترتب عليه (۶) من المفاسد ما لا يخفى و فى الصحيح: إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئا إلا أصابوا من دينه مثله

(۷) و ما (۸) عن الإمام الکاظم من (۹) قوله علیه السلام : لولا أنی أری من

***** (هامش) ***** *

(۱) کالعلامه فی المنتهی ۲: ۱۰۲۶ و الشهید الثانی فی المسالک ۳: ۱۴۱ و المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائده ۸: ۸۶ و المحدث البحرانی فی الحدائق ۱۸: ۲۶۱ و السید الطباطبائی فی الریاض ۱: ۵۰۹ و السید المجاهد فی المناهل: ۳۰۳.

(۲) تقدم التخریج عنه.

(۳) فی ف: و لمثل قولهم و فی ن: و بمثل قوله و فی سائر النسخ: و لمثل قوله.

(۴) الوسائل ۱۸: ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۵۶.

(۵) الوسائل ۱۸: ۱۱۴، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۹.

(۶) فی ف علی ذلک.

(۷) الوسائل ۱۲: ۱۲۹، الباب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵.

(۸) شطب علی ما فی ف.

(۹) شطب علی من فی ف. (*)

ازوجه بها (۱) من عزاب آل (۲) أبی طالب - لئلا ینقطع نسله - ما قبلتها (۳) أبدا (۴). ثم إنهم ذکروا ارتفاع الکراهه بامور: منها: إخبار المجیز بحلیته (۵)، بأن یقول: هذه الجائزه من تجارتی أو زراعتی، أو نحو ذلک مما یحل للآخذ التصرف فیه و ظاهر المحکی عن الریاض (۶) تبعا لظاهر الحدائق (۷) أنه مما لا خلاف فیه و اعترف ولده قدس سره فی المناهل (۸) بأنه لم یجد (۹) له مستندا، مع أنه (۱۰) لم یحک التصریح به إلا عن الأردبیلی (۱۱)، ثم عن (۱۲) العلامه الطباطبائی (۱۳).

***** (هامش) ***** *

(۱) من ش و المصدر.

(۲) فی المصدر و نسخه بدل ش: بنی.

(۳) کذا فی ش و مصححه ن و المصدر و فی سائر النسخ: ما قبلته.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۵۹، الباب ۵۱

من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

(۵) فی ش: بحلیه.

(۶) الرياض ١: ۵٠٩ و حكاه السيد العاملی فی مفتاح الكرامه ۴: ١١٧.

(٧) الحدائق ١٨: ٢۶١.

(٨) المناهل: ٣٠٣.

(٩) كذا فی ف و فی غيرها: لم نجد.

(١٠) فی ف شطب على مع أنه و كتب فوقه: و.

(١١) مجمع الفائده ٨: ٨۶.

(١٢) فی ف شطب على ثم عن و كتب فوقه: و.

(١٣) حكاه السيد المجاهد فی المناهل: ٣٠٣. (*)

******ص ١٧٠******

و يمكن أن يكون المستند ما دل على قبول قول (١) ذی اليد (٢) فيعمل بقوله، كما لو قامت البينه على تملكه و شبهه الحرمه و إن لم ترتفع بذلك، إلاـ أن الموجب للكراهه ليس مجرد الاحتمال و إلاـ لعمت (٣) الكراهه أخذ المال من كل أحد، بل الموجب له: كون الظالم مظنه الظلم و الغصب و غير متورع عن المحارم، نظير كراهه سؤر من لاـ يتوقى النجاسه و هذا المعنى يرتفع بإخباره، إلا إذا كان خبره ك يده مظنه للكذب، لكونه ظالما غاصبا، فيكون خبره حينئذ ك يده و تصرفه غير مفيد إلا للإباحه الظاهريه الغير المنافيه للكراهه، فيخص (۴) الحكم برفع الكراهه بما إذا كان مأمونا فی خبره و قد صرح الأردبيلی قدس سره بهذا القيد فی إخبار وكيله (۵) و بذلك يندفع ما يقال (۶) : من أنه لا فرق بين يد الظالم و تصرفه و بين خبره، فی كون كل منهما مفيدا للملكيه الظاهريه غير مناف للحرمه الواقعيه المقتضيه للاحتياط، فلا وجه لوجود الكراهه الناشئه عن حسن الاحتياط مع اليد و ارتفاعها مع الأخبار، فتأمل.

***** (هامش) ***** *

(١) لم ترد قول فی ن و كتب عليها فی خ: زائد.

(٢) انظر الوسائل ١٨: ٢١۴، الباب ٢۵

من أبواب کیفیه الحکم و آداب القاضی.

(۳) فی ص: عمت.

(۴) فی مصححه ن و نسخه بدل ص و ش: فیختص.

(۵) راجع مجمع الفائده ۸: ۸۶.

(۶) لم نقف علی القائل. (*)

*****ص ۱۷۱*****

و منهـا: إخراج الخمس منه، حکی عن المنتهی (۱) و المحقق الأردبیلی قدس سره (۲) و ظاهر الریاض (۳) هنا أیضا عدم الخلاف و لعله لما ذکر فی المنتهی - فی وجه استحباب إخراج الخمس من هذا المال - : من أن الخمس مطهر للمال المختلط یقینا بالحرام، فمحتمل الحرمه أولی بالطهر به (۴)، فإن مقتضی الطهاره بالخمس صیروره المال حلالا واقعیا، فلا یبقی حکم الشبهه کما لا یبقی فی المال المختلط یقینا بعد إخراج الخمس. نعم (۵)، یمکن الخدشه فی أصل الاستدلال: بأن الخمس إنما یطهر المختلط بالحرام، حیث إن بعضه حرام و بعضه حلال، فکأن الشارع جعل الخمس بدل ما فیه من الحرام، فمعنی تطهیره تخلیصه بإخراج الخمس مما فیه من الحرام، فکأن المقدار الحلال طاهر (۶) فی نفسه إلا أنه قد تلوث - بسبب الاختلاط مع الحرام (۷) - بحکم الحرام و هو وجوب

***** (هامش) ***** *

(۱) المنتهی ۲: ۱۰۲۵.

(۲) مجمع الفائده ۸: ۸۷.

(۳) الریاض ۱: ۵۰۹.

(۴) کذا فی ف و ن و فی خ، م، ع و ص: بالطهریه و فی ش: بالتطهیر به.

(۵) فی نسخه بدل ش: لکن و شطب فی ف علی نعم و کتب بدله: لکن.

(۶) کذا فی ف و فی غیرها: فکان المقدار الحلال طاهرا.

(۷) فی هامش ص زیاده: فصار محکوما - صح. (*)

*****ص ۱۷۲*****

الاجتناب، فإخراج الخمس مطهر له عن هـذه القذاره (١) العرضـيه و أما المال المحتمل لكونه بنفسه حراما و قذرا ذاتيا فلا معنى لتطهره

(۲) بإخراج خمسه، بل المناسب لحکم الأصل - حيث جعل الاختلاط قـذاره عرضـيه - کون الحرام قذر العين و لازمه أن المال المحتمل الحرمه غير قابل للتطهير فلا بد من الاجتناب عنه. نعم، يمکن أن يستأنس أو يستدل على استحباب الخمس - بعد فتوى النهايه (۳) التى هى کـالروايه، ففيها (۴) کفايه فى الحکم بالاستحباب (۵) و کذلک فتوى السـرائر (۶) مع عـدم العمل فيها إلا بالقطعيات - بالموثقه المسؤول فيها عن عمل السـلطان يخرج فيه الرجل، قال عليه السـلام : لا، إلا أن لا يقدر على شـىء يأکل و يشرب (۷) و لا يقدر على حيله (۸) فإن فعل فصار فى يده شىء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت عليهم السلام (۹)، فإن موردها و إن کان ما يقع فى يده بإزاء العمل إلا أن الظاهر عدم الفرق بينه و بين ما يقع فى اليد على وجه الجائزه.

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ن، خ، م و ع: القذره.

(۲) فى ص و ش: لتطهيره.

(۳) النهايه: ۳۵۷ - ۳۵۸.

(۴) فى ف: ففيه.

(۵) عباره فى الحکم بالاستحباب مشطوب عليها فى ف.

(۶) السرائر ۲: ۲۰۳.

(۷) فى الوسائل: و لا يشرب.

(۸) عباره على شىء - إلى - على حيله من ش و المصدر.

(۹) الوسائل ۱۲: ۱۴۶، الباب ۴۸ من أبواب ما يکتسب به، الحديث ۳. (*)

و يمکن أن يستدل له أيضا بما دل على وجوب الخمس فى الجائزه مطلقا و هى عـده أخبار مـذکوره فى محلها (۱) و حيث إن المشـهور غير قـائلين بوجوب الخمس فى الجـائزه حملوا تلک الأخبار على الاسـتحباب (۲). ثم إن المسـتفاد مما تقـدم (۳) من اعتذار الکاظم عليه السلام من قبول الجائزه بتزويج عزاب

الطالبيين لئلا ينقطع نسلهم و من غيره: أن الكراهه ترتفع بكل مصلحه هى أهم فى نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهه و يمكن أن يكون اعتذاره عليه السلام إشاره إلى أنه لولا صرفها فيما يصرف فيه المظالم المردوده لما قبلها، فيجب أو ينبغى أن يأخذها ثم يصرفها فى مصارفها (۴) و هذه الفروع كلها بعد الفراغ عن إباحه أخذ الجائزه و المتفق عليه من صورها: صوره عدم العلم بالحرام فى ماله أصلا، أو العلم

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۶: ۳۵۰، الباب ۸ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ۵ و ۷.

(۲) لم نجد التصريح به فى كلمات الأصحاب، نعم مقتضى فتوى المشهور بعدم وجوب الخمس فى الجوائز و الهدايا حمل تلك الأخبار على الاستحباب، قال المحقق السبزوارى قدس سره فى الذخيره (۴۸۳) : المشهور بين الأصحاب وجوب الخمس فى جميع أنواع التكسب: من تجاره و صناعه و زراعه و غير ذلک عدا الميراث و الصداق و الهبه و مثله فى الحدائق ۱۲: ۳۵۱ و ۳۵۲.

(۳) فى الصفحه ۱۷۰ - ۱۷۱.

(۴) العباره فى غير ش هكذا: ثم يصرفها فى مصارف الحرام، لكن شطب عليها فى ف و ورد فى هامش ن، م و ص بعد كلمه الحرام:

المجهول المالک - صح. (*)

به وجود الحرام مع كون الشبهه غير محصوره، أو محصوره ملحقه بغير المحصوره، على ما عرفت و إن كانت الشبهه محصوره بحيث تقتضى قاعده الاحتياط لزوم الاجتناب عن الجميع، لقابليه تنجز التكليف بالحرام المعلوم إجمالا، فظاهر جماعه - المصرح به فى المسالک و غيره - الحل و عدم لحوق حكم الشبهه المحصوره هنا. قال فى الشرائع: جوائز السلطان الظالم (۱) إن علمت حراما بعينها

فهی حرام (۲) و نحوه عن نهـایه الإحکام (۳) و الدروس (۴) و غیرهما (۵). قـال فی المسالک: التقییـد بالعین إشاره إلی جواز أخـذها و إن علم أن فی مـاله مظـالم، کمـا هو مقتضـی حـال الظـالم و لاـ یکون حکمه حکم المال المختلط بالحرام فی وجوب اجتنـاب الجمیع، للنص علی ذلـک (۶)، انتهی. أقول: لیس فی أخبـار البـاب مـا یکون حـاکمـا علی قاعـده الاحتیـاط فی الشـبهه المحصوره، بل هی مطلقه أقصاها کونها من قبیل

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ش: جوائز السلطان الجائر و فی المصدر: جوائز الجائر.

(۲) الشرائع ۲: ۱۲.

(۳) نهایه الإحکام ۲: ۵۲۵.

(۴) الدروس ۳: ۱۷۰.

(۵) کالکفایه: ۸۸ و الریاض ۱: ۵۰۹.

(۶) المسالک ۳: ۱۴۱ و راجع النص فی الوسائل ۱۲: ۱۵۶، الباب ۵۱ من أبواب ما یکتسب به. (*)

قولهم علیهم السلام : کل شیء لک حلال (۱)، أو کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال (۲) و قد تقرر (۳) حکومه قاعده الاحتیاط علی ذلک، فلا بـد حینئذ من حمل الأخبار علی مورد لا تقتضـی القاعده لزوم الاجتناب عنه، کالشـبهه الغیر المحصوره أو المحصوره التی (۴) لم یکن کـل من محتملاتها (۵) موردا لابتلاـء المکلف، أو علی أن ما یتصـرف فیه الجائر بالإعطاء یجوز أخـذه، حملاـ لتصـرفه علی الصـحیح، أو لأـن تردد الحرام بیـن مـا ملکه الجـائر و بین غیره (۶)، من قبیـل الـتردد بین مـا ابتلی به المکلف و مـا لم یبتـل به و هو ما لم یعرضه الجائر لتملیکه (۷)، فلا یحرم قبول ما ملکه، لـدوران الحرام بینه و بین ما لم یعرضـه لتملیکه، فالتکلیف بالاجتناب عن الحرام الواقعی غیر منجز علیه کما أشرنا إلیه سابقا (۸)،

***** (هامش)

* *****

(۱) الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴ و فیه: هو لک حلال.

(۲) الوسائل ۱۲: ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۳) انظر فرائد الاصول: ۴۰۳.

(۴) فی غیر ش: المحصور الذی.

(۵) فی غیر ش: محتملاته.

(۶) شطب فی ف علی غیره و کتب بدله بخط مغایر لخط المتن: ما لم یعرضه الجائر لتملیکه.

(۷) شطب فی ف علی عباره: و هو ما لم یعرضه الجائر لتملیکه و کتب علیه فی م، خ و ش: نسخه.

(۸) فی الصفحه ۱۶۹. (*)

فلو فرضنا موردا خارجا عن هذه الوجوه المذکوره، کما إذا أراد أخذ شیء من ماله مقاصه، أو أذن له الجائر فی أخذ شیء من أمواله علی سبیل التخییر (۱)، أو علم أن المجیز قد أجازه من المال المختلط فی اعتقاده بالحرام - بناء (۲) علی أن الید لا تؤثر فی حل ما کلف (۳) ظاهرا بالاجتناب عنه (۴)، کما لو علمنا أن الشخص أعارنا أحد الثوبین المشتبهین فی نظره، فإنه لا یحکم بطهارته - فالحکم فی هذه الصور (۵) بجواز أخذ بعض ذلک مع العلم بالحرام فیه (۶) و طرح قاعده الاحتیاط فی الشبهه المحصوره فی غایه الاشکال، بل الضعف. فلنذکر النصوص الوارده فی هذا المقام و نتکلم فی مقدار شمول کل واحد منها بعد ذکره (۷) حتی یعلم عدم نهوضها للحکومه علی القاعده. فمن الأخبار التی استدل بها فی هذا المقام:

قوله علیه السلام : کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه

***** (هامش) ***** *

(۱) وردت عباره: أو أذن له - إلی - التخییر فی خ، م، ع و ص بعد قوله:

أو علم أن المجيز قد أجازه.

(۲) من ش و مصححه ن.

(۳) كذا فى ش و مصححه ف و ن و نسخه بدل ص و العباره فى خ، م، ع و ص هكذا: لا تؤثر فيه لما كلف.

(۴) عنه من ش و مصححه ن.

(۵) كذا فى ش و مصححه ف و ن و فى غيرها: الصوره.

(۶) فى نسخه بدل ش: عنه.

(۷) بعد ذكره مشطوب عليها فى ف. (*)

فتدعه (۱) و قوله عليه السلام : كل شیء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه (۲) و لا يخفى أن المستند فى المسأله لو كان مثل هذا لكان الواجب إما التزام أن القاعده فى الشبهه المحصوره عدم وجوب الاحتياط مطلقا، كما عليه شرذمه من متأخرى المتأخرين (۳)، أو أن مورد الشبهه المحصوره من جوائز الظلمه خارج عن عنوان الأصحاب و على أى تقدير فهو على طرف النقيض مما تقدم عن المسالك (۴) و منها: صحيحه أبى ولاد، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام : ما ترى فى رجل يلى أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم و أنا أمر به و أنزل عليه فيضيفنى و يحسن إلى و ربما أمر لى بالدراهم و الكسوه و قد ضاق صدرى من ذلك؟ فقال لى: كل و خذ منها (۵)، فلك المهنأ (۶) و عليه الوزر (۷) (۸) و الاستدلال به على المدعى لا يخلو عن نظر، لأن الاستشهاد إن

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۲: ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(۲) الوسائل ۱۲: ۶۰، نفس الباب، الحديث ۴ و فيه: حتى تعلم أنه حرام بعينه.

(۳) لم نقف عليهم.

(۴) راجع الصفحه ۱۷۶.

(۵) فى مصححه ص

و المصدر: منه.

(۶) فی نسخه بدل م و ش و نسخه بدل المصدر: الحظ.

(۷) فی غیر ش زیاده: الخبر و الظاهر أنه لا حاجه إلیه، لأن الخبر مذکور بتمامه.

(۸) الوسائل ۱۲: ۱۵۶، الباب ۵۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (*)

کان من حیث حکمه علیه السلام بحل مال العامل المجیز للسائل، فلا یخفی أن الظاهر من هذه الروایه و من غیرها من الروایات: حرمه ما یأخذه عمال السلطان بإزاء عملهم له و أن العمل للسلطان من المکاسب المحرمه، فالحکم بالحل لیس إلا من حیث احتمال کون ما یعطی من غیر أعیان ما یأخذه من السلطان، بل مما اقترضه أو اشتراه فی الذمه و أما من حیث إن ما یقع من العامل بید السائل لکونه من (۱) مال السلطان حلال لمن وجده، فیتم الاستشهاد. لکن فیه - مع أن الاحتمال الأول مسقط للاستدلال علی حل المشتبه المحصور الذی تقضی (۲) القاعده لزوم الاحتیاط فیه، لأن الاعتماد حینئذ علی الید، کما لو فرض مثله فی غیر الظلمه - : أن الحکم بالحل علی هذا الاحتمال غیر وجیه، إلا علی تقدیر کون المال المذکور من الخراج و المقاسمه المباحین للشیعه، إذ لو کان من صلب مال السلطان أو غیره لم یتجه حله لغیر المالک بغیر رضاه، لأن المفروض حرمته علی العامل، لعدم احترام عمله و کیف کان، فالروایه إما من أدله حل مال السلطان، المحمول (۳) بحکم الغلبه إلی (۴) الخراج و المقاسمه و إما من أدله حل المال المأخوذ من المسلم، لاحتمال کون المعطی مالکا له و لا اختصاص له بالسلطان

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد من فی ف.

(۲) فی مصححه ص: تقتضی.

(۳) فی خ:

المحموله.

(۴) فی مصححه ن: علی. (*)

*****ص ۱۷۹*****

أو عماله أو مطلق الظالم أو غیره و أین هذا من المطلب الذی هو حل ما فی ید الجائر مع العلم إجمالا بحرمه بعضه، المقتضی مع حصر الشبهه للاجتناب عن جمیعه؟ و مما ذکرنا یظهر الکلام فی مصححه (۱) أبی المغرا (۲) : أمر بالعامل فیجیزنی بالدراهم آخذها؟ قال: نعم، قلت: و أحج بها؟ قال: (۳) نعم و حج بها (۴) و روایه محمد بن هشام:

أمر بالعامل فیصلنی بالصله (۵) أقبلها؟ قال: نعم. قلت: و أحج بها (۶) ؟ قال: نعم و (۷) حج بها (۸) (۹) و روایه (۱۰) محمد بن مسلم وزراره عن أبی جعفر علیه السلام : جوائز السلطان لیس بها بأس (۱۱).

***** (هامش) ***** *

(۱) فی م:

صحیحه.

(۲) فی ف، ع، ش و ظاهر ص: المعزا.

(۳) عباره نعم، قلت: و أحج بها؟ قال: من ش و المصدر.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۵۶، الباب ۵۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲ و ذیله.

(۵) کذا فی ش و مصححه م و فی ف، ن، خ و ع: الصله.

(۶) فی المصدر و مصححه ص: منها.

(۷) عباره نعم و من ش و مصححه م.

(۸) فی المصدر و مصححه ص: منها.

(۹) الوسائل ۱۲: ۱۵۷، الباب ۵۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳.

(۱۰) کذا فی ش و مصححه ن و فی سائر النسخ: و أما روایه.

(۱۱) الوسائل ۱۲: ۱۵۷، الباب ۵۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۵ و الروایه مضمره و فیها: جوائز العمال ... (*)

إلی غیر ذلک من الإطلاقات التی لا تشمل من صوره العلم الإجمالی به وجود الحرام إلا الشبهه غیر المحصوره و علی تقدیر شمولها لصوره العلم

الإجمالی مع انحصار الشبهه، فلا تجدی، لأن الحل فیها مستند إلی تصرف الجائر بالإباحه و التملیک و هو محمول علی الصحیح، مع أنه لو اغمض النظر عن هذا أو رد بشمول (١) الأخبار لما إذا أجاز الجائر من المشتبهات فی نظره بالشبهه المحصوره - و لا یجری هنا أصاله الصحه فی تصرفه - یمکن (٢) استناد الحل فیها إلی ما ذکرنا سابقا (٣)، من أن تردد الحرام بین ما أباحه الجائر أو ملکه و بین ما بقی تحت یده من الأموال التی لا دخل فیها للشخص المجاز، تردد بین ما ابتلی به المکلف من المشتبهین و بین ما لم یبتل به و لا یجب الاجتناب حینئذ عن شیء منهما، من غیر فرق بین هذه المسأله و غیرها من موارد الاشتباه، مع کون أحد المشتبهین مختصا بابتلاء المکلف به. ثم لو فرض نص مطلق فی حل هذه الشبهه مع قطع النظر عن التصرف و عدم الابتلاء بکلا المشتبهین، لم ینهض للحکومه علی قاعده الاحتیاط فی الشبهه المحصوره، کما لا ینهض ما تقدم من قولهم علیهم السلام : کل شیء حلال ... الخ.

***** (هامش) ***** *

(١) کذا فی ش و مصححه ن و فی سائر النسخ: لشمول.

(٢) کذا فی ف، ش و مصححه ن و فی مصححه ص: فیمکن و فی سائر النسخ: و یمکن.

(٣) فی غیر ش: ما ذکر سابقا. (*)

و مما ذکرنا یظهر: أن إطلاق الجماعه (١) لحل ما یعطیه الجائر مع عدم العلم بحرمته عینا: إن کان شاملا لصوره العلم الإجمالی به وجود حرام فی الجائزه مردد بین هذا و بین غیره مع انحصار الشبهه، فهو مستند إلی حمل تصرفه علی الصحه أو

إلى عدم الاعتناء بالعلم الإجمالی، لعدم ابتلاء المکلف بالجمیع، لا لکون هذه المسأله خارجه بالنص عن (۲) حکم الشبهه المحصوره. نعم، قد یخدش فی حمل تصرف الظالم علی الصحیح من حیث إنه مقدم علی التصرف فیما فی یده من المال المشتمل علی الحرام علی وجه عدم المبالاه بالتصرف فی الحرام، فهو کمن أقدم علی ما فی یده من المال المشتبه المختلط عنده بالحرام و لم یقل أحد بحمل تصرفه حینئذ علی الصحیح. لکن الظاهر أن هذه الخدشه غیر مسموعه عند الأصحاب، فإنهم لا یعتبرون فی الحمل علی الصحیح احتمال تورع المتصرف عن التصرف الحرام لکونه حراما، بل یکتفون باحتمال صدور الصحیح منه و لو لدواع اخر و أما عدم الحمل فیما إذا أقدم المتصرف علی الشبهه المحصوره الواقعه تحت یده، فلفساد تصرفه فی ظاهر الشرع، فلا یحمل علی الصحیح الواقعی، فتأمل، فإن المقام لا یخلو عن إشکال و علی أی تقدیر، فلم یثبت من النص و لا الفتوی - مع اجتماع

***** (هامش) ***** *

(۱) المتقدم ذکرهم فی الصفحه ۱۷۶.

(۲) کذا فی ف و نسخه بدل م و فی سائر النسخ: من. (*)

شرائط إعمال قاعده الاحتیاط فی الشبهه المحصوره - عدم وجوب الاجتناب فی المقام و إلغاء (۱) تلک القاعده و أوضح ما فی هذا الباب من عبارات الأصحاب ما فی السرائر، حیث قال: إذا کان یعلم أن فیه شیئا مغصوبا إلا أنه غیر متمیز العین، بل هو مخلوط فی غیره من أمواله أو غلاته التی یأخذها علی جهه الخراج، فلا بأس بشرائه منه و قبول صلته، لأنها صارت بمنزله المستهلک، لأنه غیر قادر علی ردها بعینها (۲)، انتهی و قریب منها ظاهر عباره النهایه

(٣) بـدون ذكر التعليـل و لا ريب أن الحلى لم يسـتند فى تجويز أخـذ المال المردد إلى النص، بل إلى ما زعمه من القاعـده و لا يخفى عـدم تماميتها (۴)، إلا ـ أن يريـد به الشـبهه الغير المحصوره بقرينه الاسـتهلاك، فتأمـل (۵). الصـوره الثـالثه: أن (۶) يعلم تفصيلا حرمه ما يأخذه و لا إشكال (٧) فى حرمته حينئذ على الآخذ (٨)، إلا أن الكلام فى حكمه إذا وقع فى يده،

***** (هامش) ***** *

(١) كذا فى ش و مصححه ن و فى سائر النسخ: إبقاء.

(٢) السرائر ٢: ٢٠٣.

(٣) النهايه: ٣۵٨.

(۴) فى ف: تمامها.

(۵) لم ترد فتأمل فى ف.

(۶) وردت العباره فى ش هكذا: و أما الصوره الثالثه: فهو أن.

(٧) فى ش: فلا إشكال.

(٨) العباره فى ف هكذا: و لا إشكال حينئذ فى حرمته على الآخذ. (*)

فنقول: علمه بحرمته إمـا أن يكون قبـل وقوعه فى يـده و إما أن يكون بعـده. فإن كان قبله لم يجز له أن يأخـذه بغير نيه الرد إلى صاحبه، سواء أخـذه اختيارا أو تقيه، لأن أخذه بغير هذه النيه (١) تصـرف لم يعلم رضا صاحبه به و التقيه تتأدى (٢) بقصد الرد، فإن أخـذه بغير هـذه النيه كان غاصـبا ترتب عليه أحكامه و إن أخذه بنيه الرد كان محسـنا و كان فى يده أمانه شـرعيه و إن كان العلم به بعد وقوعه فى يده كان كذلك أيضا و يحتمل قويا الضـمان هنا، لأنه أخذه بنيه التملك، لا بنيه الحفظ و الرد و مقتضـى عموم على اليد (٣) الضـمان و ظاهر المسالك عدم الضـمان رأسا مع القبض جاهلا، قال: لأنه يد أمانه فيستصـحب (۴) و حكى موافقته عن العلامه الطباطبائى رحمه الله فى

مصابیحه (۵)، لکن المعروف من المسالک (۶) و غیره (۷) فی مسأله ترتب الأیدی علی مال الغیر، ضمان کل منهم و لو مع الجهل، غایه الأمر

*****(هامش) ***** *

(۱) عباره بغیر هذه النیه مشطوب علیها فی ف ظاهرا.

(۲) کذا فی ن و ص و فی ف، خ، م و ع: تنادی و فی ش: تتنادی.

(۳) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۴، الحدیث ۱۰۶ و الصفحه ۳۸۹، الحدیث ۲۱.

(۴) المسالک ۳: ۱۴۲.

(۵) حکاه صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۱۷۹ و انظر المصابیح (مخطوط) : ۵۵.

(۶) المسالک (الطبعه الحجریه) ۲: ۲۰۵.

(۷) راجع جامع المقاصد ۶: ۲۲۵. (*)

رجوع الجاهل علی العالم إذا لم یقدم علی أخذه مضمونا و لا إشکال عندهم ظاهرا فی أنه لو استمر جهل القابض المتهب إلی أن تلف فی یده کان للمالک الرجوع علیه و لا رافع (۱) یقینیا (۲) لهذا المعنی مع حصول العلم بکونه مال الغیر، فیستصحب الضمان لا عدمه و ذکر فی المسالک فی من استودعه الغاصب مالا مغصوبا: أنه لا یرده إلیه مع الإمکان و لو أخذه منه قهرا ففی الضمان نظر و الذی یقتضیه قواعد الغصب أن للمالک الرجوع علی أیهما شاء و إن کان قرار الضمان علی الغاصب (۳)، انتهی و الظاهر أن مورد کلامه: ما إذا أخذ الودعی المال من الغاصب جهلا بغصبه ثم تبین له و هو الذی حکم فیه هنا بعدم الضمان لو استرده الظالم المجیز أو تلف بغیر تفریط و علی أی حال، فیجب علی المجاز رد الجائزه بعد العلم بغصبیتها (۴) إلی مالکها أو ولیه و الظاهر أنه لا خلاف فی کونه فوریا (۵). نعم، یسقط بإعلام صاحبه به و ظاهر أدله وجوب أداء

الأمانه وجوب الإقباض و عدم كفايه التخليه، إلاـ أن يدعى أنها فى مقام حرمه الحبس و وجوب التمكين، لا تكليف الأمين بالإقباض و من هن

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ص: و لا دافع.

(۲) من ش فقط.

(۳) المسالک ۵: ۹۹ - ۱۰۰.

(۴) فی ف: بغصبها.

(۵) کذا فی ف و ش و مصححه ن و فی سائر النسخ: ضامنا. (*)

******ص ۱۸۵*****

ذکر غیر واحد (۱) - کما عن التذکره (۲) و المسالک (۳) و جامع المقاصد (۴) - : أن المراد برد الأمانه رفع یده عنها و التخلیه بینه و بینها و على هذا فیشکل حملها إلیه، لأنه تصرف لم یؤذن فیه، إلا إذا کان الحمل مساویا لمکانه الموجود فیه أو أحفظ، فإن الظاهر جواز نقل الأمانه الشرعیه من مکان إلى ما لا یکون أدون من الأول فی الحفظ و لو جهل صاحبه وجب الفحص مع الإمکان، لتوقف الأداء الواجب - بمعنى التمکین و عدم الحبس - على الفحص، مضافا إلى الأمر به فی الدین المجهول المالک (۵)، ثم لو ادعاه مدع، ففی سماع قول من یدعیه مطلقا، لأنه لا معارض له، أو مع الوصف، تنزیلا له منزله اللقطه، أو یعتبر الثبوت شرعا، للأصل، وجوه و یحتمل غیر بعید:

عدم وجوب الفحص، لإطلاق غیر واحد من الأخبار (۶) (۷).

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع الحدائق ۲۱: ۴۲۶ و الریاض ۱: ۶۲۲ و الکفایه: ۱۳۳ و غیرها.

(۲) التذکره ۲: ۲۰۵.

(۳) المسالک ۵: ۹۷.

(۴) جامع المقاصد ۶: ۴۳.

(۵) راجع الوسائل ۱۷: ۵۸۳، الباب ۶ من أبواب میراث الخنثى و ما أشبهه، الحدیث ۱ و ۲.

(۶) راجع الوسائل ۱۲: ۱۴۴، الباب ۴۷ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول و ۱۷: ۳۵۷، الباب

۷ من أبواب اللقطه، الحديث ۲.

(۷) فی هامش ف زياده عباره: و إمكان الفرق بينه و بين الدين و الظاهر أن محلها بعد قوله: ... من الأخبار. (*)

******ص ۱۸۶******

ثم إن المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظير ما ذكروه فی تعريف اللقطه (۱) و لو احتاج الفحص إلى بذل مال، كاجره دلال صائح عليه، فالظاهر عدم وجوبه على الآخذ (۲)، بل يتولاه الحاكم ولايه عن صاحبه و يخرج من (۳) العين اجره الدلال ثم يتصدق بالباقی إن لم يوجد (۴) صاحبه و يحتمل وجوبه عليه، لتوقف الواجب عليه و ذكر جماعه (۵) فی اللقطه: أن اجره التعريف على الواجد، لكن حكی عن التذكره: أنه إن قصد الحفظ دائما يرجع أمره إلى الحاكم، ليبذل اجرته من بيت المال، أو يستقرض على المالك، أو يبيع بعضها إن رآه أصلح (۶) و استوجه ذلك جامع المقاصد (۷). ثم إن الفحص لا يتقيد بالسنه، على ما ذكره الأكثر هنا (۸)، بل حده اليأس و هو مقتضى الأصل، إلا أن المشهور - كما فی

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع مفتاح الكرامه ۶: ۱۶۰ و الجواهر ۳۸: ۳۵۹ - ۳۶۱.

(۲) فی غير ش: الواجد.

(۳) كذا فی ف و ن و فی غيرهما: عن.

(۴) فی نسخه بدل ص: يجد.

(۵) منهم العلامه فی القواعد ۱: ۱۹۸ و الشهيد فی الدروس ۳: ۸۹ و السبزواری فی الكفايه: ۲۳۸.

(۶) التذكره ۲: ۲۵۸.

(۷) جامع المقاصد ۶: ۱۶۲.

(۸) لم نعثر على مصرح بهذا و لعله يظهر من إطلاق من أوجب الاجتهاد، كما استظهره فی المناهل: ۳۰۵، راجع: السرائر ۲: ۲۰۳ و المنتهى ۲: ۱۰۲۷. (*)

******ص ۱۸۷******

جامع المقاصد (۱) - على أنه إذا أودع الغاصب مال الغصب لم يجز الرد

إليه، بل يجب رده إلى (۲) مالكه، فإن جهل عرف سنه ثم يتصدق به عنه مع الضمان و به روايه حفص بن غياث، لكن موردها فى من أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا و اللص مسلم، فهل يرد عليه؟ فقال: لا يرد (۳)، فإن أمكنه أن يرده على صاحبه فعل و إلا كان فى يده بمنزله اللقطه يصيبها، فيعرفها حولا، فإن أصاب صاحبها ردها عليه (۴) و إلا تصدق بها، فإن جاء صاحبها بعد ذلك خيره (۵) بين الغرم و الأجر، فإن اختار الأجر فالأجر له (۶) و إن اختار الغرم غرم له و كان الأجر له (۷) (۸) و قد (۹) تعدى الأصحاب من اللص إلى مطلق الغاصب، بل الظالم (۱۰) و لم يتعدوا من الوديعه المجهول مالكها إلى مطلق ما يعطيه الغاصب و لو بعنوان غير الوديعه، كما فيما نحن فيه.

***** (هامش) ***** *

(۱) جامع المقاصد ۶: ۴۶.

(۲) فى ف: على.

(۳) فى ص: يردها.

(۴) عباره ردها عليه من ص و المصدر.

(۵) كذا فى ص و المصدر و فى سائر النسخ: خير.

(۶) فى ص و المصدر: فله الأجر.

(۷) فى غير ص و ش زياده: الخبر.

(۸) الوسائل ۱۷: ۳۶۸، الباب ۱۸ من أبواب اللقطه.

(۹) فى ش: و قد تقدم.

(۱۰) عباره بل الظالم من ش و مصححه ن. (*)

نعم، ذكر فى السرائر - فى ما نحن فيه - : أنه روى: أنه بمنزله اللقطه (۱)، ففهم التعدى من الروايه و ذكر فى التحرير: أن إجراء حكم اللقطه فى ما نحن فيه ليس ببعيد (۲)، كما أنه عكس فى النهايه و السرائر (۳)، فألحقا الوديعه بمطلق مجهول المالك (۴) و الإنصاف: أن الروايه يعمل بها

فی الودیعه أو مطلق ما اخذ من الغاصب بعنوان الحسبه للمالک، لا مطلق ما اخذ منه حتی لمصلحه الآخذ، فإن الأقوی فیه تحدید التعریف فیه بالیأس، للأصل بعد اختصاص المخرج عنه بما عدا ما نحن فیه. مضافا إلی ما ورد من الأمر بالتصدق بمجهول المالک مع عدم معرفه المالک، کما فی الروایه الوارده فی بعض عمال بنی امیه - لعنهم الله - من الأمر بالصدقه بما لا یعرف صاحبه مما وقع فی یده من أموال الناس بغیر حق (۵). ثم الحکم بالصدقه هو المشهور فی ما نحن فیه، أعنی جوائز الظالم و نسبه فی السرائر (۶) إلی روایه أصحابنا، فهی مرسله مجبوره

***** (هامش) ***** *

(۱) السرائر ۲: ۲۰۴.

(۲) التحریر ۱: ۱۶۳.

(۳) فی ش، ع و م ورد الرمز هکذا: یر.

(۴) النهایه: ۴۳۶ و السرائر ۲: ۲۰۴ - ۲۰۵ و ۴۳۵.

(۵) الوسائل ۱۲: ۱۴۴، الباب ۴۷ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۶) السرائر ۲: ۲۰۴. (*)

بالشهره المحققه، مؤیده بأن التصدق أقرب طرق الإیصال و ما ذکره الحلی (۱) : من إبقائها أمانه فی یده و الوصیه (۲)، معرض المال (۳) للتلف، مع أنه لا یبعد دعوی شهاده حال المالک، للقطع برضاه بانتفاعه بماله فی الآخره علی تقدیر عدم انتفاعه به فی الدنیا. هذا و العمده: ما أرسله فی السرائر (۴)، مؤیدا بأخبار اللقطه (۵) و ما فی حکمها (۶) و ببعض الأخبار الوارده فی حکم ما فی ید بعض عمال بنی امیه، الشامل بإطلاقها (۷) لما نحن فیه من جوائز بنی امیه، حیث قال علیه السلام له (۸) : اخرج من جمیع ما اکتسبت فی دیوانهم، فمن عرفت منهم رددت علیه ماله و من

لم تعرف تصدقت (۹) و يؤيده أيضا: الأمر بالتصدق بما يجتمع عند الصياغين من أجزاء النقدين (۱۰) و ما ورد من الأمر بالتصدق بغله الوقف المجهول أربابه (۱۱)،

***** (هامش) ***** *

(۱) فی السرائر ۲: ۲۰۴.

(۲) كذا و المناسب: و الوصيه بها.

(۳) فی ش: للمال.

(۴) السرائر ۲: ۲۰۴.

(۵) الوسائل ۱۷: ۳۴۹ و ۳۸۹، الباب ۲ و ۱۸ من أبواب اللقطه.

(۶) فی ش و مصححه ن: و ما فی منزلتها.

(۷) فی نسخه بدل ص: بإطلاقه.

(۸) فی ع و ش: قال له عليه السلام.

(۹) الوسائل ۱۲: ۱۴۴، الباب ۴۷ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(۱۰) الوسائل ۱۲: ۴۸۴، الباب ۱۶ من أبواب الصرف، الحديث ۱ و ۲.

(۱۱) الوسائل ۱۳: ۳۰۳، الباب ۶ من أبواب أحكام الوقوف و الصدقات، الحديث الأول. (*)

و ما ورد من الأمر بالتصدق بما يبقى فی ذمه الشخص لأجير استأجره (۱) و مثل (۲) مصححه يونس: فقلت: جعلت فداك (۳) كنا مرافقين لقوم بمكه، فارتحلنا عنهم وحملنا بعض متاعهم بغير علم و قد ذهب القوم و لا نعرفهم و لا نعرف أوطانهم و قد بقی المتاع عندنا، فما نصنع به؟ قال: تحملونه حتى تلحقوهم بالكوفه. قال يونس: قلت له: لست أعرفهم و لا ندری كيف نسأل عنهم؟ قال: فقال عليه السلام (۴) : بعه واعط ثمنه أصحابك. قال: فقلت (۵) : جعلت فداك، أهل الولايه؟ قال: فقال: نعم (۶) (۷). نعم، يظهر من بعض الروايات: أن مجهول المالك مال الإمام عليه السلام ، كروايه داود بن أبی يزيد (۸) عن أبی عبد الله: قال: قال له رجل: (۹) إنی قد أصبت مالا و إنی قد خفت فيه (۱۰) على نفسی،

***** (هامش) ***** *

(١)

الوسائل ۱۷: ۵۸۵، الباب ۶ من أبواب میراث الخنثی، الحدیث ۱۱.

(۲) کذا فی ف و فی غیرها: و مثله.

(۳) عباره فقلت: جعلت فداک من ش و المصدر.

(۴) لم ترد فقال علیه السلام فی غیر ش.

(۵) فی غیر ش بدل قال فقلت: قلت.

(۶) فی غیر ش: قال: نعم.

(۷) الکافی ۵: ۳۰۹، الحدیث ۲۲ و انظر الوسائل ۱۷: ۳۵۷، الباب ۷ من أبواب اللقطه، الحدیث ۲.

(۸) کذا فی ص و ش و المصدر و فی سائر النسخ: أبی زید.

(۹) عباره عن أبی عبد الله قال: قال له رجل من ش و المصدر.

(۱۰) کذا فی ف و المصدر و نسخه بدل ص و فی سائر النسخ: منه. (*)

فلو أصبت صاحبه دفعته إلیه و تخلصت منه (۱). قال: فقال له (۲) أبو عبد الله علیه السلام : لو أصبته کنت تدفعه إلیه؟ فقال: إی و الله. فقال علیه السلام : و الله (۳) ما له صاحب غیری. قال: فاستحلفه أن یدفعه إلی من یأمره. قال (۴) : فحلف. قال: فاذهب و قسمه (۵) بین (۶) إخوانک و لک الأمن مما خفت (۷). قال: فقسمه بین إخوانه (۸) (۹). هذا و أما باقی (۱۰) ما ذکرناه فی وجه التصدق من أنه إحسان و أنه أقرب طرق الإیصال و أن الإذن فیه حاصل بشهاده الحال، فلا یصلح شیء منها للتأیید، فضلا عن الاستدلال، لمنع جواز کل إحسان فی مال الغائب و منع کونه أقرب طرق الإیصال، بل الأقرب دفعه إلی الحاکم الذی هو ولی الغائب.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی غیر ش: عنه.

(۲) فی غیر ش بدل قال فقال له: فقال.

(۳) فی الفقیه و مصححه ص: فلا و الله و فی

الکافی و الوسائل: فأنا و الله.

(۴) لم ترد قال فی غیر ص و ش.

(۵) فی ص و المصادر: فاقسمه.

(۶) فی المصادر و نسخه بدل ص: فی.

(۷) فی ص: خفت منه و فی ش: خفته.

(۸) کذا فی ش و الفقیه و فی الکافی و الوسائل و مصححه ن: فقسمته بین إخوانی و فی سائر النسخ: فقسمه بین أصحابه.

(۹) الوسائل ۱۷: ۳۵۷، الباب ۷ من أبواب اللقطه، الحدیث الأول.

(۱۰) لم ترد باقی فی خ، م، ع و ص. (*)

و أما شهاده الحال، فغیر مطرده، إذ بعض الناس لا یرضی بالتصدق، لعدم یأسه عن وصوله إلیه، خصوصا إذا کان المالک مخالفا أو ذمیا یرضی بالتلف و لا یرضی بالتصدق علی الشیعه. فمقتضی القاعده - لولا ما تقدم من النص (۱) - : هو لزوم الدفع إلی الحاکم، ثم الحاکم یتبع شهاده حال المالک، فإن شهدت برضاه بالصدقه أو بالإمساک، عمل علیها (۲) و إلا تخیر (۳) بینهما، لأن کلا منهما تصرف لم یؤذن فیه من المالک و لا بد من أحدهما و لا ضمان فیهما (۴) و یحتمل قویا تعین (۵) الإمساک، لأن الشک فی جواز التصدق یوجب بطلانه، لأصاله الفساد و أما بملاحظه ورود النص بالتصدق، فالظاهر عدم جواز الإمساک أمانه، لأنه تصرف لم یؤذن فیه من المالک و لا الشارع و یبقی الدفع إلی الحاکم و التصدق (۶) و قد یقال: إن مقتضی الجمع بینه و بین دلیل ولایه الحاکم هو

***** (هامش) ***** *

(۱) تقدم فی الصفحه ۱۹۱ و ما بعدها.

(۲) فی ش: علیهما.

(۳) فی م، ع و ش: یخیر.

(۴) فی غیر ن و ش: فیها و فی هامش ص: فیهما.

(۵) فی ف، خ و

ع: تعيين.

(۶) شطب على عباره و يبقى الدفع إلى الحاكم و التصدق فى ف - هنا - و كتبت فى الهامش مشيرا إلى محلها بعد قوله: لم يؤذن فيه من المالك، قبل خمسه أسطر. (*)

التخيير بين الصدقه و الدفع إلى الحاكم، فلكل منهما الولايه و يشكل بظهور النص فى تعيين التصدق. نعم، يجوز الدفع إليه من حيث ولايته على مستحقى الصدقه و كونه أعرف بمواقعها و يمكن أن يقال: إن أخبار التصدق وارده فى مقام إذن الإمام عليه السلام بالصدقه، أو محموله على بيان المصرف، فإنك إذا تأملت كثيرا من التصرفات الموقوفه على إذن الحاكم وجدتها وارده فى النصوص على طريق الحكم العام، كإقامه البينه و الإحلاف و المقاصه و كيف كان، فالأحوط - خصوصا بملاحظه ما دل (۱) على أن مجهول المالك مال الإمام عليه السلام - مراجعه الحاكم فى الدفع إليه أو استئذانه و يتأكد ذلك فى الدين المجهول المالك، إذ الكلى لا يتشخص للغريم إلا بقبض الحاكم الذى هو وليه و إن كان ظاهر الأخبار الوارده فيه (۲) ثبوت الولايه للمديون. ثم إن حكم تعذر الإيصال إلى المالك المعلوم تفصيلا حكم جهاله المالك و تردده بين غير محصورين فى التصدق استقلالا أو بإذن الحاكم، كما صرح به جماعه، منهم المحقق فى الشرائع (۳) و غيره (۴). ثم إن مستحق هذه الصدقه هو الفقير، لأنه المتبادر من إطلاق

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۷: ۳۵۷، الباب ۷ من أبواب اللقطه، الحديث الأول.

(۲) انظر الصفحه ۱۹۲ و ما بعدها.

(۳) الشرائع ۲: ۱۳.

(۴) مثل العلامه فى التحرير ۱: ۱۶۳ و السبزوارى فى الكفايه: ۸۸ و الطباطبائى فى الرياض ۱: ۵۰۹ و ولده المجاهد فى المناهل:

(*) .۳۰۴

******ص ۱۹۴******

الأمر بالتصدق و فی جواز إعطائها للهاشمی قولان: من أنها صدقه مندوبه علی (۱) المالک و إن وجب علی من هی بیده إلا أنه نائب کالوکیل و الوصی و من أنها (۲) مال تعین صرفه بحکم الشارع، لا۔ بأمر المالک حتی تکون مندوبه، مع أن کونها من المالک غیر معلوم فلعلها ممن تجب علیه. ثم إن فی الضمان - لو ظهر المالک و لم یرض بالتصدق - و عدمه مطلقا أو بشرط عدم ترتب ید الضمان - کما إذا أخذه من الغاصب حسبه لا بقصد التملک - وجوها (۳)، من أصاله براءه ذمه المتصدق و أصاله لزوم الصدقه بمعنی عدم انقلابها عن الوجه الذی وقعت علیه و من عموم ضمان من أتلف و لا۔ ینافیه إذن الشارع، لاحتمال أنه أذن فی التصدق علی هذا الوجه کإذنه فی التصدق باللقطه المضمونه - بلا خلاف - و بما استودع من الغاصب و لیس هنا أمر مطلق بالتصدق ساکت عن ذکر الضمان حتی یستظهر منه عدم الضمان مع السکوت عنه و لکن یضعف هذا الوجه: أن ظاهر دلیل الإتلاف (۴) کونها عله تامه للضمان و لیس کذلک ما نحن فیه و إیجابه للضمان مراعی بعدم إجازه المالک یحتاج إلی دلیل آخر، إلا أن یقال: إنه ضامن بمجرد

***** (هامش) ***** *

(۱) فی مصححه خ و نسخه بدل ع: عن.

(۲) فی غیر ش: أنه.

(۳) فی غیر ش: وجوه.

(۴) مثل ما فی الوسائل ۱۸: ۲۳۹، الباب ۱۱ من أبواب الشهادات، الحدیث ۲ و ۳. (*)

******ص ۱۹۵******

التصدق و یرتفع بإجازته، فتأمل. هذا، مع أن الظاهر من دلیل الإتلاف اختصاصه بالإتلاف علی المالک، لا۔ الإتلاف له و الإحسان إلیه و المفروض

أن الصـدقه إنما قلنا بها (۱)، لکونهـا إحسانا و أقرب طرق (۲) الإیصـال بعـد الیأس من وصوله إلیه و أما احتمال کون التصـدق مراعی - کـالفضولی - فمفروض الانتفـاء، إذ لم یقل أحـد برجوع المالک علی الفقیر مع بقاء العین و انتقال الثواب من شـخص إلی غیره حکم شرعی و کیف کان، فلا مقتضی للضمان و إن کان مجرد الإذن فی الصدقه غیر مقتض لعدمه، فلا بد من الرجوع إلی الأصل، لکن الرجوع إلی أصاله البراءه إنما یصح فیما لم یسبق ید الضـمان و هو ما إذا أخذ المال من الغاصب حسبه و أما إذا تملکه منه ثم علم بکونه مغصوبـا فالأـجود استصـحاب الضـمان فی هـذه الصوره، لأن المتیقن هو ارتفاع الضـمان بالتصـرف الذی یرضـی به المالک بعد الاطلاع، لا مطلقا. فتبین: أن التفصـیل بین ید الضـمان و غیرها أوفق بالقاعده، لکن الأوجه الضـمان مطلقا، إما تحکیما للاستصحاب، حیث یعارض البراءه و لو بضمیمه عدم القول بالفصل و إما للمرسله المتقدمه (۳) عن السرائر،

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد بها فی ف.

(۲) فی ن، ع و ص: طریق.

(۳) فی الصفحه ۱۹۰. (*)

و أما لاستفاده ذلک من خبر الودیعه (۱) إن لم نتعد (۲) عن (۳) مورده إلی ما نحن فیه من جعله بحکم اللقطه، لکن یستفاد منه أن الصـدقه بهذا الوجه حکم الیأس عن المالک. ثم الضـمان، هل یثبت بمجرد التصدق و آجازته رافعه، أو یثبت بالرد من حینه، أو من حین التصدق؟ وجوه: من دلیل الإتلاف و الاستصحاب و من أصاله عدم الضمان قبل الرد و من ظاهر الروایه المتقدمه (۴) فی أنه بمنزله (۵) اللقطه و لو مات المالک، ففی قیام وارثه

مقامه فی إجازه التصـدق ورده وجه قوی، لأن ذلک من قبیل الحقوق المتعلقه بالأموال (۶)، فیورث کغیره من الحقوق و یحتمل العـدم، لفرض لزوم التصـدق بالنسـبه إلی العیـن، فلاـ حـق لأحـد فیه و المـتیقن من الرجـوع إلی القیمه هـو المالـک و لـو مـات المتصدق فرد المالک، فالظاهر خروج الغرامه من ترکته، لأنه من الحقوق المالیه اللازمه علیه بسبب فعله.

***** (هامش) ***** *

(۱) المتقدم فی الصفحه ۱۸۹.

(۲) فی ف: و إن لم نتعد.

(۳) فی ف و خ: من.

(۴) و هی روایه حفص بن غیاث المتقدمه فی الصفحه ۱۸۹.

(۵) عباره أنه بمنزله من ش.

(۶) کـذا فی ش و مصـححه ن و فی ص: بتلک الأموال و فی خ، م و ع: بـذلک الأموال و فی ف: المتعلقه بذلک و شـطب علی بذلک و کتب فوقه: بالأموال. (*)

هذا کله علی تقدیر مباشـره المتصدق له و لو دفعه إلی الحاکم فتصدق به بعد الیأس، فالظاهر عدم الضـمان، لبراءه ذمه الشخص بالدفع إلی ولی الغائب و تصـرف الولی کتصرف المولی علیه و یحتمل الضمان، لأن الغرامه هنا لیست (۱) لأجل ضمان المال و عـدم نفوذ التصـرف الصادر من المتصـدق حتی یفرق بین تصـرف الولی و غیره، لثبوت الولایه للمتصـدق فی هذا التصـرف (۲) کالحاکم و لـذا لا یسترد العین من الفقیر إذا رد المالک، فالتصـرف لازم و الغرامه حکم شـرعی تعلق بالمتصـدق کائنا من کان، فـإذا کـان المکلف بالتصـدق هو من وقع فی یـده - لکونه هو المـأیوس - و الحـاکم وکیلاـ کان الغرم علی الموکل و إن کان المکلف هو الحاکم - لوقوع المال فی یده قبل الیأس عن مالکه، فهو المکلف بالفحص ثم التصدق - کان الضمان

علیه و أما الصوره الرابعه: و هو (۳) ما علم إجمالا اشتمال الجائزه علی رام

الح، فإما أن یکون الاشتباه موجبا لحصول الاشاعه و الاشتراک (۴) و إما أن لا- یکون و علی الأول: فالقدر و المالک إما معلومان أو مجهولان أو مختلفان و علی الأول: فلا إشکال و علی الثانی: فالمعروف إخراج الخمس علی

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ص و فی سائر النسخ: لیس.

(۲) فی النسخ زیاده: لأن المفروض ثبوت الولایه له و لکن شطب علیها فی ف.

(۳) العباره فی ف هکذا: القسم الرابع فحکمه حکم الحلال المختلط بالحرام و هو ... و کتب فوق القسم الرابع: الصوره الرابعه.

(۴) لم ترد و الاشتراک فی ش. (*)

تفصیل مذکور فی باب الخمس (۱) و لو علم القدر فقد تقدم فی القسم الثالث و لو علم المالک وجب التخلص معه بالمصالحه و علی الثانی: فیتعین القرعه أو البیع و الاشتراک فی الثمن و تفصیل ذلک کله فی کتاب الخمس (۲) و اعلم، أن أخذ ما فی ید الظالم ینقسم باعتبار نفس الأخذ إلی الأحکام الخمسه و باعتبار نفس المال إلی المحرم و المکروه و الواجب. فالمحرم ما علم کونه مال الغیر مع عدم رضاه بالأخذ و المکروه المال المشتبه و الواجب ما یجب استنقاذه من یده من حقوق الناس، حتی أنه یجب علی الحاکم الشرعی استنقاذ ما فی ذمته من حقوق الساده و الفقراء و لو بعنوان المقاصه، بل یجوز ذلک لآحاد الناس، خصوصا نفس المستحقین مع تعذر استئذان الحاکم و کیف کان، فالظاهر أنه لا إشکال فی کون ما فی ذمته من قیم المتلفات غصبا من جمله دیونه، نظیر ما استقر فی ذمته بقرض أو

ثمن مبیع أو صداق أو غیرها و مقتضی القاعده کونها کذلک بعد موته، فیقدم جمیع ذلک علی الإرث و الوصیه، إلا أنه ذکر بعض الأساطین: أن ما فی یده من المظالم تالفا لا یلحقه حکم الدیون فی التقدیم علی الوصایا و المواریث، لعدم انصراف الدین إلیه - و إن کان منه - و بقاء عموم الوصیه و المیراث علی حاله و للسیره المأخوذه یدا بید من مبدأ الإسلام إلی یومنا هذا،

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع کتاب الخمس (للمؤلف قدس سره) : ۲۵۶.

(۲) راجع کتاب الخمس (للمؤلف قدس سره) : ۲۴۳، المسأله ۱۶. (*)

فعلی هذا لو أوصی بها بعد التلف اخرجت من الثلث (۱) و فیه: منع الانصراف (۲)، فإنا لا نجد بعد مراجعه العرف فرقا بین ما أتلفه هذا الظالم عدوانا و بین ما أتلفه نسیانا و لا بین ما أتلفه عدوانا هذا الظالم (۳) و بین ما أتلفه شخص آخر من غیر الظلمه، مع أنه لا- إشکال فی جریان أحکام الدین علیه فی حال حیاته من جواز المقاصه من ماله کما هو المنصوص (۴) و تعلق (۵) الخمس و الاستطاعه و غیر ذلک، فلو تم الانصراف لزم إهمال الأحکام المنوطه بالدین وجودا و عدما (۶) من غیر فرق بین حیاته و موته و ما ادعاه من السیره، فهو ناش من قله مبالاه الناس کما هو دیدنهم فی أکثر السیر التی استمروا علیها و لذا لا یفرقون فی ذلک بین الظلمه و غیرهم ممن علموا باشتغال ذمته بحقوق الناس من جهه حق الساده و الفقراء، أو من جهه العلم بفساد أکثر معاملاته و لا فی إنفاذ وصایا الظلمه و توریث ورثتهم بین

اشتغال ذممهم بعوض المتلفات وأرش (۷) الجنایات و بین اشتغالها بدیونهم المستقره علیهم من معاملاتهم

***** (هامش) ***** *

(۱) شرح القواعد (مخطوط)، الورقه: ۳۷.

(۲) کذا فی النسخ و لعل الأولی: عدم الإنصراف، کما فی هامش ش.

(۳) کذا فی ف و فی غیرها: ما أتلفه هذا الظالم عدوانا.

(۴) انظر الوسائل ۱۲: ۲۰۲، الباب ۸۳ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۵) فی ش: و لعدم تعلق و فی نسخه بدل ن: و عدم تعلق.

(۶) فی ف: أو عدما.

(۷) فی ف: واروش. (*)

******ص ۲۰۰******

و صدقاتهم الواجبه (۱) علیهم و لا- بین ما علم المظلوم فیه تفصیلا و بین ما لم یعلم، فإنک إذا تتبعت أحوال الظلمه وجدت ما استقر فی ذممهم - من جهه المعاوضات و المداینات مطلقا، أو من جهه (۲) خصوص (۳) أشخاص معلومین تفصیلا، أو مشتبهین فی محصور - کافیا (۴) فی استغراق ترکتهم المانع من التصرف فیها بالوصیه أو الإرث و بالجمله، فالتمسک بالسیره المذکوره أوهن من دعوی الانصراف السابقه، فالخروج بها عن القواعد المنصوصه المجمع علیها غیر متوجه.

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی مصححه ص و فی غیرها: الواجب.

(۲) لم ترد جهه فی ف.

(۳) فی ش: وجود.

(۴) کذا فی نسخه بدل ص و فی النسخ: کافیه. (*)

******ص ۲۰۱******

المسأله الثالثه

المسأله الثالثه:

ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج و المقاسمه من الأراضى باسمهما و من الأنعام باسم الزكاه، يجوز أن يقبض منه مجانا أو بالمعاوضه و إن كان مقتضى القاعده حرمته، لأنه غير مستحق لأخذه، فتراضيه مع من عليه الحقوق المذكوره فى تعيين شىء من ماله لأجلها فاسد، كما إذا تراضى الظالم مع مستأجر دار الغير فى دفع شىء إليه عوض الأجره، هذا مع التراضى و

أما إذا قهره على أخذ شيء بهذه العنوانات ففساده أوضح و كيف كان، فما يأخذه الجائر باق على ملك المأخوذ منه و مع ذلك يجوز قبضه عن الجائر بلا خلاف يعتد به بين الأصحاب و عن بعض حكايه الإجماع عليه: قال فى محكى التنقيح: لأن الدليل على جواز شراء الثلاثه من الجائر و إن لم يكن مستحقا له: النص الوارد عنهم عليهم السلام و الإجماع و إن لم يعلم مستنده و يمكن أن يكون مستنده أن ذلك حق للأئمه عليهم السلام و قد أذنوا لشيعتهم فى شراء ذلك، فيكون تصرف الجائر كتصرف

الفضولى إذا انضم إليه إذن المالك (١)، انتهى. أقول: و الأولى أن يقال (٢) : إذا انضم إليه إذن متولى الملك، كما لا يخفى و فى جامع المقاصد:

أن عليه إجماع فقهاء الإماميه و الأخبار المتواتره عن الأئمه الهداه عليهم السلام (٣) و فى المسالك: أطبق عليه علماؤنا و لا نعلم فيه مخالفا (۴) و عن المفاتيح: أنه لا خلاف فيه (۵) و فى الرياض: أنه (۶) استفاض نقل الإجماع عليه (٧) و قد تأيدت دعوى هؤلاء بالشهره المحققه بين الشيخ و من تأخر عنه و يدل عليه - قبل الإجماع، مضافا إلى لزوم الحرج العظيم فى الاجتناب عن هذه الأموال، بل اختلال النظام و إلى الروايات المتقدمه (٨) لأخذ الجوائز من السلطان، خصوصا الجوائز العظام التى لا يحتمل عاده أن تكون من غير الخراج و كان الإمام عليه السلام يأبى عن

***** (هامش) ***** *

(١) التنقيح الرائع ٢: ١٩.

(٢) فى ف: يقول.

(٣) جامع المقاصد ۴: ۴۵.

(۴) المسالك ٣: ١۴٢.

(۵) مفاتيح الشرائع ٣: ١٠.

(۶) لم ترد أنه فى ف.

(٧) الرياض ١: ۵٠٨.

(٨) المتقدمه فى الصفحه

۱۷۸ و ما بعدها. (*)

******ص ۲۰۳******

أخـذها أحيانـا، معللا بأن فيها حقوق الامه - روايات: منها: صـحيحه الحـذاء عن أبى جعفر عليه السـلام قال: سألته عن الرجل منا يشترى من السلطان (۱) من إبل الصدقه و غنمها و هو يعلم أنهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذى يجب عليهم. قال (۲) : فقال: مـا الإبل و الغنم إلا مثل الحنطه و الشـعير و غير ذلک، لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه فيجتنب (۳). قلت: فما ترى فى مصدق يجيئنا فيأخـذ منا (۴) صـدقات أغنامنـا، فنقول: بعناها، فيبيعنا إياها (۵)، فما ترى فى شـرائها (۶) منه؟ فقال: إن كان قـد أخـذها و عزلهـا فلا بأس، قيل له: فما ترى فى الحنطه و الشـعير، يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا و يأخـذ حظه، فيعزله (۷) بكيل، فما ترى فى شراء ذلک الطعام (۸) منه؟ فقال: إن كان قد قبضه بكيل و أنتم حضور فلا بأس بشرائه منه من غير كيل (۹) (۱۰).

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ش: من عمال السلطان و فى ن، م و ع: عن السلطان.

(۲) لم ترد قال فى غير ص و ش.

(۳) فى ف: فليجتنب و لم ترد الكلمه فى المصدر.

(۴) لم ترد منا فى ف، ن، خ، م و ع.

(۵) فى ص و المصدر: فيبيعناها.

(۶) فى غير ش: فى شراء ذلک.

(۷) كذا فى ش و المصدر و مصححتى ن و ص و فى سائر النسخ: فنأخذه.

(۸) لم ترد الطعام فى ف، ن، خ، م و ع.

(۹) عباره شرائه منه من غير كيل من ن و ش و المصدر.

(۱۰) الوسائل ۱۲: ۱۶۱ - ۱۶۲، الباب ۵۲ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۵. (*)

******ص

دلت هذه الروایه علی أن شراء الصدقات من الأنعام و الغلات من عمال السلطان کان مفروغ الجواز عند السائل و إنما سأل أولا:

عن الجواز مع العلم الإجمالی بحصول الحرام فی أیدی العمال،

و ثانیا:

من جهه توهم الحرمه أو الکراهه فی شراء ما یخرج فی الصدقه، کما ذکر فی باب الزکاه (۱)،

و ثالثا:

من جهه کفایه الکیل الأول و بالجمله، ففی هذه الروایه - سؤالا و جوابا - إشعار بأن الجواز کان من الواضحات الغیر المحتاجه إلی السؤال و إلا لکان أصل الجواز أولی بالسؤال، حیث إن ما یأخذونه باسم الزکاه معلوم الحرمه تفصیلا، فلا فرق بین أخذ الحق الذی یجب علیهم و أخذ أکثر منه و یکفی قوله علیه السلام : حتی یعرف الحرام منه فی الدلاله علی مفروغیه حل ما یأخذونه من الحق و أن الحرام هو الزائد و المراد بالحلال هو الحلال بالنسبه إلی من ینتقل إلیه و إن کان حراما بالنسبه إلی الجائر الآخذ له، بمعنی معاقبته علی أخذه و ضمانه و حرمه التصرف فی ثمنه و فی وصفه علیه السلام للمأخوذ بالحلیه دلاله علی عدم اختصاص الرخصه بالشراء، بل یعم جمیع أنواع الانتقال إلی الشخص، فاندفع ما قیل: من أن الروایه مختصه بالشراء فلیقتصر فی مخالفه القواعد علیه (۲).

***** (هامش) ***** *

(۱) راجع کتاب الزکاه (للمؤلف قدس سره) : ۲۲۲، المسأله ۲۵.

(۲) لم نقف علی القائل. (*)

ثم الظاهر من الفقره الثالثه (۱) : السؤال و الجواب عن حکم المقاسمه، فاعتراض الفاضل القطیفی - الذی صنف فی الرد علی رساله المحقق الکرکی المسماه ب قاطعه اللجاج فی حل الخراج رساله زیف فیها جمیع ما فی الرساله من أدله الجواز - بعدم دلاله

الفقره الثالثه (٢) على حكم المقاسمه و احتمال كون القاسم هو مزارع (٣) الأرض أو وكيله (۴)، ضعيف جدا و تبعه على هذا الاعتراض المحقق الأردبيلى و زاد عليه ما سكت هو عنه: من عدم دلاله الفقره الاولى على حل شراء الزكاه، بدعوى: أن قوله عليه السلام : لا بأس حتى يعرف الحرام منه لا يدل إلا على جواز شراء ما كان حلالا بل مشتبها و عدم جواز شراء ما كان معروفا أنه حرام بعينه و لا يدل على جواز شراء الزكاه بعينها صريحا. نعم ظاهرها ذلك، لكن لا ينبغى الحمل عليه، لمنافاته العقل و النقل و يمكن أن يكون سبب الإجمال منه (۵) التقيه و يؤيد عدم الحمل على الظاهر: أنه غير مراد بالاتفاق، إذ ليس بحلال ما أخذه الجائر، فتأمل (۶)، انتهى.

***** (هامش) ***** *

(١) فى ف، خ، م، ع و ص: الثانيه.

(٢) فى ف، خ، م، ع و ص: الثانيه.

(٣) فى خ، ن، م، ع و ص: زارع.

(۴) راجع السراج الوهاج (المطبوع ضمن الخراجيات) : ١٠٩.

(۵) فى نسخه بدل ش: فيه.

(۶) مجمع الفائده ٨: ١٠١ - ١٠٢. (*)

و أنت خبير بأنه ليس فى العقل ما يقتضى قبح الحكم المذكور و أى فارق بين هذا و بين ما أحلوه عليهم السلام لشيعتهم مما فيه حقوقهم؟ و لا فى النقل إلا عمومات قابله للتخصيص بمثل هذا الصحيح و غيره المشهور بين الأصحاب روايه و عملا مع نقل الاتفاق عن جماعه (١) و أما الحمل على التقيه، فلا يجوز بمجرد معارضه العمومات، كما لا يخفى و منها: روايه إسحاق بن عمار، قال: سألته عن الرجل يشترى من العامل و هو يظلم. قال: يشترى منه

مـا لـم يعلم أنه ظلم فيه أحـدا (٢). وجه الـدلاله: أن الظـاهر من الشـراء من العامـل شـراء مـا هو عامل فيه و هو الـذى يأخـذه من الحقوق من قبل (٣) السـلطان. نعم، لو بنى على المنـاقشه احتمل أن يريـد السائل شـراء أملاك العامل منه، مع علمه بكونه ظالما غاصبا، فيكون سؤالا عن معامله الظلمه، لكنه خلاف الإنصاف و إن ارتكبه صاحب الرساله (۴) و منها: روايه أبى بكر الحضرمى، قال: دخلت على أبى عبد الله عليه السلام و عنده ابنه اسماعيل، فقال: ما يمنع ابن أبى سماك (۵)

***** (هامش) ***** *

(١) الذين تقدم ذكرهم فى الصفحه ٢٠٣.

(٢) الوسائل ١٢: ١۶٣، الباب ۵٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٣) لم ترد قبل فى ن و م و وردت نسخه بدل فى خ، ع و ص.

(۴) راجع السراج الوهاج (المطبوع ضمن الخراجيات) : ١٠٧ - ١٠٨.

(۵) فى الوسائل: السمال و فى نسختى بدله: السماك، الشمال. (*)

أن يخرج شـباب الشيعه فيكفونه ما يكفى الناس و يعطيهم ما يعطى الناس. قال: ثم قال لى (١) : لم تركت عطاءك؟ قلت: مخافه على دينى. قال: ما منع ابن أبى سماك (٢) أن يبعث إليك بعطائك، أما علم أن لك فى بيت المال نصيبا؟ (٣). فإن ظاهره (۴) حل ما يعطى من بيت المال عطاء أو اجره للعمل فى ما يتعلق به، بل قال المحقق الكركى: إن هـذا الخبر نص فى الباب، لأنه عليه السـلام بين أن لا خوف على السائل فى دينه، لأنه لم يأخـذ إلا نصـيبه من بيت المال و قد ثبت فى الاصول تعدى الحكم بتعدى العله المنصوصه (۵)، انتهى و إن تعجب منه الأردبيلى و

قال: أنا ما فهمت منه (۶) دلاله ما و ذلک لأن غایتها ما ذکر و (۷) قد یکون شیء (۸) من بیت المال و یجوز (۹) أخذه و إعطاؤه للمستحقین، بأن یکون منذورا أو وصیه لهم بأن یعطیهم ابن أبی سماک و غیر ذلک (۱۰)، انتهی.

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ش و ص و فی غیرهما: ثم قال.

(۲) فی الوسائل: السمال و فی نسختی بدله: السماک، الشمال.

(۳) الوسائل ۱۲: ۱۵۷، الباب ۵۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶.

(۴) کذا و المناسب: ظاهرها.

(۵) قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) ۱: ۲۷۲.

(۶) کذا و المناسب: منها کما فی المصدر.

(۷) فی مصححه ن: و ذلک، کما فی المصدر.

(۸) لم ترد شیء فی ش و المصدر.

(۹) فی ن و ش و المصدر: بیت مال یجوز.

(۱۰) مجمع الفائده ۸: ۱۰۴، مع تفاوت. (*)

و قد تبع فی ذلک صاحب الرساله، حیث قال: إن الدلیل لا إشعار فیه بالخراج (۱). أقول: الإنصاف أن الروایه ظاهره فی حل ما فی بیت المال مما یأخذه الجائر و منها: الأخبار الوارده فی أحکام تقبل الخراج من السلطان (۲) علی وجه یستفاد من بعضها کون أصل التقبل مسلم الجواز عندهم. فمنها: صحیحه الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام - فی جمله حدیث - قال: لا بأس بأن یتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان و عن مزارعه أهل الخراج بالنصف و الربع و الثلث (۳) ؟ قال: نعم، لا بأس به و قد قبل رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم خیبرا أعطاها (۴) الیهود، حیث (۵) فتحت علیه بالخبر (۶) و الخبر هو النصف (۷).

***** (هامش) ***** *

(۱) السراج الوهاج

(المطبوع ضمن الخراجيات) : ١٠٥.

(٢) انظر الوسائل ١٣: ٢۶١، الباب ٢١ من أبواب أحكام الإجاره، الحديث ٣، ۴ و ۵ و غيرها.

(٣) فى ش: بالنصف و الثلث و الربع.

(۴) كذا فى ش و المصدر و مصححه ن و فى سائر النسخ: أعطاه.

(۵) فى المصدر و نسخه بدل ص: حين.

(۶) الخبر بفتح الخاء و كسرها و سكون الباء بمعنى المخابره و هى المزارعه ببعض ما يخرج من الأرض. (لسان العرب ۴: ١٣، ماده خبر).

(٧) الوسائل ١٣: ٢١۴، الباب ١٨ من أبواب أحكام المزارعه، الحديث ٣ و الصفحه ٢٠٠، الباب ٨ من أبواب أحكام المزارعه، الحديث ٨ و فيه: أنه سئل عن مزارعه أهل الخراج بالربع و النصف و الثلث. (*)

*****ص ٢٠٩*****

و منها: الصحيح عن اسماعيل بن الفضل عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: سألته عن الرجل يتقبل بخراج الرجال و جزيه رؤوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمك و الطير و هو لا يدرى، لعل هذا لا يكون أبدا، أيشتريه و فى أى زمان يشتريه و يتقبل؟ قال: إذا علمت من ذلك شيئا واحدا قد أدرك فاشتره و تقبل به (١) و نحوها الموثق المروى فى الكافى (٢) و التهذيب (٣) عن اسماعيل بن الفضل (۴) الهاشمى بأدنى تفاوت و روايه الفيض بن المختار، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام : جعلت فداك، ما تقول فى الأرض أتقبلها من السلطان ثم او اجرها من أكرتى (۵) على أن ما أخرج الله تعالى منها من شىء لى من ذلك النصف أو الثلث بعد حق السلطان؟ قال: لا بأس، كذلك اعامل أكرتى (۶). إلى غير ذلك من الأخبار الوارده فى

باب قباله الأرض و استئجار أرض الخراج من السلطان ثم إجارتها للزارع بأزيد من ذلك (۷).

***** (هامش) ***** *

(۱) الفقيه ۳: ۲۲۴، الحديث ۳۸۳۲.

(۲) الكافى ۵: ۱۹۵، الحديث ۱۲.

(۳) التهذيب ۷: ۱۲۴، الحديث ۵۴۴ و انظر الوسائل ۱۲: ۲۶۴، الباب ۱۲ من أبواب عقد البيع، الحديث ۴.

(۴) كذا فى ص و المصادر الحديثيه و فى سائر النسخ: الفضيل.

(۵) فى ص: لأكرتى و فى المصدر: او اجرها أكرتى.

(۶) الوسائل ۱۳: ۲۰۸، الباب ۱۵ من أبواب أحكام المزارعه، الحديث ۳.

(۷) الوسائل ۱۳: ۲۰۷، الباب ۱۵ من أبواب أحكام المزارعه و ۲۶۰، الباب ۲۱ من أبواب أحكام الإجاره و غيرهما. (*)

و قد يستدل بروايات اخر (۱) لا تخلو عن قصور فى الدلاله: منها: الصحيح عن جميل بن صالح، قال: أرادوا بيع تمر عين أبى زياد (۲) و أردت أن أشتريه، فقلت: لا حتى أستأمر (۳) أبا عبد الله عليه السلام ، فسألت معاذا أن يستأمره، فسأله، فقال: قل له: يشتره، فإنه إن لم يشتره اشتراه غيره (۴) و دلالته مبنيه على كون عين زياد من الأملاك الخراجيه و لعله من الأملاك المغصوبه من الإمام أو غيره الموقوف اشتراء حاصلها على إذن الإمام عليه السلام و يظهر من بعض الأخبار أن عين زياد كان ملكا لأبى عبد الله عليه السلام (۵) و منها: صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج، قال: قال لى أبو الحسن عليه السلام : ما لك لا تدخل مع على فى شراء الطعام، إنى أظنك ضيقا؟ قلت: نعم و إن شئت وسعت على. قال: اشتره (۶) و بالجمله، ففى الأخبار المتقدمه غنى عن ذلك.

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ص و ش و فى سائر النسخ:

اخری.

(۲) اختلفت المصادر الحدیثیه فی هذه العباره، ففی بعضها: عین أبی زیاد و فی بعضها الآخر: عین أبی ابن زیاد و فی ثالث: عین ابن زیاد و فی رابع: عین زیاد و الظاهر أنها کانت لأبی عبد الله علیه السلام فغصبت منه، انظر الکافی ۳: ۵۶۹.

(۳) فی ص: أستأذن.

(۴) الوسائل ۱۲: ۱۶۲، الباب ۵۳ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

(۵) الوسائل ۶: ۱۴۰، الباب ۱۸ من أبواب زکاه الغلات، الحدیث ۲.

(۶) الوسائل ۱۲: ۱۶۱، الباب ۵۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول. (*)

و ینبغی (۱) التنبیه علی أمور

الأمر الأول

إن ظاهر عبارات الأکثر، بل الکل: أن الحکم مختص بما یأخذه السلطان، فقبل أخذه للخراج لا یجوز المعامله علیه بشراء ما فی ذمه مستعمل الأرض أو الحواله علیه و نحو ذلک و به صرح السید العمید فیما حکی عن شرحه (۲) علی النافع (۳)، حیث قال: إنما یحل ذلک بعد قبض السلطان أو نائبه و لذا قال المصنف: یأخذه، انتهی. لکن صریح جماعه (۴) : عدم الفرق، بل صرح المحقق الثانی بالإجماع علی عدم الفرق بین القبض و عدمه (۵) و فی الریاض صرح بعدم الخلاف (۶).

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف، خ و ص و فی سائر النسخ: ینبغی.

(۲) فی ف: من شرحه.

(۳) لم نقف فی الفهارس علی شرح للسید عمید الدین الأعرجی للنافع. نعم، قال الفاضل القطیفی فی السراج الوهاج (المطبوع ضمن الخراجیات

: ۱۱۵) : قال الفاضل السید ابن عبد الحمید الحسینی فی شرحه للنافع ... و لعل منشأ ما نسبه المؤلف قدس سره هو ما ذکره السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۲۴۷.

(۴) منهم:

الشهيد الأول فى الدروس ٣: ١٧٠ و الفاضل المقداد فى التنقيح ٢:

۱۹ و الشهید الثانی فی المسالک ۳: ۱۴۳ و راجع المناهل: ۳۱۰.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۴۵.

(۶) الریاض ۱: ۵۰۸. (*)

******ص ۲۱۲******

و هذا هو الظاهر من الأخبار المتقدمه (۱) الوارده فی قباله الأرض و جزیه الرؤوس، حیث دلت علی أنه یحل ما فی ذمه مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبل الأرض من السلطان و الظاهر من الأصحاب (۲) فی باب المساقاه - حیث یذکرون أن خراج السلطان علی مالک الأشجار إلا أن یشترط خلافه - : إجراء ما یأخذه الجائر منزله ما یأخذه العادل فی براءه (۳) ذمه مستعمل الأرض الذی استقر علیه اجرتها بأداء غیره، بل ذکروا فی المزارعه - أیضا - : أن خراج الأرض کما فی کلام الأکثر (۴) أو الأرض الخراجیه کما فی الغنیه (۵) و السرائر (۶) علی مالکها و إن کان یشکل توجیهه من جهه عدم المالک للأراضی الخراجیه و کیف کان، فالأقوی أن المعامله علی الخراج جائزه و لو قبل قبضها و أما تعبیر الأکثر (۷) بما یأخذه، فالمراد به إما الأعم مما یبنی علی

***** (هامش) ***** *

(۱) فی الصفحه ۲۰۹ و ما بعدها.

(۲) منهم الشیخ المفید فی المقنعه: ۶۳۸ و الحلبی فی الکافی: ۳۴۸ و الشیخ الطوسی فی النهایه: ۴۴۲ و الحلی فی السرائر ۲: ۴۵۲.

(۳) فی ف، خ و ص و مصححه ع: إبراء.

(۴) انظر الشرائع ۲: ۱۵۳ و القواعد ۱: ۲۳۸ و الکفایه: ۱۲۲ و الحدائق ۲۱: ۳۳۶ و غیرها.

(۵) الغنیه (الجوامع الفقهیه) : ۵۴۰.

(۶) السرائر ۲: ۴۴۳.

(۷) کالشیخ فی النهایه: ۳۵۸ و القاضی فی المهذب ۱: ۳۴۸ و الحلی فی السرائر ۲: ۲۰۴ و المحقق فی الشرائع ۲: ۱۳. (*)

******ص ۲۱۳******

أخذه و (۱) لو لم

يأخـذه فعلاـ و إمـا المـأخوذ فعلا، لكن الوجه فى تخصـيص العلماء العنوان به جعله كالمسـتثنى من جوائز السـلطان، التى حكموا بوجوب ردها على مالكها إذا علمت حراما بعينها، فافهم و يؤيـد الثانى: سـياق كلام بعضـهم، حيث يـذكرون هذه المسأله عقيب مسأله الجوائز، خصوصا عباره القواعـد، حيث صـرح بتعميم الحكم بقوله: و إن عرف (٢) أربابه (٣) و يؤيـد الأول: أن المحكى عن الشـهيد قدس سره - فى حواشيه على القواعد - أنه علق على قول العلامه: إن الذى يأخذه الجائر ... إلى آخر قوله: و إن لم يقبضها الجائر (۴)، انتهى.

***** (هامش) ***** *

(١) لم ترد و فى خ، م و ع و وردت فى ن مصححه.

(٢) فى ش: عرفت.

(٣) القواعد ١: ١٢٢.

(۴) حاشيه القواعد، لا يوجد لدينا و حكاه المحقق الثانى فى قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركى) ١: ٢٧٧. (*)

الأمر الثانى

الأمر الثانى:

هـل يختص حكم الخراج من حيث الخروج عن قاعـده كونه مالاـ مغصوبا محرما بمن ينتقل إليه، فلا اسـتحقاق للجائر فى أخـذه أصـلا، فلم يمض الشارع من هذه المعامله إلا حل ذلك للمنتقل إليه، أو يكون الشارع قد أمضى سلطنه الجائر عليه، فيكون منعه عنه أو عن بدله المعوض عنه فى العقد معه حراما، صـريح الشهيدين (١) و المحكى عن جمـاعه ذلك. قال المحقق الكركى فى رسـالته: ما زلنا نسـمع من كثير ممن عاصـرناهم لا سـيما شـيخنا الأعظم الشـيخ على بن هلال قـدس سـره ، أنه لا يجوز لمن عليه الخراج سرقته و لا جحوده و لا منعه و لا شىء منه، لأن ذلك حق واجب عليه (٢)، انتهى و فى المسالك - فى باب الأرضين - : و ذكر الأصحاب أنه لا

یجوز لأحد جحدها و لا منعها و لا التصرف فیها بغیر إذنه، بل ادعی بعضهم الاتفاق علیه، انتهی و فی آخر کلامه أیضا: إن ظاهر الأصحاب أن الخراج و المقاسمه لازم للجائر حیث یطلبه أو یتوقف علی إذنه (۳)، انتهی و علی هذا عول بعض الأساطین فی شرحه علی القواعد، حیث قال: و یقوی حرمه سرقه الحصه و خیانتها و الامتناع عن تسلیمها و عن

***** (هامش) ***** *

(۱) انظر الدروس ۳: ۱۷۰ و المسالک ۳: ۵۵ و ۱۴۳.

(۲) قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) ۱: ۲۸۵.

(۳) المسالک ۳: ۵۵ - ۵۶. (*)

تسلیم ثمنها (۱) بعد شرائها إلی الجائر و إن حرمت علیه و دخل تسلیمها فی الإعانه علی الإثم فی البدایه أو الغایه، لنص الأصحاب علی ذلک و دعوی الإجماع علیه (۲)، انتهی. أقول: إن ارید منع الحصه مطلقا فیتصرف فی الأرض من دون اجره، فله وجه، لأنها ملک المسلمین، فلا بد لها من اجره تصرف فی مصالحهم و إن ارید منعها من خصوص الجائر، فلا دلیل علی حرمته، لأن اشتغال ذمه مستعمل الأرض بالأجره لا یوجب دفعها إلی الجائر، بل یمکن القول بأنه لا یجوز مع التمکن، لأنه غیر مستحق فیسلم إلی العادل أو نائبه الخاص أو العام و مع التعذر یتولی صرفه فی المصالح حسبه. مع أن فی بعض الأخبار ظهورا فی جواز الامتناع، مثل صحیحه زراره: اشتری ضریس بن عبد الملک و أخوه (۳) أرزا من هبیره بثلاثمائه ألف درهم. قال: فقلت له: ویلک - أو ویحک - انظر إلی خمس هذا المال فابعث به إلیه و احتبس الباقی، فأبی علی و أدی المال و قدم هؤلاء فذهب أمر بنی امیه. قال:

فقلت ذلک لأبی عبد الله علیه السلام ، فقال مبادرا للجواب: هو له، هو له (۴)، فقلت له: إنه أداها، فعض علی

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: و الامتناع من تسلیم ثمنها.

(۲) شرح القواعد (مخطوط) : الورقه ۳۸.

(۳) لم ترد فی ف، خ، م و ع.

(۴) کذا فی ف، ن و ص و لم ترد هو له الثانیه فی سائر النسخ. (*)

إصبعه (۱). فإن أوضح محامل هذا الخبر أن یکون الأرز من المقاسمه و أما حمله علی کونه مال الناصب أعنی هبیره أو بعض بنی امیه، فیکون دلیلا علی حل مال الناصب بعد إخراج خمسه کما استظهره فی الحدائق (۲)، فقد ضعف فی محله بمنع هذا الحکم و مخالفته لاتفاق أصحابنا کما تحقق (۳) فی باب الخمس (۴) و إن ورد به غیر واحد من الأخبار (۵) و أما الأمر بإخراج الخمس فی هذه الروایه، فلعله من جهه اختلاط مال المقاسمه بغیره (۶) من وجوه الحرام فیجب تخمیسه، أو من جهه احتمال اختلاطه بالحرام فیستحب تخمیسه (۷) کما تقدم فی جوائز الظلمه (۸) و ما روی من أن علی بن یقطین قال له الإمام علیه السلام : إن کنت و لا بد فاعلا، فاتق أموال الشیعه و أنه کان یجبیها من الشیعه علانیه

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۲: ۱۶۱، الباب ۵۲ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲.

(۲) الحدائق ۱۸: ۲۷۰.

(۳) فی ص: حقق.

(۴) انظر کتاب الخمس (للمؤلف قدس سره) : ۲۳.

(۵) الوسائل ۶: ۳۴۰، الباب ۲ من أبواب ما یجب فیه الخمس، الحدیث ۶، ۷ و ۸.

(۶) کذا فی ص و مصححه ن و فی

سائر النسخ: لغيره.

(۷) فی ف شطب علی تخمیسه و وردت الکلمه فی هامش ن، خ، م و ع بصوره نسخه بدل و فی خ و ع زیاده: فیجتنب و فی هامشهما: فیجب - خ ل.

(۸) راجع الصفحه ۱۷۳ و ما بعدها. (*)

******ص ۲۱۷******

و یردها (۱) علیهم سرا (۲). قال المحقق الکرکی فی قاطعه اللجاج: إنه یمکن أن یکون المراد به ما یجعل علیهم من وجوه الظلم المحرمه و یمکن أن یراد به وجوه الخراج و المقاسمات و الزکوات، لأنها و إن کانت حقا علیهم، لکنها لیست حقا للجائر، فلا یجوز جمعها لأجله إلا عند الضروره و ما زلنا نسمع من کثیر ممن عاصرناهم لا سیما شیخنا الأعظم ... إلی آخر ما تقدم نقله عن مشایخه (۳). أقول: ما ذکره من الحمل علی وجوه الظلم المحرمه مخالف لظاهر العام فی قول الإمام علیه السلام : فاتق أموال الشیعه، فالاحتمال الثانی أولی، لکن بالنسبه إلی ما عدا الزکوات، لأنها کسائر وجوه الظلم المحرمه، خصوصا بناء علی عدم الاجتزاء بها عن الزکاه الواجبه، لقوله علیه السلام : إنما هؤلاء قوم غصبوکم أموالکم و إنما الزکاه لأهلها (۴) و قوله علیه السلام : لا تعطوهم شیئا ما استطعتم، فإن المال لا ینبغی أن یزکی مرتین (۵).

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ش: و یرد.

(۲) الوسائل ۱۲: ۱۴۰، الباب ۴۶ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۸.

(۳) فی الصفحه ۲۱۶ و انظر قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) ۱: ۲۸۵.

(۴) الوسائل ۶: ۱۷۵، الباب ۲۰ من أبواب المستحقین للزکاه، الحدیث ۶ و فیه: إنما الصدقه لأهلها.

(۵) الوسائل ۶: ۱۷۴، الباب ۲۰ من أبواب المستحقین للزکاه، الحدیث ۳ و فیه: فإن المال لا

يبقى على هذا أن يزكيه مرتين. (*)

و فيما ذكره (۱) المحقق من الوجه الثانى دلاله على أن مذهبه ليس وجوب دفع الخراج و المقاسمه إلى خصوص الجائر و جواز منعه عنه و إن نقل بعد (۲) عن مشايخه فى كلامه المتقدم (۳) ما يظهر منه خلاف ذلك، لكن يمكن - بل لا يبعد - أن يكون مراد مشايخه: المنع عن سرقه الخراج أو جحوده رأسا حتى عن نائب العادل، لا منعه عن خصوص الجائر مع دفعه إلى نائب العادل أو صرفه حسبه فى وجوه بيت المال، كما يشهد لذلك تعليل المنع بكونه حقا واجبا عليه، فإن وجوبه عليه إنما يقتضى حرمه منعه رأسا، لا عن خصوص الجائر، لأنه ليس حقا واجبا له و لعل ما ذكرناه هو مراد المحقق، حيث نقل هذا المذهب عن مشايخه رحمهم الله بعدما ذكره من التوجيه المتقدم بلا فصل من دون إشعار بمخالفته لذلك الوجه (۴) و مما يؤيد ذلك: أن المحقق المذكور بعدما ذكر أن هذا - يعنى حل ما يأخذه الجائر من الخراج و المقاسمه - مما وردت به النصوص و أجمع عليه الأصحاب، بل المسلمون قاطبه، قال: فإن قلت: فهل يجوز أن يتولى من له النيابه حال الغيبه ذلك،

***** (هامش) ***** *

(۱) فى غير ف: و فيما ذكر.

(۲) لم ترد بعد فى ف.

(۳) فى الصفحه ۲۱۶.

(۴) راجع قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركى) ۱: ۲۸۵ و راجع الصفحه السابقه. (*)

أعنى الفقيه الجامع للشرائط؟ قلنا: لا نعرف للأصحاب فى ذلك تصريحا، لكن من جوز للفقهاء حال الغيبه تولى استيفاء الحدود و غير ذلك من توابع منصب الإمامه، ينبغى له تجويز ذلك بطريق أولى، لا سيما و المستحقون

لـذلک موجودون فی کـل عصـر و من تأمل فی أحوال (۱) کبراء علمائنا الماضـین قـدس الله أسـرارهم - مثل علم الهدی و علم المحققین نصیر المله و الدین و بحر العلوم جمال المله و الدین (۲) العلامه رحمه الله و غیرهم - نظر متأمل منصف لم یشک فی أنهم کانوا (۳) یسـلکون هذا المسلک و ما کانوا یودعون فی کتبهم إلا ما یعتقدون صحته (۴)، انتهی و حمل ما ذکره من تولی الفقیه، علی صوره عدم تسـلط الجائر، خلاف الظاهر و أما قوله: و من تأمل ... الخ فهو استشـهاد علی أصل المطلب و هو حل ما یؤخذ من السـلطان من الخراج علی وجه الاتهاب و من الأراضـی علی وجه الاقتطاع (۵) و لاـ دخل له بقوله: فإن قلت و قلنا (۶) أصلا، فإن علماءنا المذکورین و غیرهم لم یعرف منهم

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: أقوال.

(۲) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: جمال الدین.

(۳) لم ترد کانوا فی غیر ش.

(۴) قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) ۱: ۲۷۰.

(۵) فی ع، ص و ش: الانقطاع و فی مصححه ص: الاقتطاع.

(۶) کذا فی مصححه ص و فی سائر النسخ: قلت وقلته. (*)

******ص ۲۲۰******

الاسـتقلال علی أراضـی الخراج بغیر إذن السـلطان و ممن یتراءی منه القول بحرمه منع الخراج عن خصوص الجائر شیخنا الشهید رحمه الله فی الدروس، حیث قال رحمه الله: یجوز شـراء ما یأخذه الجائر باسم الخراج و الزکاه و المقاسمه و إن لم یکن مستحقا له. ثم قال: و لا یجب رد المقاسمه و شبهه ا علی المالک و لا یعتبر رضاه و لا یمنع تظلمه من

الشراء و كذا لو علم أن العامل يظلم، إلا أن يعلم الظلم بعينه، نعم، يكره معامله الظلمه و لا يحرم، لقول الصادق عليه السلام : كل شيء فيه حلال و حرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه (١) و لا فرق بين قبض الجائر إياها أو وكيله و بين (٢) عدم القبض، فلو أحاله بها و قبل الثلاثه، أو وكله فى قبضها، أو باعها و هى فى يد المالك (٣) أو فى ذمته، جاز التناول و يحرم على المالك المنع و كما يجوز الشراء يجوز سائر المعاوضات و الوقف و الهبه (۴) و الصدقه و لا يحل تناولها بغير ذلك (۵)، انتهى. لكن الظاهر من قوله: و يحرم على المالك المنع أنه عطف على قوله: جاز التناول، فيكون من أحكام الإحاله بها و التوكيل و البيع،

***** (هامش) ***** *

(١) الوسائل ١٢: ۵٩، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول، مع اختلاف يسير.

(٢) لم ترد بين فى غير ش.

(٣) فى غير ش: البائع.

(۴) لم ترد الهبه فى غير ش.

(۵) الدروس ٣: ١۶٩ - ١٧٠. (*)

فالمراد:

منع المالك المحال و المشترى عنها (١) و هذا لا إشكال فيه، لأن اللازم من فرض صحه الإحاله و الشراء تملك المحال و المشترى فلا يجوز منعهما عن ملكهما و أما قوله رحمه الله: و لا يحل تناولها بغير ذلك، فلعل المراد به ما تقدم (٢) فى كلام مشايخ المحقق الكركى من إراده تناولها بغير إذن أحد حتى الفقيه النائب عن السلطان العادل (٣) و قد عرفت أن هذا مسلم فتوى و نصا و أن الخراج لا يسقط من مستعملى (۴) أراضى المسلمين. ثم إن ما ذكره من جواز

الوقف لا يناسب ذكره فى جمله التصرفات فيما يأخذه الجائر و إن أراد وقف الأرض المأخوذه منه إذا نقلها السلطان إليه لبعض مصالح المسلمين، فلا يخلو عن إشكال و أما ما تقدم (۵) من المسالك من نقل الاتفاق على عدم جواز المنع عن الجائر (۶) و الجحود، فالظاهر منه أيضا ما ذكرناه من جحود الخراج و منعه رأسا، لا ـ عن خصوص الجائر مع تسليمه إلى الفقيه النائب عن العادل، فإنه رحمه الله - بعد ما نقلنا عنه من حكايه الاتفاق،

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فى ف و ش و مصححه ن و فى غيرها: عنهما.

(۲) فى الصفحه ۲۱۶.

(۳) فى ش: العارف.

(۴) فى ف: عن مستعمل.

(۵) فى الصفحه ۲۱۶.

(۶) لم ترد عن الجائر فى ش. (*)

*****ص ۲۲۲*****

قال بلا فصل: و هل يتوقف التصرف فى هذا القسم (۱) على إذن الحاكم الشرعى إذا كان متمكنا من صرفها على وجهها (۲)، بناء على كونه نائبا عن المستحق عليه السلام (۳) و مفوضا إليه ما هو أعظم من ذلك؟ الظاهر ذلك و حينئذ فيجب عليه صرف حاصلها فى مصالح المسلمين و مع عدم التمكن أمرها إلى الجائر و أما جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل واحد من المسلمين، فبعيد جدا، بل لم أقف على قائل به، لأن المسلمين بين قائل بأولويه الجائر و توقف التصرف على إذنه و بين مفوض الأمر إلى الإمام عليه السلام و مع غيبته يرجع الأمر إلى نائبه، فالتصرف بدونهما لا دليل عليه (۴)، انتهى و ليس مراده رحمه الله من التوقف التوقف على إذن الحاكم بعد الأخذ من الجائر و لا خصوص صوره عدم استيلاء الجائر على الأرض، كما لا يخفى و كيف كان،

فقد تحقق مما ذكرناه: أن غايه ما دلت عليه النصوص و الفتاوى كفايه إذن الجائر فى حل الخراج و كون تصرفه بالإعطاء و المعاوضه و الإسقاط و غير ذلك نافذا. أما انحصاره بذلک، فلم يدل عليه دليل و لا أماره، بل لو نوقش

***** (هامش) ***** *

(۱) فى ش زياده: منها، كما فى المصدر.

(۲) فى ش هكذا: متمكنا فى صرفها فى وجهها.

(۳) التسليم من ف.

(۴) المسالک ۳: ۵۵. (*)

******ص ۲۲۳******

فى كفايه تصرفه فى الحليه و عدم توقفها على إذن الحاكم الشرعى مع التمكن - بناء على أن الأخبار الظاهره فى الكفايه (۱) منصرفه إلى الغالب من عدم تيسر استئذان الإمام عليه السلام أو نائبه - أمكن ذلک، إلا أن المناقشه فى غير محلها، لأن المستفاد من الأخبار الإذن العام من الأئمه عليهم السلام ، بحيث لا يحتاج بعد ذلک إلى إذن خاص فى الموارد الخاصه منهم عليهم السلام و لا من نوابهم. هذا كله مع استيلاء الجائر على تلک الأرض و التمكن من استئذانه و أما مع عدم استيلائه على أرض خراجيه، لقصور يده عنها، لعدم انقياد أهلها له ابتداء، أو طغيانهم عليه بعد السلطنه عليهم، فالأقوى - خصوصا مع عدم الاستيلاء ابتداء - عدم جواز استئذانه و عدم مضى إذنه فيها، كما صرح به بعض الأساطين، حيث قال - بعد بيان أن الحكم مع حضور الإمام عليه السلام مراجعته، أو مراجعه الجائر مع التمكن - : و أما مع فقد سلطان الجور، أو ضعفه عن التسلط، أو عدم التمكن من مراجعته، فالواجب الرجوع إلى الحاكم الشرعى (۲)، إذ ولايه الجائر إنما ثبتت على من دخل فى قسم رعيته حتى يكون فى سلطانه و يكون مشمولا

لحفظه من الأعداء و حمايته، فمن بعد عن سلطانهم، أو كان على الحد فيما بينهم، أو تقوى (٣) عليهم فخرج عن مأموريتهم،

***** (هامش) ***** *

(١) انظر الوسائل ١٢: ١٦١ - ١٦٢، الباب ٥٢ و ٥٣ من أبواب ما يكتسب به و راجع الصفحه ٢٠٤ و ما بعدها.

(٢) شرح القواعد (مخطوط) : الورقه ٨١، مع اختلاف فى الألفاظ.

(٣) فى خ، م، ع و ص: يقوى و فى ش: قوى. (*)

فلا يجرى عليه (١) حكمهم، اقتصارا على المقطوع به من الأخبار و كلام الأصحاب فى قطع الحكم بالاصول (٢) و القواعد و تخصيص ما دل على المنع عن الركون إليهم و الانقياد لهم.

***** (هامش) ***** *

(١) كذا فى ف و ش و مصححه ن و ص و فى سائر النسخ: عليهم. (٢) شطب فى ف على كلمه الحكم و الباء الجاره، فصارت العباره: فى قطع الاصول ... و كذا فى مصححه ن. (*)

الأمر الثالث

الأمر الثالث:

أن ظاهر الأخبار (١) و إطلاق الأصحاب: حل الخراج و المقاسمه المأخوذين من الأراضى التى يعتقد الجائر كونها خراجيه و إن كانت عندنا من الأنفال و هو الذى يقتضيه نفى الحرج. نعم، مقتضى بعض أدلتهم و بعض كلماتهم هو الاختصاص، فإن العلامه قدس سره قد استدل فى كتبه على حل الخراج و المقاسمه بأن هذا مال لا يملكه (٢) الزارع و لا صاحب الأرض، بل هو حق لله (٣) أخذه غير مستحقه، فبرأت ذمته و جاز شراؤه (۴) و هذا الدليل و إن كان فيه ما لا يخفى من الخلل إلا أنه كاشف عن اختصاص محل الكلام بما كان من الأراضى التى (۵) لها حق على الزارع و ليس الأنفال كذلك،

لکونها مباحه للشیعه. نعم، لو قلنا بأن غیرهم یجب علیه اجره الأرض - کما لا یبعد - أمکن تحلیل ما یأخذه منهم الجائر بالدلیل المذکور لو تم و مما (۶) یظهر منه الاختصاص: ما تقدم (۷) من الشهید و مشایخ

***** (هامش) ***** *

(۱) المتقدمه فی الصفحات ۲۰۴ - ۲۱۱.

(۲) فی ش: ما لم یملکه، بدل: مال لا یملکه.

(۳) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: حق الله.

(۴) التذکره ۱: ۵۸۳ و لم نعثر علیه فی غیر التذکره.

(۵) لم ترد التی فی غیر ش.

(۶) فی ف: و ممن.

(۷) فی الصفحه ۲۱۶. (*)

المحقق الثانی من حرمه جحود الخراج و المقاسمه، معللین ذلک بأن ذلک حق علیه، فإن الأنفال لا حق و لا اجره فی التصرف فیها و کذا ما تقدم (۱) من التنقیح (۲) - حیث ذکر بعد دعوی الإجماع علی الحکم - : أن تصرف الجائر فی الخراج و المقاسمه من قبیل تصرف الفضولی إذا أجاز المالک و الإنصاف: أن کلمات الأصحاب بعد التأمل فی أطرافها ظاهره فی الاختصاص بأراضی المسلمین، خلافا لما استظهره المحقق الکرکی قدس سره (۳) من کلمات الأصحاب و إطلاق الأخبار، مع أن الأخبار (۴) أکثرها لا عموم فیها و لا إطلاق. نعم، بعض الأخبار الوارده فی المعامله علی الأراضی الخراجیه التی جمعها صاحب الکفایه (۵) شامله لمطلق الأرض المضروب علیها الخراج من السلطان. نعم، لو فرض أنه ضرب الخراج علی ملک غیر الإمام، أو علی ملک الإمام لا بالإمامه، أو علی الأراضی التی أسلم أهلها علیها طوعا، لم یدخل فی منصرف الأخبار قطعا و لو أخذ الخراج من الأرض المجهوله المالک معتقدا لاستحقاقه إیاها، ففیه وجهان.

***** (هامش) *****

*

(۱) فی ن، خ، م، ع و ص: ما تقدم فیها، لکن شطب فی ن علی فیها.

(۲) فی الصفحه ۲۰۳.

(۳) قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) ۱: ۲۵۸.

(۴) التی تقدم شطر منها فی الصفحات: ۲۰۹ – ۲۱۱.

(۵) الکفایه: ۷۷. (*)

*****ص ۲۲۷*****

الأمر الرابع

الأمر الرابع:

ظاهر الأخبار و منصرف کلمات الأصحاب: الاختصاص بالسلطان المدعی للرئاسه العامه و عماله، فلا یشمل من تسلط علی قریه أو بلده خروجا علی سلطان الوقت فیأخذ منهم حقوق المسلمین. نعم، ظاهر الدلیل المتقدم (۱) عن (۲) العلامه شموله له، لکنک عرفت أنه قاصر عن إفاده المدعی، کما أن ظاهره عدم الفرق بین السلطان المخالف المعتقد لاستحقاق أخذ الخراج و المؤمن و الکافر و إن اعترفا بعدم الاستحقاق، إلا أن ظاهر الأخبار الاختصاص بالمخالف و المسأله مشکله: من اختصاص موارد الأخبار بالمخالف المعتقد لاستحقاق أخذه (۳) و لا عموم فیها لغیر المورد، فیقتصر فی مخالفه القاعده علیه و من لزوم الحرج و دعوی الاطلاق فی بعض الأخبار المتقدمه، مثل قوله علیه السلام فی صحیحه الحلبی: لا بأس بأن یتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان (۴) و قوله علیه السلام – فی صحیحه محمد بن مسلم – : کل أرض دفعها إلیک سلطان فعلیک فیما أخرج الله منه

***** (هامش) ***** *

(۱) فی الصفحه ۲۲۷.

(۲) کذا فی ف و فی غیرها: من.

(۳) فی ف: الأخذ.

(۴) الوسائل ۱۳: ۲۱۴، الباب ۱۸ من أبواب المزارعه، الحدیث ۳. (*)

*****ص ۲۲۸*****

الذی قاطعک علیه (۱) و غیر ذلـک و یمکن أن یرد لزوم الحرج بلزومه علی کـل تقـدیر، لأن المفروض أن السـلطان المؤمن -
خصوصا فی هذه الأزمنه - یأخذ الخراج عن کل أرض و لو لم تکن خراجیه و أنهم

يأخذون كثيرا من وجوه الظلم المحرمه منضما إلى الخراج و ليس الخراج عندهم ممتازا عن سائر ما يأخذونه ظلما من العشور و سائر ما يظلمون به الناس، كما لا يخفى على من لاحظ سيره عمالهم، فلا بد إما من الحكم بحل ذلك (۲) كله، لدفع الحرج و إما من الحكم بكون ما فى يد السلطان و عماله، من الأموال المجهوله المالك و أما الإطلاقات، فهى - مضافا إلى إمكان دعوى انصرافها إلى الغالب كما فى المسالك (۳) - مسوقه لبيان حكم آخر، كجواز إدخال أهل الأرض الخراجيه فى تقبل الأرض فى صحيحه الحلبى (۴)، لدفع توهم حرمه ذلک كما يظهر من أخبار اخر (۵) و كجواز أخذ أكثر مما (۶) تقبل به الأرض من السلطان فى روايه الفيض بن المختار (۷) و كغير ذلک من

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۶: ۱۲۹، الباب ۷ من أبواب زكاه الغلات، الحديث الأول.

(۲) عباره بحل ذلک ساقطه من ش.

(۳) المسالک ۳: ۱۴۴.

(۴) المتقدمه فى الصفحه ۲۰۹.

(۵) مثل صحيح اسماعيل بن فضل المتقدم فى الصفحه ۲۱۰.

(۶) كذا فى ف و مصححه ن و فى سائر النسخ: ما.

(۷) المتقدمه فى الصفحه ۲۱۰. (*)

أحكام قباله الأرض و استئجارها فيما عداها من الروايات و الحاصل: أن الاستدلال بهذه الأخبار على عدم البأس بأخذ أموالهم، مع اعترافهم بعدم الاستحقاق مشكل و مما (۱) يدل على عدم (۲) شمول كلمات الأصحاب: أن عنوان المسأله فى كلامهم ما يأخذه الجائر لشبهه (۳) المقاسمه أو الزكاه كما فى المنتهى (۴)، أو باسم الخراج أو المقاسمه (۵) كما فى غيره (۶) و ما يأخذه الجائر المؤمن ليس لشبهه الخراج و المقاسمه، لأن المراد بشبهتهما: شبهه استحقاقهما الحاصله

فی مذهب العامه، نظیر شبهه تملک سائر ما یأخذون مما لا یستحقون، لأن مذهب الشیعه: أن الولایه فی الأراضی الخراجیه إنما هی للإمام علیه السلام ، أو نائبه الخاص، أو العام، فما یأخذه الجائر المعتقد (۷) لذلک إنما هو شیء یظلم به فی اعتقاده، معترفا بعدم براءه ذمه زارع الأرض من اجرتها شرعا، نظیر ما یأخذه من الأملاک الخاصه التی لا خراج علیها أصلا و لو فرض حصول شبهه الاستحقاق لبعض سلاطین الشیعه من

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف، ش و مصححه ن و فی سائر النسخ: و ما.

(۲) کلمه عدم ساقطه من ش.

(۳) فی ف، خ، م و ع: لشبه.

(۴) منتهی المطلب ۲: ۱۰۲۷.

(۵) فی ف: و المقاسمه.

(۶) الشرائع ۲: ۱۳ و القواعد ۱: ۱۲۲ و الدروس ۳: ۱۶۹ و غیرها.

(۷) کذا فی ف و ن و فی غیرهما: الجائر و المعتقد. (*)

بعض الوجوه، لم یدخل بذلک فی عناوین الأصحاب قطعا، لأن مرادهم من الشبهه: الشبهه من حیث المذهب التی أمضاها الشارع للشیعه، لا الشبهه فی نظر شخص خاص، لأن الشبهه الخاصه إن کانت عن سبب صحیح، کاجتهاد أو تقلید، فلا إشکال فی حلیته له و استحقاقه للأخذ بالنسبه إلیه و إلا کانت باطله غیر نافذه فی حق أحد و الحاصل: أن آخذ الخراج و المقاسمه لشبهه الاستحقاق فی کلام الأصحاب لیس إلا الجائر المخالف و مما (۱) یؤیده أیضا: عطف الزکاه علیها، مع أن الجائر الموافق لا یری لنفسه ولایه جبایه الصدقات و کیف کان، فالذی أتخیل: أنه (۲) کلما ازداد (۳) المنصف التأمل فی کلماتهم یزداد (۴) له هذا المعنی وضوحا، فما أطنب به بعض (۵) فی دعوی عموم النص

و کلمات الأصحاب مما لا ینبغی أن یغتر به و لأجل ما ذکرنا و غیره فسر صاحب إیضاح النافع (۶) -فی ظاهر کلامه المحکی - الجائر فی عباره النافع (۷) : بمن تقدم (۸) علی

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ن، خ، م، ع و ص: و ما.

(۲) لم ترد أنه فی ش.

(۳) فی ف: أزاد.

(۴) فی ف: یزاد.

(۵) الظاهر أنه صاحب الجواهر قدس سره ، انظر الجواهر ۲۲: ۱۹۰ - ۱۹۵.

(۶) مخطوط و لا یوجد لدینا. نعم، حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۲۴۷.

(۷) المختصر النافع: ۱۱۸.

(۸) فی مصححه ن: یقدم. (*)

أمیر المؤمنین علیه السلام و اقتفی أثر الثلاثه، فالقول بالاختصاص - کما استظهره فی المسالک (۱) و جزم به فی إیضاح النافع (۲) - و جعله الأصح فی الریاض (۳) - لا یخلو عن قوه. فینبغی فی الأراضی التی بید الجائر الموافق، فی المعامله علی عینها أو علی ما یؤخذ علیها مراجعه الحاکم الشرعی و لو فرض ظهور سلطان مخالف لا یری نفسه مستحقا لجبایه تلک الوجوه و إنما أخذ ما یأخذ نظیر ما یأخذه (۴) علی غیر الأراضی الخراجیه من الأملاک الخاصه، فهو أیضا غیر داخل فی منصرف الأخبار و لا فی کلمات الأصحاب، فحکمه حکم السلطان الموافق و أما السلطان الکافر، فلم أجد فیه نصا و ینبغی لمن تمسک بإطلاق النص و الفتوی (۵) التزام دخوله فیهما، لکن الإنصاف انصرافهما (۶) إلی غیره، مضافا إلی ما تقدم (۷) فی السلطان الموافق من اعتبار کون الأخذ بشبهه الاستحقاق و قد تمسک فی ذلک بعض (۸) بنفی السبیل للکافر علی المؤمن، فتأمل.

***** (هامش) ***** *

(۱) المسالک ۳: ۱۴۴.

(۲) مخطوط و لا

يوجد لدينا.

(٣) الرياض ١: ٥٠٧.

(۴) فی غیر ش و ص: یأخذ.

(۵) مثل صاحب الجواهر، کما تقدم فی الصفحه السابقه.

(۶) فی غیر ش: انصرافها.

(٧) فی الصفحه ٢٣١.

(٨) لم نقف علیه. (*)

الأمر الخامس

الأمر الخامس:

الظاهر أنه لا یعتبر فی حل الخراج المأخوذ أن یکون المأخوذ منه ممن یعتقد استحقاق الآخذ للأخذ، فلا فرق حینئذ بین المؤمن و المخالف و الکافر، لإطلاق بعض الأخبار المتقدمه (١) و اختصاص بعضها الآخر بالمؤمن، کما فی روایتی الحذاء و إسحاق بن عمار (٢) و بعض روایات قباله الأراضی الخراجیه (٣) و لم یستبعد بعض (۴) اختصاص الحکم بالمأخوذ من معتقد استحقاق الآخذ، مع اعترافه بأن ظاهر الأصحاب التعمیم و کانه أدخل هذه المسأله - یعنی مسأله حل الخراج و المقاسمه - فی القاعده المعروفه، من: إلزام الناس بما ألزموا به أنفسهم و وجوب المضی معهم فی أحکامهم (۵)

***** (هامش) ***** *

(١) فی الصفحه ٢٠۴ و ما بعدها.

(٢) تقدمتا فی الصفحه ٢٠۴ و ٢٠٧ و لکن لیس فی روایه إسحاق ما یدل علی الاختصاص، فراجع.

(٣) الوسائل ١٣: ٢١۴، الباب ١٨ من أبواب أحکام المزارعه، الحدیث ۴.

(۴) هو الفاضل القطیفی فی رساله السراج الوهاج (المطبوعه ضمن الخراجیات) : ١٢۴ - ١٢۵.

(۵) هذه القاعده مستفاده من روایات عدیده، انظر الوسائل ١۵: ٣٢٠، الباب ٣٠ من أبواب مقدمات الطلاق و ١٧: ۴٨۵، الباب ۴ من أبواب میراث الإخوه و الأجداد، الحدیث ۵. (*)

على ما يشـهد به تشبيه بعضهم (۱) ما نحن فيه باستيفاء الـدين من الذمى من ثمن (۲) مـا باعه من الخمر و الخنزير و الأقوى: أن المسأله أعم من ذلك و إنما (۳) الممضى فى ما نحن فيه تصرف الجائر فى تلك

الأراضی مطلقا.

***** (هامش) ***** *

(۱) لم نقف علیه، نعم شبه الفاضل القطیفی - فی رساله السراج الوهاج (المطبوعه ضمن الخراجیات) : ۱۲۴ - ما نحن فیه بجواز ابتیاع عوض الخمر من الیهود.

(۲) فی ف و خ: من عین.

(۳) فی ف، ن، خ، م و ص: و أن و فی نسخه بدل ص: إنما. (*)

الأمر السادس

الأمر السادس:

لیس للخراج قدر معین، بل المناط فیه ما تراضی فیه السلطان و مستعمل الأرض، لأن الخراج هی اجره الأرض، فینوط (۱) برضی المؤجر و المستأجر. نعم، لو استعمل أحد الأرض قبل تعیین الأجره تعین علیه اجره المثل و هی مضبوطه عند أهل الخبره و أما قبل العمل فهو تابع لما یقع التراضی علیه و نسب ما ذکرناه إلی ظاهر الأصحاب (۲) و یدل علیه قول أبی الحسن علیه السلام فی مرسله حماد بن عیسی: و الأرض التی اخذت عنوه بخیل و رکاب، فهی موقوفه متروکه فی ید من یعمرها و یحییها علی صلح ما یصالحهم الوالی علی قدر طاقتهم من الخراج: النصف، أو الثلث، أو الثلثان، علی قدر ما یکون لهم صالحا و لا یضر بهم ... الحدیث (۳) و یستفاد منه: أنه إذا جعل (۴) علیهم من (۵) الخراج أو المقاسمه

***** (هامش) ***** *

(۱) فی هامش ن: فیناط - خ ل و فی هامش ص: فیناط - ظ.

(۲) لم نعثر علیه.

(۳) التهذیب ۴: ۱۳۰، الحدیث ۳۶۶ و انظر الوسائل ۱۱: ۸۵، الباب ۴۱ من أبواب جهاد العدو، الحدیث ۲.

(۴) فی ف، خ، م، ع و ص: جعلت.

(۵) لم ترد من فی ن، خ، م، ع و ص. (*)

ما يضر بهم لم يجز ذلك، كالذى يؤخذ من بعض

مزارعی (۱) بعض بلادنا، بحیث لا یختار الزارع الزراعه من کثره الخراج، فیجبرونه علی الزراعه و حینئذ ففی حرمه کل ما یؤخذ أو المقدار الزائد علی ما تضر (۲) الزیاده علیه، وجهان و حکی (۳) عن بعض: أنه یشترط أن لا یزید علی ما کان یأخذه المتولی له - الإمام العادل - إلا برضاه و التحقیق: أن مستعمل الأرض بالزرع و الغرس إن کان مختارا فی استعمالها فمقاطعه الخراج و المقاسمه باختیاره و اختیار الجائر، فإذا تراضیا علی شیء فهو الحق، قلیلا کان أو کثیرا و إن کان لا بد له من استعمال الأرض - لأنها کانت مزرعه له مده سنین (۴) و یتضرر بالارتحال عن تلک القریه إلی غیرها - فالمناط ما ذکر فی المرسله، من عدم کون المضروب علیهم مضرا، بأن لا یبقی لهم بعد أداء الخراج ما یکون بإزاء ما أنفقوا علی الزرع من المال و بذلوا له من أبدانهم الأعمال.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی غیر ش: مزارع.

(۲) فی غیر ص: یضر.

(۳) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۲۴۷ عن السید عمید الدین.

(۴) فی ف و م:

مد سنین و صحح فی ن ب مده و لعله کان فی الأصل: مذ سنین. (*)

الأمر السابع

الأمر السابع:

ظاهر إطلاق الأصحاب: أنه لا یشترط فی من یصل إلیه الخراج أو الزکاه من السلطان علی وجه الهدیه، أو یقطعه الأرض الخراجیه إقطاعا، أن یکون مستحقا له و نسبه الکرکی رحمه الله فی رسالته (۱) إلی إطلاق الأخبار و الأصحاب و لعله أراد إطلاق ما دل علی حل جوائز السلطان و عماله (۲) مع کونها غالبا من بیت المال و إلا فما استدلوا به لأصل المسأله إنما

هی الأخبار الوارده فی جواز ابتیاع الخراج و المقاسمه و الزکاه (۳) و الوارده فی حل تقبل (۴) الأرض الخراجیه من السلطان (۵) و لا ریب فی عدم اشتراط کون المشتری و المتقبل مستحقا لشئ من بیت المال و لم یرد خبر فی حل ما یهبه السلطان من الخراج حتی یتمسک بإطلاقه عدا أخبار جوائز السلطان، مع أن تلک الأخبار وارده أیضا فی أشخاص خاصه، فیحتمل کونهم ذوی حصص من بیت المال. فالحکم بنفوذ تصرف الجائر علی الاطلاق فی الخراج - من حیث البذل و التفریق - کنفوذ تصرفه علی الاطلاق فیه بالقبض و الأخذ و المعامله علیه، مشکل.

***** (هامش) ***** *

(۱) قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) ۱: ۲۸۳.

(۲) المتقدم فی الصفحه ۱۷۸ و ما بعدها.

(۳) راجع الصفحه ۲۰۴ و ما بعدها.

(۴) فی غیر ص: تقبیل.

(۵) انظر الصفحه ۲۰۹ و ما بعدها. (*)

و أما قوله علیه السلام - فی روایه الحضرمی السابقه - : ما یمنع ابن أبی سماک أن یبعث إلیک بعطائک، أما علم أن لک نصیبا من بیت المال (۱)، فإنما یدل علی أن کل من له نصیب فی بیت المال یجوز له الأخذ، لا أن کل من لا نصیب له لا یجوز أخذه و کذا تعلیل العلامه قدس سره فیما تقدم من دلیله: بأن الخراج حق لله أخذه غیر مستحقه (۲)، فإن هذا لا ینافی إمضاء الشارع لبذل الجائر إیاه کیف شاء، کما أن للإمام علیه السلام أن یتصرف فی بیت المال کیف شاء. فالاستشهاد بالتعلیل المذکور فی (۳) الروایه المذکوره (۴) و المذکور (۵) فی کلام العلامه رحمه الله علی اعتبار استحقاق الآخذ لشئ (۶) من بیت المال، کما فی

الرساله الخراجیه (۷)، محل نظر. ثم أشکل من ذلک تحلیل الزکاه المأخوذه منه لکل أحد، کما هو

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۲: ۱۵۷، الباب ۵۱ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۶ و تقدمت فی الصفحه ۲۰۸.

(۲) تقدم فی الصفحه ۲۲۷.

(۳) فی م:

وفی.

(۴) لم ترد المذکوره فی ف و ن.

(۵) لم ترد المذکور فی ص و لم ترد:

و المذکور فی خ، م و ع.

(۶) فی غیر ف و ص: بشئ.

(۷) رساله قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الکرکی) ۱: ۲۸۳. (*)

ظاهر إطلاقهم (۱) القول بحل اتهاب ما یؤخذ باسم الزکاه و فی المسالک: أنه یشترط أن یکون صرفه لها علی وجهها (۲) المعتبر عندهم، بحیث لا یعد عندهم غاصبا (۳)، إذ (۴) یمتنع الأخذ منه عندهم أیضا. ثم قال: و یحتمل الجواز مطلقا، نظرا إلی إطلاق النص و الفتوی. قال: و یجئ (۵) مثله فی المقاسمه و الخراج، فإن مصرفهما (۶) بیت المال و له أرباب مخصوصون عندهم أیضا (۷)، انتهی.

***** (هامش) ***** *

(۱) کالمحقق فی الشرائع ۲: ۱۳ و العلامه فی القواعد ۱: ۱۲۲ و الشهید فی الدروس ۳: ۱۷۰ و الفاضل المقداد فی التنقیح الرائع ۲: ۱۹ و غیرهم.

(۲) فی غیر ش: وجهه.

(۳) فی ص و ش: عاصیا.

(۴) فی غیر ص و ش: أو.

(۵) فی خ، م، ع و ص: و یجوز.

(۶) کذا فی المصدر و مصححه ن و هامش ص و فی النسخ: مصرفها.

(۷) المسالک ۳: ۱۴۳. (*)

*****ص ۲۳۹*****

الأمر الثامن

الأمر الثامن:

أن کون الأرض خراجیه (۱)، بحیث یتعلق بما یؤخذ منها ما تقدم من أحکام الخراج و المقاسمه، یتوقف علی امور ثلاثه: الأول: کونها مفتوحه عنوه، أو صلحا علی أن تکون (۲) الأرض للمسلمین،

إذ ما عداهما (۳) من الأرضين لا خراج عليها. نعم، لو قلنا بأن حكم (۴) ما يأخذه الجائر من الأنفال حكم ما يأخذه من أرض الخراج، دخل ما يثبت كونه من الأنفال فی حكمها. فنقول: يثبت الفتح عنوه بالشياع الموجب للعلم و بشهاده عدلين و بالشياع المفيد للظن المتاخم للعلم، بناء على كفايته فی كل ما يعسر إقامه البينه عليه، كالنسب و الوقف و الملك المطلق و أما ثبوتها بغير ذلك من الأمارات الظنيه حتى قول من يوثق به من المؤرخين فمحل إشكال، لأن الأصل عدم الفتح عنوه و عدم تملك المسلمين. نعم، الأصل عدم تملك غيرهم أيضا، فإن فرض دخولها بذلك فی الأنفال و ألحقناها بأرض الخراج فی الحكم فهو و إلا فمقتضى القاعده حرمه تناول ما يؤخذ قهرا من زراعها و أما الزراع فيجب عليهم

***** (هامش) ***** *

(۱) كذا فی ف و مصححه ن و فی سائر النسخ: الخراجيه.

(۲) فی غير ص: يكون.

(۳) فی ف، خ، خ، ع و ص: عداها.

(۴) لم ترد حكم فی ف، خ، م و ع. (*)

مراجعه حاكم الشرع، فيعمل فيها معهم على طبق ما يقتضيه القواعد عنده:

من كونه مال الإمام عليه السلام ، أو مجهول المالك، أو غير ذلك و المعروف بين الإماميه - بلا خلاف ظاهر - أن أرض العراق فتحت عنوه و حكى ذلك عن التواريخ المعتبره (۱) و حكى عن بعض العامه أنها فتحت صلحا (۲) و ما دل على كونها ملكا للمسلمين يحتمل الأمرين (۳). ففی صحيحه الحلبی: أنه سئل أبو عبد الله عليه السلام عن أرض السواد ما منزلته؟ فقال: هو لجميع المسلمين، لمن هو اليوم (۴) و لمن يدخل فی الإسلام

بعـد اليوم و لمن لم يخلق بعد (۵) و روايه أبى الربيع الشـامى: لاـ تشتر من أرض السواد شـيئا إلا من كانت له ذمه، فإنما هى فئ للمسلمين (۶) و قريب منها صحيحه ابن الحجاج (۷) و أما غير هذه الأرض مما ذكر أو اشتهر (۸) فتحها عنوه، فإن

***** (هامش) ***** *

(۱) حكاه المحقق السبزوارى فى الكفايه: ۷۹ و انظر تأريخ الطبرى ۳: ۸۷.

(۲) حكاه العلامه فى التذكره ۱: ۴۲۸ عن أبى حنيفه و بعض الشافعيه.

(۳) فى خ، م، ع و ص: أمرين.

(۴) كذا فى ف و فى سائر النسخ: اليوم مسلم.

(۵) الوسائل ۱۲: ۲۷۴، الباب ۲۱ من أبواب عقد البيع، الحديث ۴.

(۶) نفس المصدر، الحديث ۵.

(۷) الوسائل ۱۷: ۳۳۰، الباب ۴ من أبواب إحياء الموات، الحديث ۳.

(۸) فى ش: و اشتهر. (*)

أخبر به عدلان (۱) يحتمل حصول العلم لهما من السماع أو الظن المتاخم من الشياع أخذ به، على تأمل فى الأخير كما فى العدل الواحـد و إلا فقد عرفت (۲) الإشـكال فى الاعتمـاد على مطلق الظن و أما العمل بقول المؤرخين - بناء على أن قولهم فى المقام نظير قول اللغوى فى اللغه و قول الطبيب و شبههما - فدون إثباته خرط القتاد و أشكل منه إثبات ذلك باستمرار السيره على أخذ الخراج من أرض، لأـن ذلـك إما من جهه ما قيل: من كشف السـيره عن ثبوت ذلك من الصـدر الأول من غير نكير، إذ لو كان شيئا حادثا لنقل فى كتب التواريـخ، لاعتناء أربابها بالمبتـدعات و الحوادث (۳) و إما من جهه وجوب حمل تصـرف المسلمين و هو أخذهم الخراج على الصحيح و يرد على الأول - مع أن عدم التعرض

یحتمل کونه لأجل عدم اطلاعهم الذی لا یدل علی العدم - : أن هذه الأماره (۴) لیست (۵) بأولی من تنصیص أهل التواریخ الذی عرفت حاله و علی الثانی: أنه إن ارید بفعل المسلم تصرف السلطان بأخذ الخراج، فلا ریب أن أخذه حرام و إن علم کون الأرض خراجیه، فکونها کذلک لا یصحح فعله.

***** (هامش) ***** *

(۱) فی خ، م و ع: أخبره عدلان و صحح فی ع بما فی المتن.

(۲) فی الصفحه ۲۳۷.

(۳) قاله المحقق السبزواری فی الکفایه: ۷۹.

(۴) فی غیر ف: الأمارات.

(۵) کذا فی ف و فی غیرها: لیس. (*)

و دعوی: أن أخذه الخراج من أرض الخراج أقل فسادا من أخذه من غیرها، توهم، لأن مناط الحرمه فی المقامین واحد و هو أخذ مال الغیر من غیر استحقاق و اشتغال ذمه المأخوذ منه باجره الأرض الخراجیه و عدمه فی غیرها لا یهون الفساد. نعم، بینهما فرق من حیث الحکم المتعلق بفعل غیر السلطان و هو من یقع فی یده شیء من الخراج بمعاوضه أو تبرع، فیحل فی الأرض الخراجیه دون غیرها، مع أنه لا دلیل علی وجوب حمل الفاسد علی الأقل فسادا إذا لم یتعدد عنوان الفساد - کما لو دار الأمر بین الزنا مکرها للمرأه و بین الزنا برضائها، حیث إن الظلم محرم آخر غیر الزنا، بخلاف ما نحن فیه - مع أن أصاله الصحه لا تثبت الموضوع و هو کون الأرض خراجیه. إلا أن یقال: إن المقصود ترتب آثار الأخذ الذی هو أقل فسادا و هو حل تناوله من الآخذ و إن لم یثبت کون الأرض خراجیه بحیث یترتب علیه الآثار الاخر، مثل وجوب دفع اجره الأرض إلی حاکم الشرع

ليصرفه فى المصالح إذا فرض عدم السلطان الجائر و مثل حرمه التصرف فيه من دون دفع اجره أصلا، لا إلى الجائر و لا إلى حاكم الشرع و إن اريد بفعل المسلم تصرف المسلمين فيما يتناولونه من الجائر من خراج هذه الأرض، ففيه: أنه لا عبره بفعلهم إذا علمنا بأنهم لا يعلمون حال هذه الأراضى، كما هو الغالب فى محل الكلام، إذ نعلم بفساد تصرفهم من جهه عدم إحراز الموضوع و لو احتمل تقليدهم لمن

يرى تلك (۱) الأرض خراجيه (۲) لم ينفع و لو فرض احتمال علمهم بكونها خراجيه كان اللازم من ذلك جواز التناول من أيديهم لا من يد السلطان، كما لا يخفى. الثانى: أن يكون الفتح بإذن الإمام عليه السلام و إلا كان المفتوح مال الإمام عليه السلام ، بناء على المشهور، بل عن المجمع: أنه كاد يكون إجماعا (۳) و نسبه فى المبسوط إلى روايه أصحابنا و هى مرسله العباس الوراق و فيها: أنه إذا غزى قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمه كلها (۴) للإمام (۵). قال فى المبسوط: و على هذه الروايه يكون جميع ما فتحت بعد النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم إلا ما فتحت فى زمان الوصى عليه السلام من مال الإمام عليه السلام (۶)، انتهى. أقول: فيبتنى حل المأخوذ منها خراجا على ما تقدم من حل الخراج المأخوذ من الأنفال (۷) و الظاهر أن أرض العراق مفتوحه بالإذن كما يكشف عن ذلك

****** (هامش) ****** *

(۱) فى ن، خ، م، ع و ص: تملك.

(۲) فى ن، خ، م، ع و ص: الخراجيه.

(۳) مجمع الفائده ۷: ۴۷۳.

(۴) لم ترد كلها فى غير ش.

(۵) الوسائل ۶: ۳۶۹، الباب

الأول من أبواب الأنفال، الحديث ۱۶.

(۶) المبسوط ۲: ۳۴، نقلا بالمعنی.

(۷) تقدم فی الصفحه ۲۲۷. (*)

******ص ۲۴۴******

ما دل علی أنها للمسلمین (۱) و أما غیرها مما فتحت فی زمان خلافه الثانی و هی أغلب ما فتحت، فظاهر بعض الأخبار کون ذلک - أیضا - بإذن مولانا أمیر المؤمنین علیه السلام و أمره، ففی الخصال - فی أبواب السبعه، فی باب أن الله تعالی یمتحن أوصیاء الأنبیاء فی حیاه الأنبیاء فی سبعه مواطن و بعد وفاتهم فی سبعه مواطن - ، عن أبیه و شیخه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن الحسین بن سعید، عن جعفر بن محمد النوفلی، عن یعقوب بن الرائد (۲)، عن أبی عبد الله جعفر بن أحمد بن محمد بن عیسی بن محمد بن علی بن عبد الله بن جعفر بن أبی طالب، عن یعقوب بن عبد الله الکوفی، عن موسی بن عبید (۳)، عن عمرو (۴) ابن أبی المقدام، عن جابر الجعفی، عن أبی جعفر علیه السلام : أنه أتی یهودی أمیر المؤمنین علیه السلام فی منصرفه عن وقعه النهروان فسأله عن تلک المواطن و فیه قوله علیه السلام : و أما الرابعه - یعنی من المواطن الممتحن بها بعد النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم - : فإن القائم بعد صاحبه - یعنی عمر بعد أبی بکر - کان یشاورنی فی موارد الامور (۵)، فیصدرها عن أمری و یناظرنی فی غوامضها فیمضیها عن رأیی (۶) لا أعلم

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۲: ۲۷۴، الباب ۲۱ من أبواب عقد البیع، الحدیث ۴ و ۵.

(۲) فی ش: یعقوب الرائد و فی المصدر: یعقوب بن یزید.

(۳) فی المصدر: موسی

بن عبیده.

(۴) فی غیر ش: عمر.

(۵) فی ش زیاده: و مصادرها.

(۶) فی غیر ش: رأی. (*)

*****ص ۲۴۵*****

أحدا (۱) و لا یعلمه أصحابی، یناظره فی ذلک غیری (۲) ... الخبر (۳) و الظاهر أن عموم الامور إضافی بالنسبه إلی ما لا یقدح فی رئاسته مما یتعلق بالسیاسه و لا یخفی أن الخروج إلی الکفار و دعاءهم إلی الإسلام من أعظم تلک الامور، بل لا أعظم منه و فی سند الروایه جماعه تخرجها عن حد الاعتبار، إلا أن اعتماد القمیین علیها و روایتهم لها، مع ما عرف من حالهم - لمن تتبعها - من أنهم لا۔ یخرجون (۴) فی کتبهم روایه فی راویها (۵) ضعف إلا بعد احتفافها بما یوجب الاعتماد علیها، جابر لضعفها فی الجمله. مضافا إلی ما اشتهر من حضور أبی محمد الحسن علیه السلام فی بعض الغزوات (۶) و دخول بعض خواص أمیر المؤمنین علیه السلام من الصحابه کعمار فی أمرهم (۷).

***** (هامش) ***** *

(۱) ما أثبتناه مطابق للمصدر و فی ش: لا یعلمه أحد و فی ص: لا علمه أحد و فی سائر النسخ: لا أعلمه أحد.

(۲) ما أثبتناه مطابق للمصدر و فی مصححه ن ظاهرا: و لا یناظر فی ذلک غیری و فی النسخ: و لا یناظرنی غیره.

(۳) الخصال: ۳۷۴، باب السبعه، الحدیث ۵۸.

(۴) کذا فی ف و خ و نسخه بدل ن، ع و ش و فی ن، م، ع، ص و ش و نسخه بدل خ: لا یثبتون.

(۵) کذا فی ش و فی غیرها: راویه.

(۶) راجع تأریخ الطبری ۳: ۳۲۳ و الکامل فی التأریخ لابن الأثیر ۳: ۱۰۹، لکنهما ذکرا حضور أبی محمد الحسن و أبی عبد الله الحسین علیهما

السلام.

(۷) راجع اسد الغابه ۴: ۴۶ (ترجمه عمار بن یاسر رضی الله عنه). (*

******ص ۲۴۶******

و فی صحیحه محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام ، قال: سألته عن سیره الإمام فی الأرض التی فتحت بعد رسول الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم؟ فقال: إن أمیر المؤمنین علیه السلام قد سار فی أهل العراق بسیره، فهی إمام لسائر الأرضین ... الخبر (۱) و ظاهرها أن سائر الأرضین المفتوحه بعد النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم حکمها حکم أرض العراق، مضافا إلی أنه یمکن الاکتفاء عن إذن الإمام المنصوص فی مرسله الوراق (۲) بالعلم بشاهد الحال برضی أمیر المؤمنین علیه السلام و سائر الأئمه بالفتوحات (۳) الإسلامیه الموجبه لتأید هذا الدین و قد ورد:

أن الله تعالی یؤید هذا الدین بأقوام لا خلاق لهم منه (۴). مع أنه یمکن أن یقال بحمل الصادر من الغزاه من فتح البلاد علی الوجه الصحیح (۵) و هو کونه بأمر الإمام علیه السلام. مع أنه یمکن أن یقال: إن عموم ما دل من الأخبار الکثیره علی

***** (هامش) ***** *

(۱) الوسائل ۱۱: ۱۱۷، الباب ۶۹ من أبواب جهاد العدو، الحدیث ۲.

(۲) الوسائل ۶: ۳۶۹، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحدیث ۱۶.

(۳) فی ف، ن، خ، م و ع: بالمفتوحات.

(۴) الوسائل ۱۱: ۲۸، الباب ۹ من أبواب جهاد العدو، الحدیث الأول و فیه: ینصر هذا الدین.

(۵) کذا فی ص و فی ف: علی الصحیح و فی سائر النسخ: علی وجه الصحیح. (*)

******ص ۲۴۷******

تقید الأرض المعدوده من الأنفال بکونها مما لم یوجف (۱) علیه بخیل و لا رکاب (۲) و علی أن ما اخذت بالسیف من الأرضین یصرفها فی مصالح

المسلمین (۳)، معارض بالعموم من وجه لمرسله الوراق (۴)، فیرجع إلی عموم قوله تعالی: * (واعلموا أنما غنمتم من شیء فأن لله خمسه و للرسول و لذی القربی) * الآیه (۵)، فیکون الباقی للمسلمین، إذ لیس لمن قاتل (۶) شیء من الأرضین نصا و إجماعا.

الثالث: أن یثبت کون الأرض المفتوحه عنوه بإذن الإمام علیه السلام محیاه حال الفتح، لتدخل فی الغنائم و یخرج منها الخمس - أولا - علی المشهور و یبقی الباقی للمسلمین، فإن کانت حینئذ مواتا کانت للإمام، کما هو المشهور، بل المتفق علیه، علی الظاهر المصرح به عن الکفایه (۷) و محکی التذکره (۸) و یقتضیه إطلاق الإجماعات المحکیه (۹) علی أن الموات

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ن، خ، م، ع و ش: لا یوجف.

(۲) انظر الوسائل ۶: ۳۶۴، الباب الأول من أبواب الأنفال.

(۳) انظر الوسائل ۱۱: ۱۱۹، الباب ۷۲ من أبواب جهاد العدو و ۱۲: ۲۷۳، الباب ۲۱ من أبواب عقد البیع و شروطه.

(۴) الوسائل ۶: ۳۶۹، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحدیث ۱۶.

(۵) الأنفال: ۴۱.

(۶) کذا فی ص و فی سائر النسخ: قابل و فی نسخه بدل أکثرها: قاتل.

(۷) انظر کفایه الأحکام:

۲۳۹ و فیه: بلا خلاف.

(۸) التذکره ۲: ۴۰۲ و فیه: عند علمائنا.

(۹) الغنیه (الجوامع الفقهیه) : ۵۴۰ و انظر الخلاف ۳: ۵۲۵ - ۵۲۶، کتاب إحیاء الموات، المسأله ۳ و جامع المقاصد ۷: ۹. (*)

من الأنفال، لإطلاق الأخبار الداله علی أن الموات بقول مطلق له علیه السلام (۱) و لا یعارضها إطلاق الاجماعات (۲) و الأخبار (۳) الداله علی أن المفتوحه عنوه للمسلمین (۴)، لأن موارد الاجماعات هی (۵) الأرض المغنومه (۶) من (۷) الکفار - کسائر الغنائم

التی یملکونها منهم و یجب فیها الخمس - و لیس الموات من أموالهم (۸) و إنما هی مال الإمام و لو فرض جریان أیدیهم علیه کان بحکم المغصوب لا یعد فی الغنیمه و ظاهر الأخبار خصوص المحیاه، مع أن الظاهر عدم الخلاف. نعم، لو مات المحیاه حال الفتح، فالظاهر بقاؤها علی ملک المسلمین، بل عن ظاهر الریاض (۹) استفاده عدم الخلاف فی ذلک من السرائر (۱۰)، لاختصاص أدله الموات بما إذا لم یجر علیه ملک مسلم، دون ما عرف صاحبه.

***** (هامش) ***** *

(۱) انظر الوسائل ۶: ۳۶۴، الباب الأول من أبواب الأنفال.

(۲) انظر الخلاف ۲: ۶۷ - ۷۰، کتاب الزکاه، المسأله ۸۰ و الغنیه (الجوامع الفقهیه) : ۵۲۲ و المنتهی ۲: ۹۳۴ و الریاض ۱: ۴۹۵.

(۳) انظر الوسائل ۱۲: ۲۷۳، الباب ۲۱ من أبواب عقد البیع.

(۴) فی ف: للإمام.

(۵) فی غیر ش: هو.

(۶) فی ف: المفتوحه.

(۷) فی ش: عن.

(۸) العباره فی ف هکذا: و الموات لیس من أموالهم.

(۹) الریاض ۱: ۴۹۶.

(۱۰) انظر السرائر ۱: ۴۸۱. (*)

ثم إنه یثبت الحیاه حال الفتح بما کان یثبت به الفتح عنوه و مع الشک فیها فالأصل العدم و إن وجدناها الآن محیاه، لأصاله عدمها حال الفتح، فیشکل الأمر فی کثیر من محیاه أراضی البلاد المفتوحه عنوه. نعم، ما وجد منها فی ید مدع للملکیه حکم بها له. أما (۱) إذا کانت بید السلطان أو من أخذها منه فلا یحکم لأجلها بکونها خراجیه، لأن ید السلطان عادیه علی الأراضی الخراجیه أیضا و ما لا ید لمدعی الملکیه علیها کان مرددا بین المسلمین و مالک خاص مردد بین الإمام علیه السلام - لکونها ترکه من لا وارث له - و

بین غیره، فیجب مراجعه حاکم الشرع فی أمرها و وظیفه الحاکم فی الأجره المأخوذه منها: إما القرعه و إما صرفها فی مصرف مشترک بین الکل، کفقیر یستحق الإنفاق من بیت المال، لقیامه ببعض مصالح المسلمین. ثم اعلم أن ظاهر الأخبار (۲) تملک المسلمین لجمیع أرض العراق المسمی بأرض السواد من غیر تقیید بالعامر، فینزل علی أن کلها کانت عامره حال الفتح و یؤیده أنهم ضبطوا أرض الخراج - کما فی المنتهی (۳) و غیره (۴) - بعد المساحه (۵) بسته أو اثنین و ثلاثین ألف ألف جریب و حینئذ فالظاهر

***** (هامش) ***** *

(۱) لم ترد أما فی ف.

(۲) الوسائل ۱۲: ۲۷۴، الباب ۲۱ من أبواب عقد البیع، الحدیث ۴ و ۵.

(۳) المنتهی ۲: ۹۳۷.

(۴) المبسوط ۲: ۳۴.

(۵) فی ع و ص: المسامحه. (*)

******ص ۲۵۰*****

أن البلاد الإسلامیه المبنیه فی العراق هی مع ما یتبعها (۱) من القری، من المحیاه حال الفتح التی تملکها (۲) المسلمون و ذکر العلامه رحمه الله فی کتبه (۳) - تبعا لبعض ما عن المبسوط (۴) و الخلاف (۵) - أن حد سواد العراق ما بین منقطع الجبال بحلوان (۶) إلی طرف القادسیه (۷) المتصل بعذیب (۸) من أرض العرب عرضا و من تخوم الموصل إلی ساحل البحر ببلاد عبادان طولا و زاد العلامه رحمه الله قوله: من شرقی دجله، فأما الغربی الذی یلیه البصره فإنما هو إسلامی، مثل شط عثمان بن أبی العاص و ما و الاها،

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف و مصححه ص و فی ش و مصححه ن: هی و ما یتبعها و فی سائر النسخ: و هی ما یتبعها.

(۲) فی ف: یملکها.

(۳) المنتهی ۲: ۹۳۷ و

التحرير ۱: ۱۴۲ و التذکره ۱: ۴۲۸.

(۴) المبسوط ۲: ۳۴.

(۵) الخلاف ۴: ۱۹۶، کتاب الفئ و قسمه الغنائم، المسأله ۱۹.

(۶) فی معجم البلدان ۲: ۲۹۰ ماده حلو: حلوان العراق و هی فی آخر حدود السواد مما یلی الجبال من بغداد.

(۷) قریه قرب الکوفه، من جهه البر، بینها و بین الکوفه خمسه عشر فرسخا و بینها و بین العذیب أربعه أمیال. (مراصد الاطلاع ۳: ۱۰۵۴، معجم البلدان ۴: ۲۹۱ ماده قادس).

(۸) العذیب: یخرج من قادسیه الکوفه إلیه و کانت مسلحه للفرس، بینها و بین القادسیه حائطان متصلان، بینهما نخل و هی سته أمیال، فإذا خرجت منه دخلت البادیه. (معجم البلدان ۴: ۹۲ ماده عذب). (*)

کانت سباخا (۱) فأحیاها عثمان و یظهر من هذا التقیید أن ما عدا ذلک کانت محیاه، کما یؤیده ما تقدم من تقدیر الأرض المذکوره بعد المساحه بما ذکر من الجریب. فما قیل: من أن البلاد المحدثه (۲) بالعراق - مثل بغداد و الکوفه و الحله و المشاهد المشرفه - إسلامیه بناها المسلمون و لم تفتح عنوه و لم یثبت أن أرضها تملکها (۳) المسلمون بالاستغنام و التی فتحت عنوه و اخذت من الکفار قهرا قد انهدمت (۴)، لا یخلو عن نظر، لأن المفتوح عنوه لا یختص بالأبنیه حتی یقال: إنها انهدمت، فإذا کانت البلاد المذکوره و ما یتعلق بها من قراها غیر مفتوحه عنوه، فأین أرض العراق المفتوحه عنوه المقدر (۵) بسته و ثلاثین ألف ألف جریب؟ و أیضا من البعید عاده أن یکون بلد المدائن (۶) علی طرف العراق، بحیث یکون الخارج منها مما یلیه البلاد المذکوره موات

***** (هامش) ***** *

(۱) کذا فی ف و نسخه بدل ن، خ، م،

ع، ص و ش و فی سائر النسخ: مماتا و فی المصدر: سباخا و مواتا.

(۲) کذا فی ص و ش و مصححه ن و فی سائر النسخ: المحدث.

(۳) کذا فی ص و فی غیرها: یملکها.

(۴) لم نقف علی القائل.

(۵) کذا و المناسب: المقدره.

(۶) فی معجم البلدان (۵: ۷۵، ماده مدائن) : المسمی بهذا الاسم بلیده شبیهه بالقریه، بینها و بین بغداد سته فراسخ و أهلها فلاحون یزرعون و یحصدون و الغالب علی أهلها التشیع علی مذهب الإمامیه و بالمدینه الشرقیه قرب الإیوان قبر سلمان الفارسی رضی الله عنه و علیه مشهد یزار إلی وقتنا هذا. (*)

******ص ۲۵۲******

غیر معموره وقت الفتح (۱) و الله العالم و لله الحمد أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا.

***** (هامش) ***** *

(۱) من هنا إلی آخر العباره لم ترد فی ف. (*)

******ص ۲۵۳******

إلی هنا تم الجزء الثانی من المکاسب المحرمه و یلیه الجزء الثالث فی البیع

کتاب المکاسب ج ۳ (البیع)

اشاره

کتاب البیع

بسم الله الرحمن الرحیم

******ص ۶******

الحمد لله رب العالمین و الصلاه و السلام علی محمد و آله الطاهرین و لعنه الله علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین.

******ص ۷******

کتـاب البیع و هو فی الأصـل - کما عن المصـباح (۱) - : مبـادله مـال بمـال و الظاهر اختصاص المعوض بالعین، فلا یعم إبـدال المنافع بغیرها و علیه استقر اصطلاح الفقهاء (۲) فی البیع (۳). نعم، ربما یستعمل فی کلمات بعضهم (۴) فی نقل غیرها، بل یظهر ذلک من کثیر من الأخبار، کالخبر الـدال علی جواز بیع خدمه المدبر (۵) و بیع سـکنی الدار التی لا یعلم صاحبها (۶) و کأخبار بیع الأرض الخراجیه و شرائها (۷) و الظاهر أنها مسامحه فی التعبیر، کما أن

***** (هامش) *****

(۱)

المصباح المنير: ۶۹، ماده: بيع.

(۲) فی ص و نسخه بدل ن، خ، م و ع زياده: فی تعين العوض و المعوض.

(۳) لم ترد فی البيع فی ف.

(۴) كالشيخ قدس سره فی المبسوط ۶: ۱۷۲.

(۵) الوسائل ۱۶: ۷۴، الباب ۳ من أبواب التدبير، الأحاديث ۱، ۳ و ۴.

(۶) الوسائل ۱۲: ۲۵۰، الباب الأول من أبواب عقد البيع و شروطه، الحديث ۵.

(۷) الوسائل ۱۱: ۱۱۸، الباب ۷۱ من أبواب جهاد العدو، الحديث ۱ و ۶ و ۱۲: ۲۷۵، الباب ۲۱ من أبواب عقد البيع و شروطه، الحديث ۹ و ۱۰. (*)

*****ص ۸*****

لفظ الإجاره يستعمل عرفا فی نقل بعض الأعيان، كالثمره على الشجره و أما العوض، فلا إشكال فی جواز كونها منفعه، كما فی غير موضع من القواعد (۱) و عن التذكره (۲) و جامع المقاصد (۳) و لا يبعد عدم الخلاف فيه. نعم، نسب (۴) إلى بعض الأعيان (۵) الخلاف فيه و لعله لما اشتهر فی كلامهم:

من أن البيع لنقل (۶) الأعيان و الظاهر إرادتهم بيان المبيع (۷)، نظير قولهم:

إن الإجاره لنقل المنافع و أما عمل الحر، فإن قلنا: إنه قبل المعاوضه عليه من الأموال، فلا إشكال و إلا ففيه إشكال، من حيث احتمال اعتبار كون العوضين فی البيع مالا قبل المعاوضه، كما يدل عليه ما تقدم عن المصباح و أما الحقوق (۸)، فإن لم (۹) تقبل المعاوضه بالمال - كحق الحضانه

***** (هامش) *****

(۱) القواعد ۱: ۱۳۶ و ۲۲۵.

(۲) التذكره ۱: ۵۵۶ - ۵۵۷ و ۲: ۲۹۲.

(۳) جامع المقاصد ۷: ۱۰۳.

(۴) نسبه الشيخ الكبير قدس سره فی شرحه على القواعد (مخطوط) : الورقه ۴۸.

(۵) هو الوحيد البهبهانی قدس سره فی رسالته العمليه الموسومه ب آداب التجاره (انظر

هدايه الطالب: ۱۴۹).

(۶) فى غير ف: نقل.

(۷) فى ش: البيع.

(۸) فى غير ش زياده: الاخر. قال الشهيدى فى شرحه (الصفحه ۱۴۹) : الظاهر زياده كلمه الاخر.

(۹) فى ف: فلو لم. (*)

*****ص ۹*****

و الولايه (۱) - فلا إشكال و كذا لو لم تقبل النقل (۲)، كحق الشفعه و حق الخيار، لأن البيع تمليك الغير و لا ينتقض (۳) ببيع الدين على من هو عليه، لأنه لا مانع من كونه تمليكا فيسقط و لذا جعل الشهيد فى قواعده الإبراء مرددا بين الإسقاط و التمليك (۴) و الحاصل: أنه يعقل أن يكون مالكا لما (۵) فى ذمته فيؤثر تمليكه السقوط و لا يعقل أن يتسلط على نفسه و السر: أن هذا (۶) الحق طنه سلطنه فعليه لا يعقل قيام طرفيها بشخص واحد، بخلاف الملك، فإنها نسبه بين المالك و المملوك و لا يحتاج إلى من يملك عليه حتى يستحيل اتحاد المالك و المملوك عليه، فافهم و أما الحقوق القابله للانتقال - كحق التحجير و نحوه - فهى و إن قبلت النقل و قوبلت بالمال فى الصلح، إلا أن فى جواز وقوعها عوضا للبيع إشكالا، من أخذ المال فى عوضى المبايعه لغه و عرفا، مع ظهور كلمات الفقهاء - عند التعرض لشروط العوضين و لما يصح أن يكون اجره فى الإجاره - فى حصر الثمن فى المال.

***** (هامش) *****

(۱) عباره كحق الحضانه و الولايه من ش.

(۲) كذا فى ف و ش و نسخه بدل ن، خ، م و ع و فى غيرها: الانتقال.

(۳) النقض من صاحب الجواهر، انظر الجواهر ۲۲: ۲۰۹.

(۴) القواعد و الفوائد ۱: ۲۹۱.

(۵) لم ترد لما فى ش.

(۶) فى ش و هامش ن: مثل هذا. (*)

*****ص

ثم الظاهر: أن لفظ البيع ليس له حقيقه شرعيه و لا متشرعيه (۱)، بل هو باق على معناه العرفى، كما سنوضحه إن شاء الله، إلا أن الفقهاء قد اختلفوا فى تعريفه، ففى المبسوط (۲) و السرائر (۳) و التذكره (۴) و غيرها (۵) : انتقال عين من شخص إلى غيره بعوض مقدر على وجه التراضى و حيث إن فى هذا التعريف مسامحه واضحه، عدل آخرون (۶) إلى تعريفه ب: الإيجاب و القبول الدالين على الانتقال و حيث إن البيع من مقوله المعنى دون اللفظ - مجردا أو بشرط قصد المعنى و إلا لم يعقل إنشاؤه باللفظ - عدل جامع المقاصد إلى تعريفه ب: نقل العين بالصيغه المخصوصه (۷) و يرد عليه - مع أن النقل ليس مرادفا للبيع و لذا صرح فى التذكره: بأن إيجاب البيع لا يقع بلفظ نقلت و جعله من الكنايات (۸)،

***** (هامش) *****

(۱) فى ف: متشرعه.

(۲) المبسوط ۲: ۷۶.

(۳) لم ترد السرائر فى غير ف، انظر السرائر ۲: ۲۴۰.

(۴) التذكره ۱: ۴۶۲.

(۵) فى ن، ع، ص و ش: غيرهما، انظر القواعد ۱: ۱۲۳ و التحرير ۱: ۱۶۴.

(۶) منهم:

المحقق فى المختصر النافع: ۱۱۸ و الشهيد فى الدروس ۳: ۱۹۱ و الفاضل المقداد فى التنقيح ۲: ۲۴.

(۷) جامع المقاصد ۴: ۵۵.

(۸) لم نعثر عليه بعينه، نعم فيه - بعد ذكر شرط التصريح - : عدم انعقاده بمثل: أدخلته فى ملكك أو جعلته لك، انظر التذكره ۱: ۴۶۲. (*)

و إن المعاطاه عنده (۱) بيع مع خلوها عن الصيغه - : أن النقل بالصيغه أيضا لا يعقل إنشاؤه بالصيغه و لا يندفع هذا: بأن المراد أن البيع نفس النقل الذى هو مدلول الصيغه، فجعله

مدلول الصيغه إشاره إلى تعيين ذلك الفرد من النقل، لا أنه (۲) مأخوذ فی مفهومه حتى يكون مدلول بعت: نقلت بالصيغه، لأنه إن اريد بالصيغه خصوص بعت لزم الدور، لأن المقصود معرفه ماده بعت و إن اريد بها ما يشمل (۳) ملكت وجب الاقتصار على مجرد التمليك و النقل. فالأولى تعريفه بأنه: إنشاء تمليك عين بمال و لا يلزم عليه شیء مما تقدم. نعم، يبقى عليه امور: منها: أنه موقوف على جواز الإيجاب بلفظ ملكت و إلا لم يكن مرادفا له (۴) و يرده:

أنه الحق كما سيجئ (۵) و منها: أنه لا يشمل بيع الدين على من هو عليه، لأن الإنسان لا يملك مالا على نفسه.

***** (هامش) *****

(۱) أی عند المحقق الثانی، راجع جامع المقاصد ۴: ۵۸.

(۲) فی ف: لا لأنه.

(۳) فی ف: يشتمل.

(۴) فی غير ش و مصححه ن: لها.

(۵) يجئ فی الصفحه ۱۵ و ۱۲۰. (*)

و فيه - مع ما عرفت (۱) و ستعرف من تعقل تملك ما على نفسه (۲) و رجوعه إلى سقوطه عنه، نظير تملك ما هو مساو لما فی ذمته و سقوطه بالتهاتر - : أنه لو لم يعقل التمليك لم يعقل البيع، إذ ليس للبيع - لغه و عرفا - معنى غير المبادله و النقل و التمليك و ما يساويها من الألفاظ و لذا قال فخر الدين: إن معنى بعت فی لغه العرب: ملكت غيری (۳)، فإذا لم يعقل ملكيه (۴) ما فی ذمه نفسه لم يعقل شیء مما يساويها، فلا يعقل البيع و منها: أنه يشمل التمليك بالمعاطاه، مع حكم المشهور، بل دعوى الإجماع على أنها ليست بيعا (۵) و فيه: ما سيجئ من كون المعاطاه

بیعا (۶) و أن (۷) مراد النافین نفی صحته و منها: صدقه علی الشراء، فإن المشتری بقبوله للبیع یملک ماله بعوض المبیع.

***** (هامش) *****

(۱) راجع الصفحه ۹، قوله: و الحاصل: أنه یعقل ...

(۲) فی ف: ما فی ذمه نفسه و فی مصححه ن و نسخه بدل ش: ما فی ذمته.

(۳) قاله فی شرح الإرشاد، علی ما حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۱۵۲.

(۴) فی ف: ملکیته.

(۵) کما ادعاه ابن زهره فی الغنیه: ۲۱۴.

(۶) یأتی فی الصفحه ۴۰.

(۷) فی ش: لأن. (*)

******ص ۱۳******

و فیه: أن التملیک فیه ضمنی و إنما حقیقته التملک بعوض و لذا لا یجوز الشراء بلفظ ملکت، تقدم علی الإیجاب أو تأخر و به یظهر اندفاع الإیراد بانتقاضه بمستأجر العین بعین (۱)، حیث إن الاستئجار یتضمن تملیک العین بمال، أعنی: المنفعه و منها: انتقاض طرده بالصلح علی العین بمال و بالهبه المعوضه و فیه: أن حقیقه الصلح - و لو تعلق بالعین - لیس هو التملیک علی وجه المقابله و المعاوضه، بل معناه الأصلی هو التسالم و لذا لا یتعدی بنفسه إلی المال. نعم، هو متضمن للتملیک إذا تعلق بعین، لا أنه نفسه و الذی یدلک علی هذا: أن الصلح قد یتعلق بالمال عینا أو منفعه، فیفید التملیک و قد یتعلق بالانتفاع به (۲)، فیفید فائده العاریه و هو مجرد التسلیط (۳) و قد یتعلق بالحقوق، فیفید الإسقاط أو الانتقال و قد یتعلق بتقریر أمر بین المتصالحین - کما فی قول أحد الشریکین لصاحبه: صالحتک علی أن یکون الربح لک و الخسران علیک - فیفید مجرد التقریر. فلو کانت (۴) حقیقه الصلح هی عین کل من (۵) هذه المفادات الخمسه لزم

كونه مشتركا لفظيا و هو واضح البطلان، فلم يبق إلا أن يكون مفهومه معنى آخر و هو التسالم، فيفيد فى كل موضع (۶) فائده من

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد بعين فى ف.

(۲) لم ترد به فى غير ف.

(۳) فى ف: التسلط.

(۴) فى غير ش: كان.

(۵) لم ترد كل من فى ف.

(۶) فى هامش ف زياده: من المواضع. (*)

******ص ۱۴******

الفوائد المذكوره بحسب ما يقتضيه متعلقه. فالصلح على العين بعوض: تسالم عليه (۱) و هو يتضمن التمليك، لا ـ أن مفهوم الصلح فى خصوص هذا المقام و حقيقته هو إنشاء التمليك و من هنا لم يكن طلبه من الخصم إقرارا (۲)، بخلاف طلب التمليك و أما الهبه المعوضه - و المراد بها هنا: ما اشترط فيها (۳) العوض - فليست إنشاء تمليك بعوض على جهه المقابله و إلا لم يعقل تملك أحدهما لأحد العوضين من دون تملك الآخر للآخر (۴)، مع أن ظاهرهم عدم تملك العوض بمجرد تملك الموهوب الهبه (۵)، بل غايه الأمر أن المتهب لو لم يؤد العوض كان للواهب الرجوع فى هبته، فالظاهر أن التعويض المشترط فى الهبه كالتعويض الغير المشترط فيها فى كونه تمليكا (۶) مستقلا يقصد به وقوعه عوضا، لا أن حقيقه المعاوضه و المقابله مقصوده فى كل من العوضين، كما يتضح ذلك بملاحظه التعويض الغير المشترط فى ضمن (۷) الهبه الاولى (۸).

***** (هامش) *****

(۱) فى ف زياده: به.

(۲) فى ش زياده: له.

(۳) فى ص: فيه.

(۴) لم ترد للآخر فى ف.

(۵) فى ش و م و نسخه بدل ن، خ و ع: بالهبه.

(۶) فی ف: تملکا.

(۷) فی ف بدل ضمن: إنشاء.

(۸) فی غیر ف و ش زیاده ما یلی: و مما ذکرنا تقدر

على إخراج القرض من التعريف، إذ ليس المقصود الأصلى منه المعاوضه و المقابله، فتأمل، لكن شطب عليها فى م و كتب عليها فى ن: زائد. (*)

فقد تحقق مما ذكرنا: أن حقيقه تمليك العين بالعوض ليست إلا البيع، فلو قال: ملكتك كذا بكذا كان بيعا و لا يصح صلحا و لا هبه معوضه و إن قصدهما، إذ التمليك على جهه المقابله الحقيقيه ليس صلحا و لا هبه، فلا يقعان به. نعم، لو قلنا بوقوعهما بغير الألفاظ الصريحه توجه تحققهما مع قصدهما، فما قيل من أن البيع هو الأصل فى تمليك الأعيان بالعوض، فيقدم على الصلح و الهبه المعوضه (۱)، محل تأمل، بل منع، لما عرفت من أن تمليك الأعيان بالعوض هو البيع لا غير. نعم، لو اتى بلفظ التمليك بالعوض و احتمل إراده غير حقيقته كان [مقتضى] (۲) الأصل اللفظى حمله على المعنى الحقيقى، فيحكم بالبيع، لكن الظاهر أن الأصل بهذا المعنى ليس مراد القائل المتقدم و سيجئ توضيحه فى مسأله المعاطاه فى غير البيع إن شاء الله (۳). بقى (۴) القرض داخلا فى ظاهر الحد و يمكن إخراجه بأن مفهومه ليس نفس المعاوضه، بل هو تمليك على وجه ضمان المثل (۵) أو القيمه، لا معاوضه للعين بهما و لذا لا يجرى فيه ربا المعاوضه (۶) و لا الغرر

***** (هامش) *****

(۱) انظر الجواهر ۲۲: ۲۴۶.

(۲) لم ترد مقتضى فى النسخ، إلا أنها زيدت فى ن، ص و ش تصحيحا أو استظهارا.

(۳) يجئ فى الصفحه ۹۱ عند قوله: الخامس فى حكم جريان المعاطاه ...

(۴) فى ف و ن: و بقى.

(۵) فى ف: الضمان للمثل.

(۶) فى ف: المعاوضات. (*)

المنفى فيها و لا ذكر العوض و لا

العلم به، فتأمل (۱). ثم إن ما ذكرنا، تعريف للبيع المأخوذ فی صيغه بعت و غيره (۲) من المشتقات و يظهر من بعض من قارب عصرنا (۳) استعماله فی معان اخر غير ما ذكر (۴) : أحدها: التمليك المذكور، لكن (۵) بشرط تعقبه بتملك المشتری و إليه نظر بعض مشايخنا (۶)، حيث أخذ قيد التعقب (۷) بالقبول (۸) فی تعريف البيع المصطلح و لعله لتبادر التمليك المقرون بالقبول من اللفظ، بل و صحه السلب عن المجرد و لهذا لا يقال: باع فلان ماله، إلا بعد أن يكون قد اشتراه غيره و يستفاد من قول القائل: بعت مالی، أنه اشتراه غيره، لا أنه أوجب (۹) البيع فقط.

***** (هامش) *****

(۱) عباره بقی القرض - إلی - فتأمل لم ترد فی خ و كتب عليها فی غير ف و ش: زائد و قد تقدم (فی الصفحه ۱۴، الهامش ۸) زياده عباره عن بعض النسخ ترتبط بإخراج القرض و الظاهر أن المؤلف قدس سره كتب أولا تلك العباره ثم أعرض عنها و بينها هنا بلفظ أوفی، فصار ذلك منشأ لاختلاف النسخ.

(۲) فی ف: غيرها.

(۳) انظر مقابس الأنوار: ۱۰۷ (كتاب البيع) و ۲۷۵ (كتاب النكاح).

(۴) عباره غير ما ذكر من ف و ش و مصححه ن.

(۵) فی ف: لكنه.

(۶) لم نعثر عليه و لعله المحقق النراقی، انظر المستند ۲: ۳۶۰.

(۷) فی ف: التعقيب.

(۸) فی غير ش زياده: مأخوذا و شطب عليها فی ن.

(۹) فی ف: وجب. (*)

الثانی: الأثر الحاصل من الإيجاب و القبول و هو الانتقال، كما يظهر من المبسوط (۱) و غيره (۲). الثالث: نفس العقد المركب من الإيجاب و القبول و إليه ينظر من عرف البيع بالعقد

(۳). قال (۴) : بل الظاهر اتفاقهم على إراده هذا المعنى فى عناوين أبواب المعاملات، حتى الإجاره و شبهه ا التى ليست هى فى الأصل (۵) اسما لأحد طرفى العقد (۶). أقول: أما البيع بمعنى الإيجاب المتعقب للقبول، فالظاهر أنه ليس مقابلا للأول و إنما هو فرد انصرف إليه اللفظ فى مقام قيام القرينه على إراده الإيجاب المثمر، إذ لا ثمره فى الإيجاب المجرد، فقول المخبر: بعت، إنما أراد الإيجاب المقيد، فالقيد مستفاد من الخارج، لا أن البيع مستعمل فى الإيجاب المتعقب للقبول و كذلك لفظ النقل و الإبدال و التمليك و شبهه ا، مع أنه لم يقل (۷) أحد بأن تعقب القبول له دخل فى معناها. نعم، تحقق القبول شرط للانتقال فى الخارج، لا فى نظر الناقل، إذ

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۲: ۷۶.

(۲) السرائر ۲: ۲۴۰.

(۳) مثل الحلبى فى الكافى: ۳۵۲ و ابن حمزه فى الوسيله: ۲۳۶ و اختاره العلامه فى المختلف ۵: ۵۱.

(۴) أى بعض من قارب عصر المؤلف قدس سره ، المشار إليه آنفا.

(۵) لم ترد هى فى الأصل فى ف.

(۶) انظر مقابس الأنوار: ۱۰۷ و ۲۷۵.

(۷) فى ف: لم ينقل. (*)

لا ينفك التأثير عن الأثر (۱)، فالبيع و ما يساويه معنى من قبيل الإيجاب و الوجوب، لا الكسر و الانكسار - كما تخيله بعض (۲) - فتأمل و منه يظهر ضعف أخذ القيد المذكور فى معنى البيع المصطلح، فضلا عن أن يجعل أحد معانيها (۳) و أما البيع بمعنى الأثر و هو الانتقال، فلم يوجد فى اللغه و لا فى العرف (۴) و إنما وقع فى تعريف جماعه تبعا للمبسوط (۵) و قد يوجه (۶) : بأن المراد بالبيع المحدود المصدر من

المبنی للمفعول، أعنی: المبیعیه و هو تکلف حسن و أما البیع بمعنی العقد، فقد صرح الشهید الثانی رحمه الله: بأن إطلاقه علیه مجاز، لعلاقه السببیه (۷) و الظاهر أن المسبب هو الأثر الحاصل فی نظر الشارع، لأنه المسبب عن العقد، لا النقل الحاصل من فعل الموجب، لما عرفت من أنه حاصل بنفس إنشاء الموجب من دون توقف علی شیء، کحصول وجوب الضرب فی نظر الآمر (۸) بمجرد الأمر و إن لم یصر واجبا فی

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ف و مصححه ن و قد وردت العباره فی سائر النسخ مع اختلاف - غیر مخل - فی التقدیم و التأخیر.

(۲) المراد به - ظاهرا - الشیخ أسد الله التستری، راجع مقابس الأنوار: ۱۰۷.

(۳) کذا فی النسخ و المناسب: معانیه.

(۴) العباره فی ف هکذا: فلم یوجد له أثر فی اللغه و لا العرف.

(۵) راجع الصفحه ۱۰.

(۶) وجهه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۲۷۴.

(۷) المسالک ۳: ۱۴۴.

(۸) فی ف: فی نفس الآمر. (*)

الخارج (۱) فی نظر غیره و إلی هذا نظر جمیع ما ورد فی النصوص و الفتاوی من قولهم:

لزم البیع، أو وجب، أو لا بیع بینهما، أو أقاله فی البیع و نحو ذلک و الحاصل: أن البیع الذی یجعلونه من العقود یراد به النقل بمعنی اسم المصدر مع اعتبار تحققه فی نظر الشارع، المتوقف علی تحقق الإیجاب و القبول، فإضافه العقد إلی البیع بهذا المعنی لیست بیانیه و لذا یقال: انعقد البیع و لا ینعقد البیع. ثم إن الشهید الثانی نص فی کتاب الیمین من المسالک علی أن عقد البیع و غیره من العقود حقیقه فی الصحیح، مجاز فی الفاسد، لوجود خواص الحقیقه و المجاز، کالتبادر

و صحه السلب. قال: و من ثم حمل (۲) الإقرار به علیه، حتی لو ادعی إراده الفاسد لم یسمع إجماعا و لو کان مشترکا بین الصحیح و الفاسد لقبل تفسیره بأحدهما کغیره من الألفاظ المشترکه و انقسامه إلی الصحیح و الفاسد أعم من الحقیقه (۳)، انتهی و قال الشهید الأول (۴) فی قواعده:

الماهیات الجعلیه کالصلاه و الصوم و سائر العقود لا تطلق علی الفاسد إلا الحج، لوجوب المضی فیه (۵)، انتهی و ظاهره إراده الإطلاق الحقیقی و یشکل ما ذکراه بأن وضعها للصحیح یوجب عدم جواز التمسک

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد فی الخارج فی ف و شطب علیها فی ن.

(۲) فی غیر ش: قبل و صحح فی أکثر النسخ بما فی المتن.

(۳) المسالک (الطبعه الحجریه) ۲: ۱۵۹.

(۴) لم ترد الأول فی ف.

(۵) القواعد و الفوائد ۱: ۱۵۸. (*)

بإطلاق نحو * (وأحل الله البیع) * (۱) و إطلاقات (۲) أدله سائر العقود فی مقام الشک فی اعتبار شیء فیها، مع أن سیره علماء الإسلام التمسک بها فی هذه المقامات. نعم، یمکن أن یقال: إن البیع و شبهه فی العرف إذا استعمل فی الحاصل من المصدر الذی یراد من قول القائل (۳) : بعت عند الإنشاء، لا یستعمل حقیقه إلا فی ما کان صحیحا مؤثرا و لو فی نظر القائل (۴)، ثم إذا کان مؤثرا فی نظر الشارع کان بیعا عنده و إلا کان صوره بیع، نظیر بیع الهازل عند العرف. فالبیع الذی یراد منه ما حصل عقیب قول القائل: بعت عند العرف و الشرع حقیقه فی الصحیح المفید للأثر و مجاز فی غیره، إلا أن الإفاده و ثبوت الفائده مختلف فی نظر العرف و الشرع

و أما وجه تمسك العلماء بإطلاق أدله البيع و نحوه، فلأن الخطابات لما وردت على طبق العرف، حمل لفظ البيع و شبهه فى الخطابات الشرعيه على ما هو الصحيح المؤثر عند العرف، أو على المصدر الذى يراد من لفظ بعت، فيستدل بإطلاق الحكم بحله أو بوجوب الوفاء على كونه مؤثرا فى نظر الشارع أيضا، فتأمل فإن للكلام محلا آخر.

* (ها مش) *

(۱) البقره: ۲۷۵. (۲) فى ف: إطلاق. (۳) كلمه القائل من ش و مصححه ن. (۴) فى ف: نظر الفاعل و فى ش: نظرهم و فى سائر النسخ جمع بين ما أثبتناه و ما فى ش. (*)

الكلام فى المعاطاه

الكلام فى المعاطاه

الكلام فى المعاطاه إعلم أن المعاطاه - على ما فسره جماعه (۱) - : أن يعطى كل من اثنين عوضا عما يأخذه من الآخر و هو يتصور على وجهين: أحدهما: أن يبيح كل منهما للآخر التصرف فيما يعطيه، من دون نظر إلى تمليكه. الثانى: أن يتعاطيا على وجه التمليك و ربما يذكر وجهان آخران (۲) : أحدهما: أن يقع النقل (۳) من غير قصد البيع و لا تصريح بالإباحه المزبوره، بل يعطى شيئا ليتناول شيئا فدفعه (۴) الآخر إليه. الثانى: أن يقصد الملك المطلق، دون خصوص البيع.

***** (هامش) *****

(۱) منهم المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد (مخطوط) : ۲۱۵ و الشهيد الثانى فى الروضه البهيه ۳: ۲۲۲ و السيد الطباطبائى فى الرياض ۱: ۵۱۰.

(۲) ذكره صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۲: ۲۲۶ و ۲۲۷.

(۳) فى ن: الفعل.

(۴) كذا فى النسخ و المناسب: فيدفعه، كما فى مصححه ع.

و يرد الأول: بامتناع خلو الدافع (۱) عن قصد عنوان من عناوين البيع، أو الإباحه، أو العاريه، أو

الوديعه، أو القرض، أو غير ذلـک من العنوانات الخاصه و الثانی: بما تقـدم فی تعریف البیع (۲) : من أن التملیـک بالعوض علی وجه المبادله هو مفهوم البیع، لا غیر. نعم، یظهر من غیر واحد منهم (۳) فی بعض (۴) العقود - کبیع لبن الشاه مده و غیر ذلک - : کون التملیک المطلق أعم من البیع. ثم إن المعروف بین علمائنا فی حکمها: أنها مفیـده لإباحه التصـرف (۵) و یحصل الملک بتلف إحدی العینین و عن المفید (۶) و بعض العامه (۷) : القول بکونها لازمه کالبیع و عن العلامه رحمه الله فی النهایه:

***** (هامش) *****

(۱) فی نسخه بدل ن، خ، م، ع و ش: الواقع.

(۲) تقدم فی الصفحه ۱۵.

(۳) انظر المختلف ۵: ۲۴۹ و الدروس ۳: ۱۹۷ و جامع المقاصد ۴: ۱۱۰.

(۴) کذا فی ش و فی سائر النسخ بدل فی بعض: کون بعض.

(۵) کما سیأتی عن الحلبی و الشیخ و ابن زهره و ابن إدریس و العلامه فی التذکره.

(۶) نقله عنه المحقق الثانی فی حاشیه الإرشاد (مخطوط) : ۲۱۶ و فیه: خلافا للمفید رحمه الله فإنه جعلها کالعقد و نسبه فی جامع المقاصد (۴: ۵۸) إلی ظاهر عبـاره المفیـد و نحوه فی مجمع الفائـده (۸: ۱۴۲) و فی الجـواهر (۲۲: ۲۱۰) : اشـتهر نقل هذا عن المفید و لکن قال بعد أسطر: و لیس فیما وصل إلینا من کلام المفید تصریح بما نسب إلیه.

(۷) حکاه صاحب الجواهر فی الجواهر (۲۲: ۲۱۰) عن أحمد و مالک و انظر المغنی لابن قدامه ۳: ۵۶۱ و المجموع ۹: ۱۹۱. (*)

احتمال کونها بیعا فاسدا فی عدم إفادتها لإباحه التصرف (۱) و لا بد - أولا

- من ملاحظه أن النزاع فی المعاطاه المقصود بها الإباحه، أو فی المقصود بها التملیک؟ الظاهر من الخاصه و العامه هو المعنی الثانی و حیث إن الحکم بالإباحه بدون الملک قبل التلف و حصوله بعده لا یجامع ظاهرا قصد التملیک من المتعاطیین، نزل المحقق الکرکی الإباحه فی کلامهم علی الملک الجائز المتزلزل و أنه یلزم بذهاب إحدی العینین و حقق ذلک فی شرحه علی القواعد و تعلیقه علی الإرشاد بما لا مزید علیه (۲). لکن بعض المعاصرین لما استبعد هذا الوجه التجأ إلی جعل محل النزاع هی المعاطاه المقصود بها مجرد الإباحه و رجح بقاء الإباحه فی کلامهم علی ظاهرها المقابل للملک و نزل مورد حکم قدماء الأصحاب بالإباحه علی هذا الوجه و طعن علی من جعل محل النزاع فی المعاطاه بقصد التملیک، قائلا: إن القول بالإباحه الخالیه عن الملک مع قصد الملک مما لا ینسب إلی أصاغر الطلبه، فضلا عن أعاظم الأصحاب و کبرائهم (۳) و الإنصاف: أن ما ارتکبه المحقق الثانی فی توجیه الإباحه بالملک المتزلزل، بعید فی الغایه عن مساق کلمات الأصحاب، مثل: الشیخ فی

***** (هامش) *****

(۱) نهایه الإحکام ۲: ۴۴۹.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۵۸، حاشیه الإرشاد (مخطوط) : ۲۱۶.

(۳) الجواهر ۲۲: ۲۲۴ - ۲۲۵. (*)

******ص ۲۶*****

المبسوط و الخلاف (۱) و الحلی فی السرائر (۲) و ابن زهره فی الغنیه (۳) و الحلبی فی الکافی (۴) و العلامه فی التذکره و غیرها (۵)، بل کلمات بعضهم صریحه فی عدم الملک - کما ستعرف - إلا أن جعل محل النزاع ما إذا قصد الإباحه دون التملیک أبعد منه، بل لا یکاد یوجد فی کلام أحد منهم ما یقبل (۶) الحمل علی هذا المعنی

و لننقـل – أولا ـ – كلمـات جمـاعه ممن ظفرنـا على كلمـاتهم، ليظهر منه بعـد تنزيـل الإبـاحه على الملك المتزلزل – كما صـنعه المحقق الكركى (٧) – و أبعديه جعل محل الكلام فى كلمات قدمائنا الأعلام ما لو قصد المتعاطيان مجرد إباحه التصـرفات دون التمليك (٨)، فنقول و بـالله التوفيق: قـال (٩) فى الخلاـف: إذا دفع قطعه إلى البقلى أو الشـارب، فقـال: أعطنى بهـا بقلاـ أو ماء، فأعطاه، فإنه لا يكون بيعا – و كذلك سائر المحقرات – و إنما يكون إباحه له، فيتصرف كل منهما فى ما أخذه تصرفا

***** (هامش) ***** *

(١) المبسوط ٢: ٨٧، الخلاف ٣: ٤١، كتاب البيوع، المسأله ٥٩.

(٢) السرائر ٢: ٢٥٠.

(٣) الغنيه: ٢١٤.

(۴) الكافى فى الفقه: ٣٥٢ – ٣٥٣.

(۵) التذكره ١: ۴۶٢ و انظر المختلف ۵: ۵١ و الإرشاد ١: ٣۵٩ و القواعد ١: ١٢٣.

(۶) العباره فى ف هكذا: بل لا يكاد يوجد كلام منهم يقبل ...

(٧) تقدم عنه فى الصفحه السابقه.

(٨) فى ف زياده: كما صنعه بعض المعاصرين.

(٩) فى ف: قال الشيخ. (*)

مباحا من دون أن يكون ملكه و فائـده ذلك: أن البقلى إذا أراد أن يسترجع البقل أو أراد صاحب القطعه أن يسترجع قطعته كان لهمـا ذلـك، لأـن الملـك لم يحصل لهما و به قال الشافعى و قال أبو حنيفه: يكون بيعا صـحيحا و إن لم يحصل (١) الإيجاب و القبول و قال ذلك فى المحقرات، دون غيرها. دليلنا: إن العقد حكم شـرعى و لا دلاله فى الشرع على وجوده هنا (٢)، فيجب أن لا يثبت و أما الإباحه بذلك، فهو مجمع عليه لا يختلف العلماء فيها (٣)، انتهى و لا يخفى صراحه (۴) هذا الكلام فى عدم

حصول الملك و فى أن محل الخلاف بينه و بين أبى حنيفه ما لو قصد البيع، لا الإباحه المجرده، كما يظهر أيضا من بعض كتب الحنفيه، حيث إنه - بعد تفسير البيع ب: مبادله مال بمال - قال: و ينعقد بالإيجاب و القبول و بالتعاطى (۵)، (۶) و أيضا، فتمسكه بأن العقد حكم شرعى، يدل على عدم انتفاء قصد البيعيه و إلا لكان الأولى، بل المتعين: التعليل به، إذ مع انتفاء حقيقه

***** (هامش) *****

(۱) فى ش و المصدر: لم يوجد.

(۲) فى ف و المصدر: ها هنا.

(۳) الخلاف ۳: ۴۱، كتاب البيوع، المسأله ۵۹.

(۴) فى ن، خ، م و ع: ظهور و فى نسخه بدلها: صراحه.

(۵) فى ف: و التعاطى.

(۶) انظر الفتاوى الهنديه ۳: ۲ و فيه - بعد التعريف المذكور - : و أما ركنه، فنوعان: أحدهما الإيجاب و القبول و الثانى التعاطى و هو الأخذ و الإعطاء. (*)

******ص ۲۸******

البيع لغه و عرفا لا_ معنى للتمسك بتوقيفيه (۱) الأسباب الشرعيه، كما لا يخفى و قال فى السرائر - بعد ذكر اعتبار الإيجاب و القبول و اعتبار تقدم الأول على الثانى - ما لفظه: فإذا دفع قطعه إلى البقلى أو إلى الشارب، فقال: أعطنى، فإنه لا يكون بيعا و لا عقدا، لأن الإيجاب و القبول ما حصلا و كذلك سائر المحقرات و سائر الأشياء محقرا كان أو غير محقر، من الثياب و الحيوان أو غير ذلك و إنما يكون إباحه له، فيتصرف كل منهما فى ما أخذه تصرفا مباحا، من غير أن يكون ملكه أو دخل فى ملكه و لكل منهما أن يرجع فى ما بذله، لأن الملك لم يحصل لهما و ليس ذلك من العقود

الفاسده، لأنه لو كان عقدا فاسدا لم يصح التصرف فيما صار إلى كل واحد منهما و إنما ذلك على جهه الإباحه (٢)، انتهى. فإن تعليله (٣) عدم الملك بعدم حصول الإيجاب و القبول يدل على أن ليس المفروض (۴) ما لو لم يقصد التمليك، مع أن ذكره فى حيز شروط العقد يدل على ما ذكرنا و لا ينافى ذلك (۵) قوله: و ليس هذا من العقود الفاسده ... الخ (۶) كما لا يخفى.

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ف و ش و فى سائر النسخ: بتوقفه على، إلا أنه صحح فى ن و ع بما فى المتن.

(٢) السرائر ٢: ٢۵٠.

(٣) فى ف: تعليل.

(۴) فى ظاهر ف: المقصود.

(۵) لم ترد ذلك فى ف.

(۶) لم ترد الخ فى ف. (*)

******ص ٢٩*****

و قال فى الغنيه - بعد ذكر الإيجاب و القبول فى عداد شروط صحه انعقاد البيع، كالتراضى و معلوميه العوضين و بعد بيان الاحتراز بكل (١) من الشروط عن المعامله الفاقده له - ما هذا لفظه: و اعتبرنا حصول الإيجاب و القبول، تحرزا عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشترى و الإيجاب من البائع، بأن يقول: بعنيه بألف، فيقول: بعتك بألف، فإنه لا ينعقد بذلك، بل لا بد أن يقول المشترى بعد ذلك: اشتريت أو قبلت حتى ينعقد و احترازا أيضا عن القول بانعقاده بالمعاطاه، نحو أن يدفع إلى البقلى قطعه و يقول: اعطنى بقلا، فيعطيه، فإن ذلك ليس ببيع و إنما هو إباحه للتصرف. يدل على ما قلناه: الإجماع المشار إليه و أيضا فما اعتبرناه مجمع على صحه العقد به و ليس على صحته بما عداه دليل و لما ذكرنا نهى (٢) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ

سَلَّم عن بيع المنابذه و الملامسه و عن بيع الحصاه على التأويل الآخر و معنى ذلك: أن يجعل اللمس بشىء (۳) و النبذ له و إلقاء الحصاه بيعا موجبا (۴)، انتهى. فإن دلاله هذا الكلام على أن المفروض قصد المتعاطيين التمليك (۵)، من وجوه متعدده:

***** (هامش) *****

(۱) فى غير ش: لكل.

(۲) فى ف: نهى النبى.

(۳) كذا فى النسخ و الأصح: للشىء، كما فى المصدر.

(۴) الغنيه: ۲۱۴.

(۵) فى ف: التملك. (*)

******ص ۳۰*****

منها: ظهور أدلته (۱) الثلاثه فى ذلك و منها: احترازه عن المعاطاه و المعامله بالاستدعاء بنحو واحد و قال فى الكافى - بعد ذكر أنه يشترط فى صحه (۲) البيع امور ثمانيه - ما لفظه: و اشتراط (۳) الإيجاب و القبول، لخروجه من دونهما عن حكم البيع - إلى أن قال - : فإن اختل شرط من هذه لم ينعقد البيع و لم يستحق التسليم و إن جاز التصرف مع إخلال بعضها، للتراضى، دون عقد البيع و يصح معه الرجوع (۴)، انتهى و هو فى الظهور قريب من عباره الغنيه و قال المحقق رحمه الله فى الشرائع: و لا يكفى التقابض من غير لفظ و إن حصل من الأمارات ما دل على إراده البيع (۵)، انتهى و ذكر كلمه الوصل ليس لتعميم المعاطاه لما لم يقصد (۶) به البيع، بل للتنبيه على أنه لا عبره بقصد البيع من الفعل و قال فى التذكره فى حكم الصيغه: الأشهر عندنا أنه لا بد منها، فلا يكفى التعاطى فى الجليل و الحقير، مثل أعطنى بهذا الدينار ثوبا

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى خ، ش و نسخه بدل ع و ظاهر ف و فى سائر النسخ: أدله.

(۲) لم ترد صحه

فی ف.

(۳) فی غیر ف: و اشترط.

(۴) الکافی فی الفقه: ۳۵۲ - ۳۵۳.

(۵) الشرائع ۲: ۱۳.

(۶) فی ف: لما یقصد. (*)

فیعطیه ما یرضیه، أو یقول (۱) : خذ هذا الثوب بدینار فیأخذه و به قال الشافعی مطلقا، لأصاله بقاء الملک و قصور الأفعال عن الدلاله علی المقاصد و عن (۲) بعض الحنفیه و ابن شریح فی الجلیل و قال أحمد:

ینعقد مطلقا و نحوه قال مالک، فإنه قال: ینعقد (۳) بما یعتقده (۴) الناس بیعا (۵)، انتهی (۶) و دلالته علی قصد المتعاطیین للملک لا یخفی من وجوه، أدونها: جعل مالک موافقا لأحمد فی الانعقاد من جهه أنه قال: ینعقد بما یعتقده (۷) الناس بیعا و قال الشهید فی قواعده - بعد قوله: قد یقوم السبب الفعلی مقام السبب القولی و ذکر أمثله لذلک - ما لفظه: و أما المعاطاه فی المبایعات، فهی تفید الإباحه لا الملک و إن کان فی الحقیر عندنا (۸)، انتهی (۹) و دلالتها علی قصد المتعاطیین للملک مما لا یخفی.

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ش و ص و المصدر و فی ف: و بقوله و فی سائر النسخ: أو بقوله.

(۲) لم ترد عن فی ف و المصدر.

(۳) فی ف و نسخه بدل م و ع: یبیع.

(۴) فی غیر ش: یقصده.

(۵) لم ترد بیعا فی ف.

(۶) التذکره ۱: ۴۶۲.

(۷) تقدم آنفا اختلاف النسخ فی هذه العباره، انظر الهامش ۳ و ۴.

(۸) القواعد و الفوائد ۱: ۱۷۸، القاعده ۴۷.

(۹) کلمه انتهی من ف. (*)

******ص ۳۲******

هـذا کله، مع أن الواقع فی أیدی الناس هی المعاطاه بقصد التملیک و یبعد فرض الفقهاء - من العامه و الخاصه - الکلام فی غیر ما هو الشائع

بین النـاس، مع أنهم صـرحوا بـإراده المعـامله المتعـارفه بین النـاس. ثم إنـک قـد عرفت ظهور أکثر العبارات المتقـدمه فی عـدم حصول الملک، بل صـراحه بعضـها، کالخلاف و السـرائر و التـذکره و القواعـد و مع ذلک کله فقد قال المحقق الثانی فی جامع المقاصد:

إنهم أرادوا بالإبـاحه الملـک المتزلزل، فقـال: المعروف بین الأصـحاب أن المعاطـاه بیع و إن لم تکن کالعقـد فی اللزوم، خلافـا لظاهر عباره المفید و لا یقول أحد (۱) بأنها بیع فاسد سوی المصنف فی النهایه و قد رجع عنه فی کتبه المتأخره عنها (۲) و قوله تعـالی: * (إلاـ أن تکـون تجـاره عـن تراض منکـم) * (۳) عـام إلاـ مـا أخرجه الـدلیل و مـا یوجـد فی عبـاره جمع من متـأخری الأصـحاب: من أنها تفیـد الإباحه و تلزم بـذهاب إحـدی العینین، یریـدون به عـدم اللزوم فی أول الأمر و بالذهاب یتحقق اللزوم، لامتناع إراده الإباحه المجرده عن (۴)

***** (هامش) *****

(۱) فی ش و المصدر زیاده: من الأصحاب.

(۲) فی ش و المصـدر زیـاده: و قوله تعـالی * (أحـل الله البیع) * یتناولهـا، لأنهـا بیع بالاتفـاق حتی من القـائلین بفسادهـا، لأـنهم یقولون: هی بیع فاسد.

(۳) النساء: ۲۹.

(۴) فی غیر ف و ص: من. (*)

******ص ۳۳******

أصل الملک، إذ المقصود للمتعاطیین (۱) الملک، فإذا لم یحصل کان بیعا فاسـدا (۲) و لم یجز التصرف (۳) و کافه الأصحاب علی خلافه و أیضا، فإن الإباحه المحضه لا تقتضـی الملک أصلا و رأسا، فکیف یتحقق ملک شخص بذهاب مال آخر فی یده؟ و إنما الأفعال لما لم تکن دلالتها علی المراد بالصراحه کالقول - لأنها (۴) تدل بالقرائن - منعوا من لزوم العقد بها، فیجوز التراد ما دام ممکنا و

مع (۵) تلف إحدى العينين يمتنع التراد فيتحقق (۶) اللزوم (۷) و يكفى تلف بعض إحدى العينين، لامتناع التراد فى الباقى، إذ هو موجب لتبعض الصفقه و الضرر (۸)، انتهى (۹) و نحوه المحكى عنه فى تعليقه على الإرشاد و زاد فيه: أن مقصود المتعاطيين إباحه مترتبه على ملك الرقبه كسائر البيوع، فإن حصل مقصودهما ثبت ما قلنا و إلا لوجب أن لا تحصل إباحه بالكليه، بل يتعين الحكم بالفساد، إذ المقصود غير واقع، فلو وقع غيره لوقع بغير

***** (هامش) *****

(۱) فى ش و المصدر زياده: إنما هو.

(۲) فى ش و المصدر: كانت فاسده.

(۳) فى ش و المصدر زياده: فى العين.

(۴) العباره فى ش و المصدر هكذا: فى الصراحه كالأقوال و إنما.

(۵) فى ش و المصدر: فمع.

(۶) فى ش: و يتحقق.

(۷) فى ش و المصدر زياده: لأن إحداهما فى مقابل الاخرى.

(۸) جامع المقاصد ۴: ۵۸.

(۹) لم ترد انتهى فى ف. (*)

قصد و هو باطل و عليه يتفرع النماء و جواز وط ء الجاريه و من منع فقد أغرب (۱)، انتهى و الذى يقوى فى النفس: إبقاء ظواهر كلماتهم على حالها و أنهم يحكمون بالإباحه المجرده عن الملك فى المعاطاه مع فرض قصد المتعاطيين التمليك و أن الإباحه لم تحصل بإنشائها ابتداء، بل إنما حصلت - كما اعترف به فى المسالك (۲) - من استلزام إعطاء كل منهما سلعته مسلطا عليها الإذن فى التصرف فيه بوجوه التصرفات، فلا يرد عليهم عدا ما ذكره المحقق المتقدم فى عبارته المتقدمه و حاصله: أن المقصود هو الملك، فإذا لم يحصل فلا منشأ لإباحه التصرف، إذ الإباحه إن كانت من المالك فالمفروض أنه لم يصدر منه إلا التمليك و

إن كـانت من الشـارع فليس عليهـا دليـل و لم يشـعر كلامـهم بالاسـتناد إلى نص فى ذلك، مع أن إلغاء الشارع للأثر المقصود و ترتيب غيره بعيـد جدا، مع أن التأمل فى كلامهم يعطى إراده الإباحه المالكيه لا الشـرعيه و يؤيد إراده الملك: أن ظاهر إطلاقهم إباحه التصـرف شـمولها للتصرفات التى لا تصح إلا من المالك، كالوط ء و العتق و البيع لنفسه و التزامهم حصول الملك مقارنا لهذه التصرفات - كما إذا وقعت هذه التصرفات من ذى الخيار، أو من (٣) الواهب الذى يجوز له الرجوع - بعيد.

***** (هامش) *****

(١) حاشيه الإرشاد (مخطوط) : ٢١۶.

(٢) المسالك ٣: ١۴٨.

(٣) فى ف: و من. (*)

******ص ٣۵*****

و سيجىء (١) ما ذكره بعض الأساطين: من أن هذا القول مستلزم لتأسيس قواعد جديده. لكن الإنصاف: أن القول بالتزامهم لهذه الامور (٢) أهون من توجيه كلمـاتهم، فإن هـذه الامور لا اسـتبعاد فى التزامها إذا اقتضـى الأصل عـدم الملكيه و لم يساعـد عليها دليل معتبر و اقتضـى الدليل صـحه التصـرفات المذكوره، مع أن المحكى (٣) عن حواشـى الشهيد على القواعد (۴) : المنع عما يتوقف على الملـك، كـإخراجه فى خمس، أو زكـاه (۵) و كـوط ء الجـاريه (۶) و ممـا يشـهد على نفى البعـد عمـا ذكرنا - من إرادتهم الإباحه المجرده مع قصد المتعاطيين التمليك - : أنه قد صـرح الشيخ فى المبسوط (٧) و الحلى فى السرائر (٨)، كظاهر العلامه فى القواعد (٩) بعدم حصول الملك

***** (هامش) *****

(١) يجىء فى الصفحه ۴۴.

(٢) فى ف: لهذه الوجوه.

(٣) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ١۵٨.

(۴) لم ترد على القواعد فى ف.

(۵) فى ف: و زكاه.

(۶) فى غير ف و ش زياده ما

یلی: و صرح الشیخ فی المبسوط: بأن الجاریه لا ـ تملک بالهدیه العاریه عن الإیجاب و القبول و لا یحل و طؤها، لکن شطب علیها فی ن و قال المامقانی رحمه الله: و هذه العباره بتمامها قد خط - أی شطب - علیها المصنف قدس سره فی نسخته. انظر غایه الآمال: ۱۷۸.

(۷) المبسوط ۳: ۳۱۵.

(۸) السرائر ۳: ۱۷۷.

(۹) القواعد ۱: ۲۷۴. (*)

*****ص ۳۶*****

بإهداء الهدیه بدون الإیجاب و القبول و لو من الرسول، نعم یفید ذلک إباحه التصرف، لکن الشیخ استثنی وط ء الجاریه. ثم إن المعروف بین المتأخرین: أن من قال بالإباحه المجرده فی المعاطاه، قال بأنها لیست بیعا حقیقه کما هو ظاهر بعض العبائر المتقدمه (۱) و معقد إجماع الغنیه (۲) و ما أبعد ما بینه و بین توجیه المحقق الثانی من إراده نفی اللزوم (۳)! و کلاهما خلاف الظاهر و یدفع الثانی (۴) : تصریح بعضهم (۵) بأن شرط لزوم البیع منحصر فی مسقطات الخیار، فکل بیع عنده لازم من غیر جهه الخیارات و تصریح غیر واحد (۶) بأن الإیجاب و القبول من شرائط صحه انعقاد البیع بالصیغه (۷) و أما الأول (۸)، فإن قلنا بأن البیع عند المتشرعه حقیقه فی الصحیح

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحه ۲۶ عباره الشیخ قدس سره فی الخلاف: فإنه لا یکون بیعا و فی الصفحه ۲۸ عباره الحلی فی السرائر: فإنه لا یکون بیعا و لا عقدا.

(۲) تقدم فی الصفحه ۲۹.

(۳) تقدم کلامه فی الصفحه ۳۲.

(۴) أی توجیه المحقق الثانی.

(۵) لم نقف علی مصرح بذلک، نعم قال العلامه قدس سره فی القواعد (۱: ۱۴۱

- ۱۴۲) : الأصل فی البیع اللزوم و إنما یخرج عن أصله بأمرین: ثبوت خیار

و ظهور عيب.

(۶) کالحلبی فی الکافی: ۳۵۳ و ابن زهره فی الغنیه: ۲۱۴ و تقدم کلامهما فی الصفحه ۲۹ و ۳۰، فراجع.

(۷) قال الشهیدی فی شرحه بعد ذکر توجیه للعباره: فالظاهر بل المتعین أن کلمه بالصیغه من غلط النسخه. (هدایه الطالب: ۱۶۰).

(۸) أی ما هو المعروف بین المتأخرین من أن المعاطاه لیست بیعا حقیقه. (*)

*****ص ۳۷*****

- و لو بناء علی ما قدمناه فی آخر تعریف البیع (۱) : من أن البیع فی العرف اسم للمؤثر منه فی النقل، فإن کان فی نظر الشارع أو المتشرعه، من حیث إنهم متشرعه و متدینون بالشرع، صحیحا مؤثرا فی الانتقال کان بیعا حقیقیا و إلا کان (۲) صوریا، نظیر بیع الهازل فی نظر العرف - فیصح علی ذلک نفی البیعیه علی وجه الحقیقه فی کلام کل من اعتبر فی صحته الصیغه، أو فسره بالعقد، لأنهم فی مقام تعریف البیع بصدد بیان ما هو المؤثر فی النقل فی نظر الشارع. إذا عرفت ما ذکرنا

الأقوال فی المعاطاه

الأقوال فی المعاطاه

فالأقوال فی المعاطاه - علی ما یساعده ظواهر کلماتهم - سته: اللزوم مطلقا، کما عن ظاهر (۳) المفید (۴) و یکفی فی وجود القائل به قول العلامه رحمه الله فی التذکره: الأشهر عندنا أنه لا بد من الصیغه (۵) و اللزوم بشرط کون الدال علی التراضی أو المعامله لفظا، حکی عن بعض معاصری الشهید الثانی (۶) و بعض متأخری المحدثین (۷)، لکن

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحه ۲۰.

(۲) فی ف زیاده: بیعا.

(۳) کذا فی ف و ن و فی م و ص: کما هو ظاهر المفید و فی خ و مصححه ع: کما هو عن ظاهر المفید و فی ش: کما هو ظاهر

عن المفيد.

(۴) راجع الصفحه ۲۴، الهامش ۶.

(۵) التذکره ۱: ۴۶۲.

(۶) هو السید حسن بن السید جعفر، علی ما فی مفتاح الکرامه ۴: ۱۵۶ و قد حکاه الشهید الثانی عنه بلفظ: و قد کان بعض مشایخنا المعاصرین یذهب إلی ذلک، المسالک ۳: ۱۴۷.

(۷) و هو المحدث البحرانی فی الحدائق ۱۸: ۳۵۵. (*)

*****ص ۳۸*****

فی عد هذا من الأقوال فی المعاطاه تأمل (۱) و الملک الغیر اللازم، ذهب إلیه المحقق الثانی و نسبه إلی کل من قال بالإباحه (۲) و فی النسبه ما عرفت (۳) و عدم الملک مع إباحه جمیع التصرفات حتی المتوقفه علی الملک، کما هو ظاهر عبائر کثیر (۴)، بل ذکر فی المسالک: أن کل من قال بالإباحه یسوغ جمیع التصرفات (۵) و إباحه ما لا یتوقف علی الملک و هو الظاهر من الکلام المتقدم عن حواشی الشهید علی القواعد (۶) و هو المناسب لما حکیناه عن الشیخ فی إهداء الجاریه من دون إیجاب و قبول (۷) و القول بعدم إباحه التصرف مطلقا، نسب إلی ظاهر النهایه (۸)، لکن ثبت رجوعه عنه فی غیرها (۹) و المشهور بین علمائنا: عدم ثبوت الملک بالمعاطاه و إن قصد

***** (هامش) *****

(۱) کتب فی ش علی قوله: لکن - إلی - تأمل: هذه حاشیه منه قدس سره.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۵۸.

(۳) راجع الصفحه ۲۵ - ۲۶ و ۳۴.

(۴) تقدمت عباراتهم فی الصفحه ۲۶ - ۳۱.

(۵) المسالک ۳: ۱۴۹ و لفظه: لأن من أجاز المعاطاه سوغ أنواع التصرفات.

(۶) تقدم فی الصفحه ۳۵.

(۷) راجع الصفحه ۳۵ - ۳۶.

(۸) نهایه الإحکام ۲: ۴۴۹، حیث قرب فیها کون حکم المعاطاه حکم المقبوض بالعقود الفاسده.

(٩) كما سيأتى عن التحرير. (*)

*****ص ٣٩*****

المتعاطيان بها التمليك (١)،

بل لم نجد قائلا به إلی زمان المحقق الثانی الذی قال به و لم یقتصر علی ذلک حتی نسبه إلی الأصحاب (۲). نعم، ربما یوهمه ظاهر عباره التحریر، حیث قال فیه: الأقوی أن المعاطاه غیر لازمه، بل لکل منهما فسخ المعاوضه ما دامت العین باقیه، فإن تلفت لزمت، انتهی و لذا نسب ذلک إلیه فی المسالک (۳)، لکن قوله بعد ذلک: و لا یحرم علی کل منهما الانتفاع بما قبضه، بخلاف البیع الفاسد (۴) ظاهر فی أن مراده مجرد الانتفاع، إذ لا معنی لهذه العباره بعد الحکم بالملک و أما قوله: و الأقوی ... الخ، فهو إشاره إلی خلاف المفید رحمه الله و العامه القائلین باللزوم و إطلاق المعاوضه علیها باعتبار ما قصده المتعاطیان و إطلاق الفسخ علی الرد (۵) بهذا الاعتبار أیضا و کذا اللزوم و یؤید ما ذکرنا - بل یدل علیه - : أن الظاهر من عباره التحریر فی باب الهبه توقفها علی الإیجاب و القبول، ثم قال (۶) : و هل یستغنی عن

***** (هامش) *****

(۱) عباره و إن قصد - إلی - التملیک لم ترد فی ف و ش و شطب علیها فی خ و کتب علیها فی ن: زائد.

(۲) راجع الصفحه ۳۲.

(۳) المسالک ۳: ۱۴۸.

(۴) التحریر ۱: ۱۶۴.

(۵) فی ف: التراد.

(۶) کذا فی النسخ و العباره لا تخلو من تأمل و المعنی واضح. (*)

الإیجاب و القبول فی هدیه الأطعمه؟ الأقرب عدمه، نعم یباح التصرف بشاهد الحال (۱)، انتهی و صرح بذلک أیضا فی الهدیه (۲)، فإذا لم یقل فی الهبه بصحه المعاطاه فکیف یقول بها فی البیع؟ و ذهب جماعه (۳) - تبعا للمحقق الثانی - إلی حصول الملک

و لاـ يخلو عن قوه، للسيره المستمره على معامله المأخوذ بالمعاطاه معامله الملك فى التصرف فيه بالعتق و البيع و الوط ء و الإيصاء و توريثه و غير ذلك من آثار الملك و يدل عليه أيضا: عموم قوله تعالى: * (وأحل الله البيع) * (۴)، حيث إنه يدل على حليه جميع التصرفات المترتبه على البيع، بل قد يقال: بأن الآيه داله عرفا بالمطابقه (۵) على صحه البيع، لاـ مجرد الحكم التكليفى. لكنه محل تأمل و أما منع صدق البيع عليه عرفا فمكابره و أما دعوى الإجماع فى كلام بعضهم على عدم كون المعاطاه بيع

***** (هامش) *****

(۱) التحرير ۱: ۲۸۱.

(۲) التحرير ۱: ۲۸۴.

(۳) منهم:

المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائده ۸: ۱۳۹ - ۱۴۱ و المحدث الكاشانى فى المفاتيح ۳: ۴۸ و المحدث البحرانى فى الحدائق ۱۸: ۳۵۰ و ۳۶۱ و المحقق النراقى فى المستند ۲: ۳۶۱ - ۳۶۲ و نفى عنه البعد المحقق السبزوارى فى الكفايه: ۸۸.

(۴) البقره: ۲۷۵.

(۵) فى ف: داله بالمطابقه عرفا. (*)

- كابن زهره فى الغنيه (۱) - فمرادهم بالبيع: المعامله اللازمه التى هى إحدى (۲) العقود و لذا صرح فى الغنيه بكون الإيجاب و القبول من شرائط صحه البيع و دعوى: أن البيع الفاسد عندهم ليس بيعا، قد عرفت الحال فيها (۳) و مما ذكر يظهر وجه التمسك بقوله تعالى: * (إلا أن تكون تجاره عن تراض) * (۴) و أما قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

الناس مسلطون على أموالهم (۵) فلا دلاله فيه على المدعى، لأن عمومه باعتبار أنواع السلطنه، فهو إنما يجدى فيما إذا شك فى أن هذا النوع من السلطنه ثابته للمالك و ماضيه شرعا فى حقه،

أم لا ـ؟ أما إذا قطعنا بأن (۶) سلطنه خاصه - كتمليك ماله للغير - نافذه فى حقه، ماضيه شرعا، لكن شك فى أن هذا التمليك الخاص هل يحصل بمجرد التعاطى مع القصد، أم لا بد من القول الدال عليه (۷) ؟ فلا يجوز الاستدلال على سببيه المعاطاه فى الشريعه للتمليك

***** (هامش) *****

(۱) تقدم كلامه فى الصفحه ۲۹.

(۲) فى ف و ش: أحد.

(۳) راجع الصفحه ۱۹ و غيرها.

(۴) النساء: ۲۹.

(۵) عوالى اللآلى ۱: ۲۲۲، الحديث ۹۹.

(۶) فى ف: بأنه.

(۷) فى ع و ش زياده: فلا استدراكا. (*)

*******ص ۴۲******

بعموم تسلط الناس على أموالهم و منه يظهر - أيضا - : عدم جواز التمسك به (۱) لما سيجئ من شروط الصيغه و كيف كان، ففى الآيتين مع السيره كفايه. اللهم إلا ـ أن يقال: إنهما لا تدلان على الملك و إنما تدلان على إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك، كالبيع و الوط ء و العتق و الإيصاء و إباحه هذه التصرفات إنما تستلزم الملك بالملازمه الشرعيه الحاصله فى سائر المقامات من الإجماع و عدم القول بالانفكاك، دون المقام الذى لا يعلم ذلك منهم، حيث أطلق القائلون بعدم الملك إباحه التصرفات و صرح فى المسالك: بأن من أجاز المعاطاه سوغ جميع التصرفات (۲)، غايه الأمر أنه لا بد من التزامهم بأن التصرف المتوقف على الملك يكشف عن سبق الملك عليه آنا ما، فإن الجمع بين إباحه هذه التصرفات و بين توقفها على الملك يحصل بالتزام هذا المقدار و لا يتوقف على الإلتزام بالملك من أول الأمر (۳) ليقال (۴) : إن مرجع هذه الإباحه أيضا إلى التمليك و أما ثبوت (۵) السيره و استمرارها على التوريث، فهى كسائر سيراتهم

الناشیءه عن المسامحه و قله المبالاه فی الدین مما لا یحصی فی عباداتهم و معاملاتهم و سیاساتهم، کما لا یخفی.

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد به فی خ، م و ع.

(۲) المسالک ۳: ۱۴۹.

(۳) فی هامش ف زیاده: کما التزمه المحقق الثانی - صح.

(۴) فی غیر ف و ش: فیقال.

(۵) فی ف: و أما ترتب. (*)

و دعوی: أنه لم یعلم من القائل بالإباحه جواز مثل هذه التصرفات المتوقفه علی الملک - کما یظهر من المحکی عن حواشی الشهید علی القواعد من منع إخراج المأخوذ بالمعاطاه فی الخمس و الزکاه و ثمن الهدی و عدم جواز وط ء الجاریه المأخوذه بها (۱) و قد صرح الشیخ رحمه الله بالأخیر فی معاطاه الهدایا (۲) - فیتوجه (۳) التمسک حینئذ بعموم الآیه علی جوازها، فیثبت الملک، مدفوعه: بأنه و إن لم یثبت ذلک، إلا أنه لم یثبت أن کل من قال بإباحه جمیع هذه التصرفات قال بالملک من أول الأمر، فیجوز للفقیه حینئذ التزام إباحه جمیع التصرفات مع التزام حصول الملک عند التصرف المتوقف علی الملک، لا من أول الأمر. فالأولی حینئذ: التمسک فی المطلب بأن المتبادر عرفا من حل البیع صحته شرعا. هذا، مع إمکان إثبات صحه المعاطاه فی الهبه و الإجاره ببعض إطلاقاتهما و تتمیمه فی البیع بالإجماع المرکب. هذا، مع أن (۴) ما ذکر: من أن للفقیه (۵) التزام حدوث الملک عند التصرف المتوقف علیه، لا یلیق بالمتفقه فضلا عن الفقیه! و لذا ذکر

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحه ۳۵.

(۲) المبسوط ۳: ۳۱۵.

(۳) فی ف: فیوجه.

(۴) فی ن شطب علی کلمه: أن.

(۵) فی ن شطب علی کلمه: للفقیه. (*)

بعض الأساطين – فى شرحه على

القواعد فی مقام الاستبعاد - : أن القول بالإباحه المجرده، مع فرض (۱) قصد المتعاطیین التملیک و البیع، مستلزم لتأسیس قواعد جدیده: منها: أن العقود و ما قام مقام ها لا تتبع القصود و منها: أن یکون إراده التصرف من المملکات، فتملک (۲) العین أو المنفعه بإراده التصرف بهما (۳)، أو معه (۴) دفعه و إن لم یخطر ببال المالک الأول الإذن فی شیء من هذه التصرفات، لأنه قاصد للنقل من حین الدفع و أنه (۵) لا سلطان له بعد ذلک، بخلاف من قال: اعتق عبدک عنی و تصدق بمالی عنک و منها: أن الأخماس و الزکوات و الاستطاعه و الدیون و النفقات و حق المقاسمه (۶) و الشفعه و المواریث و الربا و الوصایا تتعلق بما (۷) فی الید، مع العلم ببقاء مقابله و عدم التصرف فیه، أو عدم العلم به، فینفی بالأصل، فتکون متعلقه بغیر الأملاک و أن صفه الغنی و الفقر تترتب

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد فرض فی ف.

(۲) کذا فی ص و مصححه ن و فی غیرهما: فیملک.

(۳) کذا فی ش و ص و المصدر و مصححه ن و فی خ: فیها و فی سائر النسخ: بها.

(۴) فی أکثر النسخ: بیعه، إلا أنه صحح بعضها طبقا لما أثبتناه.

(۵) فی ش: لأنه.

(۶) فی ش و مصححتی ن و ع: المقاصه.

(۷) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: بما یتعلق، لکنه صحح بعضها طبقا لما أثبتناه. (*)

علیه کذلک، فیصیر ما لیس من الأملاک بحکم الأملاک و منها: کون التصرف من جانب مملکا للجانب الآخر، مضافا إلی غرابه استناد الملک إلی التصرف و منها: جعل التلف السماوی من جانب مملکا للجانب الآخر

و التلف من الجانبين (۱) معينا للمسمى من الطرفين و لا رجوع إلى قيمه المثل حتى يكون له الرجوع بالتفاوت و مع حصوله فى يد الغاصب أو تلفه فيها، فالقول بأنه المطالب، لأنه تملك (۲) بالغصب أو التلف فى يد الغاصب، غريب! و القول بعدم الملك بعيد جدا، مع أن فى التلف القهرى إن ملك التالف قبل التلف فهو عجيب (۳)! و معه بعيد، لعدم قابليته (۴) و بعده ملك معدوم و مع عدم الدخول فى الملك يكون ملك الآخر بغير عوض و نفى الملك مخالف للسيره و بناء المتعاطيين و منها: أن التصرف إن جعلناه من النواقل القهريه فلا يتوقف على النيه، فهو بعيد و إن أوقفناه عليها كان الواطئ للجاريه من غيرها (۵) و اطئا بالشبهه و الجانى عليه و المتلف (۶) جانيا على مال الغير و متلفا له.

***** (هامش) *****

(۱) فى ش و هامش ن زياده: مع التفريط.

(۲) فى ص و المصدر: يملك.

(۳) كذا فى ف و المصدر و فى سائر النسخ: فعجيب.

(۴) فى ص و المصدر زياده: حينئذ.

(۵) فى المصدر: من غير علم.

(۶) فى ش زياده: له. (*)

و منها: أن النماء الحادث قبل التصرف، إن جعلنا حدوثه مملكا له دون العين فبعيد، أو معها فكذلك و كلاهما مناف لظاهر الأكثر و شمول الإذن له خفى (۱) و منها: قصر التمليك (۲) على التصرف مع الاستناد فيه إلى أن (۳) إذن المالك فيه إذن فى التمليك، فيرجع إلى كون المتصرف فى تمليكه (۴) نفسه موجبا قابلا و ذلك جار فى القبض، بل هو أولى منه، لاقترانه بقصد التمليك، دونه (۵)، انتهى و المقصود من ذلك كله استبعاد هذا القول، لا أن

الوجوه المذكوره تنهض (۶) فی مقابل الاصول و العمومات، إذ لیس فیها تأسیس قواعد جدیده لتخالف القواعد المتداوله بین الفقهاء. أما حکایه تبعیه العقود و ما قام مقام ها للقصود، ففیها: أولا: أن المعاطاه لیست عند القائل بالإباحه المجرده من العقود و لا من القائم مقام ها شرعا، فإن تبعیه العقد للقصد و عدم انفکاکه عنه إنما هو لأجل دلیل صحه ذلک العقد، بمعنی ترتب الأثر المقصود علیه، فلا یعقل حینئذ الحکم بالصحه مع عدم ترتب الأثر المقصود علیه،

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: و شمول العین له غیر خفی.

(۲) فی المصدر: التملک.

(۳) لم ترد أن فی ش.

(۴) کذا فی ف و ش و مصححه ن و فی سائر النسخ: فی تملیک.

(۵) شرح القواعد للشیخ الکبیر کاشف الغطاء (مخطوط) : الورقه: ۵۰.

(۶) فی ف: لأن الوجوه المذکوره لا تنهض. (*)

أما المعاملات الفعلیه التی لم یدل علی صحتها دلیل، فلا یحکم بترتب الأثر المقصود علیها، کما نبه علیه الشهید فی کلامه المتقدم (۱) من أن السبب الفعلی لا یقوم مقام السبب القولی فی المبایعات (۲)، نعم إذا دل الدلیل علی ترتب أثر علیه حکم به (۳) و إن لم یکن مقصودا و ثانیا: أن تخلف العقد عن مقصود المتبایعین کثیر، فإنهم أطبقوا علی أن عقد المعاوضه إذا کان فاسدا یؤثر فی ضمان کل من العوضین القیمه (۴)، لإفاده العقد الفاسد الضمان عندهم فیما یقتضیه صحیحه، مع أنهما لم یقصدا إلا ضمان کل منهما بالآخر و توهم:

أن دلیلهم علی ذلک قاعده الید، مدفوع: بأنه لم یذکر هذا الوجه إلا بعضهم معطوفا علی الوجه الأول و هو إقدامهما علی الضمان، فلاحظ المسالک (۵) و کذا الشرط الفاسد (۶) لم یقصد

المعامله إلا (٧) مقرونه به غير مفسد عند أكثر القدماء.

***** (هامش) *****

(١) تقدم فی الصفحه ٣١.

(٢) فی ن، خ، م و ع: المعاملات و فی نسخه بدلها: المبایعات.

(٣) العباره فی ف هکذا: علی عدم ترتب الأثر علیه یحکم به.

(۴) فی مصححه ن: بالقیمه.

(۵) المسالک ٣: ١۵۴.

(۶) کذا فی النسخ و صححت العباره فی ص بزیاده: مع أنه.

(٧) لم ترد إلا فی ف. (*)

******ص ۴٨******

و بیع ما یملک و ما لا یملک صحیح عند الکل و بیع الغاصب لنفسه یقع للمالک مع إجازته علی قول کثیر (١) و ترک ذکر الأجل فی العقد المقصود به الانقطاع یجعله دائما، علی قول نسبه فی المسالک و کشف اللثام إلی المشهور (٢). نعم، الفرق بین العقود و ما نحن فیه: أن التخلف عن القصود (٣) یحتاج إلی الدلیل المخرج عن أدله صحه العقود و فیما نحن فیه عدم الترتب مطابق للأصل و أما ما ذکره من لزوم کون إراده التصرف مملکا، فلا بأس بالتزامه إذا کان مقتضی الجمع بین الأصل و دلیل جواز التصرف المطلق و أدله توقف بعض التصرفات علی الملک، فیکون کتصرف ذی الخیار و الواهب فیما انتقل عنهما بالوط ء و البیع و العتق و شبهه ا (۴) و أما ما ذکره من تعلق الأخماس و الزکوات - إلی آخر ما ذکره - فهو استبعاد محض و دفعه بمخالفته (۵) للسیره رجوع إلیها، مع أن تعلق الاستطاعه الموجبه للحج و تحقق الغنی المانع عن استحقاق الزکاه، لا یتوقفان علی الملک.

* (ها مش) *

(١) منهم العلامه فی المختلف ۵: ۵۵ و التحریر ٢: ١۴٢ و القواعد ١: ١٢۴ و غیرها و المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۴: ۶٩

و الفاضل المقداد فى التنقيح ۲: ۲۷ و انظر مقابس الأنوار: ۱۳۰. (۲) المسالک ۷: ۴۴۷. کشف اللثام ۲: ۵۵. (۳) فى بعض النسخ: المقصود. (۴) فى ف: و شبههما. (۵) کذا فى ش و مصححه ن و فى سائر النسخ: و دفعها بمخالفت ها. (*)

******ص ۴۹******

و أما کون التصرف مملکا للجانب الآخر، فقد ظهر جوابه و أما کون التلف مملکا للجانبین، فإن ثبت بإجماع أو سیره - کما هو الظاهر - کان کل من المالین مضمونا بعوضه، فیکون تلفه فى ید کل منهما من ماله مضمونا بعوضه، نظیر تلف المبیع قبل قبضه فى ید البائع، لأن هذا هو مقتضى الجمع بین هذا الإجماع و بین عموم على الید ما أخذت (۱) و بین أصاله عدم الملک إلا فى الزمان المتیقن وقوعه (۲) فیه. توضیحه: أن الإجماع لما دل على عدم ضمانه بمثله أو قیمته، حکم بکون التلف (۳) من مال ذى الید، رعایه لعموم على الید ما أخذت، فذلک الاجماع مع العموم المذکور بمنزله الروایه الوارده فى أن: تلف المبیع قبل قبضه من مال بائعه (۴)، فإذا قدر التلف (۵) من مال ذى الید (۶)، فلا بد من أن یقدر فى آخر أزمنه إمکان تقدیره، رعایه لأصاله عدم حدوث الملکیه قبله، کما یقدر ملکیه المبیع للبائع و فسخ البیع من حین التلف، استصحابا لأثر العقد و أما ما ذکره من صوره غصب المأخوذ بالمعاطاه، فالظاهر على

***** (هامش) *****

(۱) مستدرک الوسائل ۱۴: ۸، الباب الأول من کتاب الودیعه، الحدیث ۱۲.

(۲) کذا فى ص و فى سائر النسخ: بوقوعه.

(۳) فى مصححه ن: التالف.

(۴) مستدرک الوسائل ۱۳: ۳۰۳، الباب ۹ من أبواب الخیار، الحدیث الأول و انظر الوسائل

۱۲: ۳۵۸، الباب ۱۰ من أبواب الخيار.

(۵) فی مصححه ن: التالف.

(۶) فی غیر ش: البائع، إلا أنه صحح فی ن، ع و ص بما فی المتن. (*)

******ص ۵۰*****

القول بالإباحه أن لکل منهما المطالبه ما دام باقیا و إذا تلف، فظاهر إطلاقهم التملک (۱) بالتلف: تلفه من مال المغصوب منه. نعم، لو [لا] (۲) قام إجماع کان تلفه من مال المالک لو لم یتلف عوضه قبله و أما ما ذکره من حکم النماء، فظاهر المحکی عن بعض أن القائل بالإباحه لا یقول بانتقال النماء إلی الآخذ (۳)، بل حکمه حکم أصله و یحتمل أن یحدث النماء فی ملکه بمجرد الإباحه. ثم إنک بملاحظه ما ذکرنا (۴) تقدر علی التخلص عن سائر ما ذکره، مع أنه رحمه الله لم یذکرها للاعتماد و الإنصاف: أنها استبعادات فی محلها و بالجمله، فالخروج عن أصاله عدم الملک المعتضد بالشهره المحققه إلی زمان المحقق الثانی و بالاتفاق المدعی فی الغنیه (۵) و القواعد (۶) - هنا - و فی المسالک - فی مسأله توقف الهبه علی الإیجاب و القبول (۷) - مشکل و رفع الید عن عموم أدله البیع و الهبه و نحوهما المعتضده بالسیره

***** (هامش) *****

(۱) فی ف، م، ع و ص: التملیک.

(۲) الزیاده من ش و مصححه ن و فی شرح الشهیدی: حکی أن نسخه المصنف رحمه الله صححت هکذا (هدایه الطالب

: ۱۶۹).

(۳) فی ش: بالأخذ.

(۴) کذا فی ف و ص و مصححتی خ و ع و فی ن و م:

ثم إن مما ذکرنا و فی ش: ثم إنک مما ذکرنا.

(۵) تقدم فی الصفحه ۲۹.

(۶) أی قواعد الشهید، کما تقدم فی الصفحه ۳۱.

(۷) المسالک ۶: ۱۰. (*)

******ص ۵۱*****

القطعيه المستمره

و بدعوى الاتفاق المتقدم عن المحقق الثانى (۱) - بناء على تأويله لكلمات القائلين بالإباحه - أشكل.

هل المعاطاه لازمه أم جائزه؟

هل المعاطاه لازمه أم جائزه؟

فـالقول الثـانى لاـ يخلو عن قوه و عليه، فهل هى لازمه ابتـداء مطلقا؟ كما حكى عن ظاهر المفيـد رحمه الله (۲)، أو بشرط كون الدال على التراضى لفظا؟ كما حكى عن بعض معاصرى الشهيد الثانى (۳) و قواه جماعه من متأخرى المحدثين (۴)، أو هى غير لازمه مطلقا فيجوز لكل منهما الرجوع فى ماله؟ كما عليه أكثر القائلين بالملك، بل كلهم عدا من عرفت، وجوه: أوفقها بالقواعد هـو الأـول، بنـاء على أصـاله اللزوم فى الملـك، للشـك فى زواله بمجرد رجـوع مـالكه الأصـلى و دعوى: أن الثـابت هو الملك المشترک بين المتزلزل و المسـتقر و المفروض انتفـاء الفرد الأـول بعـد الرجوع و الفرد الثـانى كان مشـكوک الحـدوث من أول الأمر، فلا ينفع الاستصـحاب، بل ربما يزاد استصـحاب بقاء علقه المالک الأول، مـدفوعه - مضافا إلى إمكان دعوى كفايه تحقق القـدر المشترک فى الاستصـحاب، فتأمـل - : بأن انقسام الملک إلى المتزلزل و المسـتقر ليس باعتبار اختلاف فى حقيقته و إنما هو باعتبار حكم الشارع عليه فى

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فى الصفحه ۳۲.

(۲) راجع الصفحه ۲۴ و ۳۷.

(۳) راجع الصفحه ۳۷.

(۴) كالمحدث البحرانى فى الحدائق ۱۸: ۳۵۵ و لم نعثر على غيره و قد تقدم فى الصفحه ۳۷ عن بعض متأخرى المحدثين. (*)

بعض المقامـات بـالزوال برجوع المالـک الأصـلى و منشـأ هـذا الاختلاـف اختلاـف حقيقه السـبب المملـک، لا اختلاف حقيقه الملـک. فجواز الرجوع و عـدمه من الأحكام الشـرعيه للسـبب، لا من الخصوصـيات المأخوذه فى المسـبب و يـدل عليه - مع أنه يكفى فى الاستصحاب الشک فى

أن اللزوم من خصوصيات الملك. أو من لوازم السبب المملك و مع أن المحسوس بالوجدان أن إنشاء الملك فى الهبه اللازمه و غيرها على نهج (۱) واحد - : أن اللزوم و الجواز لو كانا (۲) من خصوصيات الملك، فإما أن يكون تخصيص القدر المشترك بإحدى الخصوصيتين بجعل المالك، أو بحكم الشارع. فإن كان الأول، كان اللازم التفصيل بين أقسام التمليك المختلفه بحسب (۳) قصد الرجوع و قصد عدمه، أو عدم قصده و هو بديهى البطلان، إذ لا تأثير لقصد المالك فى الرجوع و عدمه و إن كان الثانى، لزم إمضاء الشارع العقد على غير ما قصده المنشىء و هو باطل فى العقود، لما تقدم أن العقود المصححه (۴) عند الشارع تتبع القصود و إن أمكن القول بالتخلف هنا فى مسأله المعاطاه، بناء على ما ذكرنا سابقا انتصارا للقائل بعدم الملك: من منع وجوب

***** (هامش) *****

(۱) فى ف: منهج.

(۲) كذا فى ش و مصححه ص و فى غيرهما: لو كان.

(۳) العباره فى ف هكذا: التفصيل فى أقسام التمليك بين.

(۴) فى ف: الصحيحه. (*)

******ص ۵۳******

إمضاء المعاملات الفعليه على طبق قصود المتعاطيين (۱)، لكن الكلام فى قاعده اللزوم فى الملك يشمل (۲) العقود أيضا و بالجمله، فلا إشكال فى أصاله اللزوم فى كل عقد شك فى لزومه شرعا و كذا لو شك فى أن الواقع فى الخارج هو العقد اللازم أو الجائز، كالصلح من دون عوض و الهبه. نعم، لو تداعيا احتمل التحالف فى الجمله و يدل على اللزوم - مضافا إلى ما ذكر - عموم قوله (۳) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

الناس مسلطون على أموالهم (۴) فإن مقتضى السلطنه أن لا يخرج عن ملكيته

(۵) بغیر اختیاره، فجواز تملکه عنه بالرجوع فیه من دون رضاه مناف للسلطنه المطلقه. فاندفع ما ربما یتوهم:

من أن غایه مدلول الروایه سلطنه الشخص علی ملکه و لا نسلم ملکیته (۶) له بعد رجوع المالک الأصلی و لما (۷) ذکرنا تمسک المحقق رحمه الله – فی الشرائع – علی لزوم القرض

***** (هامش) *****

(۱) راجع الصفحه ۴۷.

(۲) کذا فی ف و ن و فی غیرهما: تشمل.

(۳) کذا فی ف و فی سائر النسخ: قولهم.

(۴) عوالی اللآلی ۳: ۲۰۸، الحدیث ۴۹.

(۵) فی ف: عن الملکیه و فی نسخه بدل ش: عن ملکه.

(۶) کذا فی ص و فی سائر النسخ: ملکیه.

(۷) فی أکثر النسخ: بما. (*)

بعد القبض: بأن فائده الملک السلطنه (۱) و نحوه العلامه رحمه الله فی موضع (۲) آخر (۳) و منه یظهر جواز التمسک بقوله علیه السلام : لا یحل مال امرئ إلا عن طیب نفسه (۴)، حیث دل علی انحصار سبب حل مال الغیر أو جزء سببه فی رضا المالک، فلا یحل بغیر رضاه و توهم:

تعلق الحل بمال الغیر و کونه مال الغیر بعد الرجوع أول الکلام، مدفوع: بما تقدم (۵)، مع أن (۶) تعلق الحل بالمال یفید العموم، بحیث یشمل التملک أیضا، فلا یحل التصرف فیه و لا تملکه إلا بطیب نفس المالک و یمکن الاستدلال أیضا بقوله تعالی: * (لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تکون تجاره عن تراض) * (۷) و لا ریب أن الرجوع

***** (هامش) *****

(۱) الشرائع ۲: ۶۸.

(۲) فی ف: مواضع.

(۳) لعله أشار بذلک إلی ما أفاده فی التذکره (۱: ۴۶۴) بقوله: یجوز بیع کل ما فیه منفعه، لأن الملک سبب لإطلاق التصرف، أو

إلى ما أفاده

فی (۱: ۵۹۵) بقوله: و فائده الملک استباحه وجوه الانتفاعات.

(۴) عوالی اللآلی ۲: ۱۱۳، الحدیث ۳۰۹ و فیه: لا یحل مال امرئ مسلم ... و جاء فی تحف العقول مرسلا عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

و لا یحل لمؤمن مال أخیه إلا عن طیب نفس منه، تحف العقول: ۳۴.

(۵) تقدم فی الصفحه السابقه عند دفع التوهم عن الاستدلال بقوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

الناس مسلطون ...

(۶) فی ش و مصححه ن: من أن. (۷)

النساء: ۲۹. (*)

لیست (۱) تجاره و لا عن تراض، فلا یجوز أکل المال و التوهم المتقدم فی السابق [غیر] (۲) جار هنا، لأن حصر مجوز أکل المال فی التجاره إنما یراد به أکله علی أن یکون ملکا للآکل لا لغیره و یمکن التمسک أیضا بالجمله المستثنی منها، حیث إن أکل المال و نقله عن مالکه بغیر رضا المالک، أکل و تصرف بالباطل عرفا. نعم، بعد إذن المالک الحقیقی - و هو الشارع - و حکمه بالتسلط (۳) علی فسخ المعامله من دون رضا المالک یخرج عن (۴) البطلان و لذا کان أکل الماره من الثمره الممرور بها أکلا بالباطل لولا إذن المالک الحقیقی و کذا الأخذ بالشفعه و الفسخ بالخیار و غیر ذلک من الأسباب (۵) القهریه. هذا کله، مضافا إلی ما دل علی لزوم خصوص البیع، مثل قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

البیعان بالخیار ما لم یفترقا (۶).

***** (هامش) *****

(۱) فی ص و مصححه ن: لیس.

(۲) لم ترد غیر فی النسخ و وردت فی هامش نسخ ن، ع و ش استظهارا و قد أید الشهیدی قدس سره ضروره هذه الزیاده، انظر هدایه الطالب:

.۱۷۰

(۳) کذا فی ف و مصححه ن و فی سائر النسخ: التسلط.

(۴) فی ف: من.

(۵) کذا فی ف و ش و فی غیرهما: النواقل.

(۶) عوالی اللآلی ۳: ۲۰۹، الحدیث ۵۱ و انظر الوسائل ۱۲: ۳۴۵، الباب الأول من أبواب الخیار، الحدیث ۱ و ۲. (*)

*****ص ۵۶*****

و قد یستدل أیضا بعموم قوله تعالی: * (أوفوا بالعقود) * (۱)، بناء علی أن العقد هو مطلق العهد، کما فی صحیحه عبد الله بن سنان (۲)، أو العهد المشدد، کما عن بعض أهل اللغه (۳) و کیف کان، فلا یختص باللفظ فیشمل المعاطاه و کذلک قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

المؤمنون عند شروطهم (۴)، فإن الشرط لغه مطلق الإلتزام (۵)، فیشمل ما کان بغیر اللفظ و الحاصل: أن الحکم باللزوم فی مطلق الملک و فی خصوص البیع مما لا ینکر، إلا أن الظاهر فیما نحن فیه قیام الإجماع علی عدم لزوم المعاطاه، بل ادعاه صریحا بعض الأساطین فی شرح القواعد (۶) و یعضده الشهره المحققه، بل لم یوجد به قائل إلی زمان بعض متأخری المتأخرین (۷)، فإن العباره المحکیه عن المفید رحمه الله (۸) فی المقنعه لا تدل

***** (هامش) *****

(۱) المائده: ۱.

(۲) تفسیر القمی ۱: ۱۶۰ و تفسیر العیاشی ۱: ۲۸۹، الحدیث ۵ و عنه الوسائل ۱۶: ۲۰۶، الباب ۲۵ من کتاب النذر و العهد، الحدیث ۳.

(۳) انظر لسان العرب ۹: ۳۰۹ و القاموس ۱: ۳۱۵، ماده: عقد و مجمع البحرین ۳: ۱۰۳.

(۴) الوسائل ۱۵: ۳۰، الباب ۲۰ من أبواب المهور، ذیل الحدیث ۴.

(۵) قال الفیروزآبادی فی القاموس (۲

: ۳۶۸) : الشرط إلزام الشیء و التزامه فی البیع و نحوه.

(۶) شرح القواعد (مخطوط) : الورقه: ۴۹.

(٧) كالمحقق

الأردبیلی فی مجمع الفائده ۸: ۱۴۴ و المحدث الکاشانی فی مفاتیح الشرائع ۳: ۴۸.

(۸) عباره المحکیه عن المفید لم ترد فی ف و شطب علیها فی ن. (*)

******ص ۵۷*****

علی هـذا القول - کما عن المختلف الاعتراف به (۱) - فإنه قال (۲) : ینعقـد البیع علی تراض بین الاـثنین فیما یملکان التبایع له إذا عرفـاه جمیعا و تراضـیا بالبیع و تقابضا و افترقا بالأبـدان (۳)، انتهی و یقوی إراده بیان شـروط صـحه العقـد الواقع بین اثنین و تـأثیره فی اللزوم و کانه لـذلک (۴) حکی کـاشف الرموز عن المفیـد و الشـیخ رحمهما الله: أنه لا بـد فی البیع عنـدهما من لفظ مخصوص (۵) و قد تقدم دعوی الإجماع من الغنیه علی عدم کونها بیعا (۶) و هو نص فی عدم اللزوم و لا یقدح کونه ظاهرا فی عدم الملکیه الذی لا نقول به و عن جامع المقاصد:

یعتبر اللفظ فی العقود اللازمه بالإجماع (۷). نعم، قول العلامه رحمه الله فی التذکره: إن الأشهر عندنا أنه لا بد

***** (هامش) *****

(۱) المختلف ۵: ۵۱ و فیه - بعد نقل عباره المقنعه - : و لیس فی هذا تصریح بصحته إلا أنه موهم.

(۲) کذا فی ف، ش و مصححه ن و فی سائر النسخ: فإن المحکی عنه أنه قال.

(۳) المقنعه: ۵۹۱.

(۴) فی ف: لذا.

(۵) کشف الرموز ۱: ۴۴۵ - ۴۴۶.

(۶) تقدم فی الصفحه ۲۹.

(۷) جامع المقاصد ۵: ۳۰۹ و فیه: لأـن النطق معتبر فی العقود اللاـزمه بالإجمـاع و حکاه عنه المحقق التستری فی مقابس الأنوار: ۲۷۶. (*)

******ص ۵۸*****

من الصیغه (۱) یدل علی وجود الخلاف المعتد به فی المسأله و لو کان المخالف شاذا لعبر بالمشهور و کذلک نسبته فی

المختلف إلى الأكثر (٢) و فى التحرير: أن الأقوى أن المعاطاه غير لازمه (٣). ثم لو فرضنا الاتفاق من العلماء على عدم لزومها - مع ذهاب كثيرهم أو أكثرهم إلى أنها ليست مملكه و إنما تفيد الإباحه - لم يكن هذا الاتفاق كاشفا، إذ القول باللزوم فرع الملكيه و لم يقل بها إلا بعض من تأخر عن المحقق الثانى (۴) تبعا له و هذا مما يوهن حصول القطع - بل الظن - من الاتفاق المذكور، لأن قول الأكثر بعدم اللزوم سالبه بانتفاء (۵) الموضوع. نعم، يمكن أن يقال - بعد ثبوت الاتفاق المذكور - : إن أصحابنا بين قائل بالملك الجائز و بين قائل بعدم الملك رأسا، فالقول بالملك اللازم قول ثالث، فتأمل و كيف كان، فتحصيل الإجماع على وجه استكشاف قول الإمام عن قول غيره من العلماء - كما هو طريق (۶) المتأخرين - مشكل،

***** (هامش) *****

(١) التذكره ١: ۴۶٢.

(٢) المختلف ۵: ۵١.

(٣) التحرير ١: ١۶۴.

(۴) مثل المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائده ٨: ١٣٩ و غيره، راجع الصفحه ۴٠، الهامش ٣.

(۵) فى ف: منتفيه.

(۶) فى ف: طريقه. (*)

لما ذكرنا (١) و إن كان هذا لا يقدح فى الإجماع على طريق القدماء، كما بين فى الاصول (٢) و بالجمله، فما ذكره فى المسالک من قوله - بعد ذكر قول من اعتبر (٣) مطلق اللفظ فى اللزوم - : ما أحسنه و أمتن (۴) دليله إن لم يكن إجماع (۵) على خلافه (۶) فى غايه الحسن و المتانه و الإجماع و إن لم يكن محققا على وجه يوجب القطع، إلا أن المظنون قويا تحققه على عدم اللزوم، مع عدم لفظ دال على إنشاء التمليک، سواء

لم يوجد لفظ أصلا أم وجد و لكن لم ينشأ التمليک به (۷)، بل کان من جمله القرائن على قصد التمليک بالتقابض و قد يظهر ذلک من غير واحد من الأخبار (۸)، بل يظهر (۹) منها أن إيجاب البيع باللفظ دون مجرد التعاطى کان متعارفا بين أهل السوق و التجار.

***** (هامش) *****

(۱) فى الصفحه السابقه.

(۲) راجع فرائد الاصول: ۷۹ - ۸۳.

(۳) فى ش: من لم يعتبر.

(۴) کذا فى ف و فى غيره: و ما أمتن.

(۵) فى ش و المصدر: إن لم ينعقد الإجماع.

(۶) المسالک ۳: ۱۵۲.

(۷) فى ف: به التمليک.

(۸) انظر الوسائل ۱۲: ۱۱۴، الباب ۳۱ من أبواب ما يکتسب به و الصفحه ۳۷۵ و ۳۸۵، الباب ۸ و ۱۴ من أبواب أحکام العقود.

(۹) فى ف: بل قد يظهر. (*)

بل يمکن دعوى السيره على عدم الاکتفاء فى البيوع الخطيره التى يراد بها عدم الرجوع بمجرد التراضى. نعم، ربما يکتفون بالمصافقه، فيقول البائع: بارک الله لک، أو ما أدى هذا المعنى بالفارسيه (۱). نعم، يکتفون بالتعاطى فى المحقرات و لا يلتزمون بعدم جواز الرجوع فيها، بل ينکرون على الممتنع عن الرجوع مع بقاء العينين. نعم، الاکتفاء فى اللزوم (۲) بمطلق الإنشاء القولى غير بعيد، للسيره و لغير واحد من الأخبار، کما سيجىء إن شاء الله تعالى فى شروط الصيغه. بقى الکلام فى الخبر الذى تمسک به فى باب المعاطاه، تاره على عدم إفاده المعاطاه إباحه التصرف و اخرى على عدم إفادتها اللزوم، جمعا بينه و بين ما دل على صحه مطلق البيع - کما صنعه فى الرياض (۳) - و هو قوله عليه السلام : إنما يحلل الکلام و يحرم الکلام و توضيح المراد منه

یتوقف علی بیان تمام الخبر و هو ما رواه ثقه الإسلام فی باب بیع ما لیس عنده و الشیخ فی باب النقد و النسیئه عن ابن أبی عمیر، عن یحیی بن الحجاج، عن خالد بن الحجاج (۴) - أو ابن نجیح (۵) - قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام : الرجل

***** (هامش) *****

(۱) وردت عباره: نعم - إلی - بالفارسیه فی أکثر النسخ فی المتن و فی بعضها فی الهامش، لکن شطب علیها فی ف و کتب علیها فی ن: زائد.

(۲) فی ف: باللزوم.

(۳) الریاض ۱: ۵۱۱.

(۴) کما فی التهذیب.

(۵) کما فی الکافی. (*)

یجیئنی و یقول: اشتر لی هذا الثوب و اربحک کذا و کذا. فقال: ألیس إن شاء أخذ و إن شاء ترک؟ قلت: بلی. قال: لا بأس، إنما یحلل الکلام و یحرم الکلام (۱) (۲) و قد ورد بمضمون هذا الخبر روایات اخر مجرده عن قوله علیه السلام : إنما یحلل ... الخ (۳)، کلها تدل علی أنه لا بأس بهذه المواعده و المقاوله ما لم یوجب بیع المتاع قبل أن یشتریه من صاحبه و نقول: إن هذه الفقره - مع قطع النظر عن صدر الروایه - تحتمل وجوها: الأول: أن یراد من الکلام فی المقامین اللفظ الدال علی التحلیل و التحریم (۴)، بمعنی أن تحریم شیء و تحلیله لا یکون إلا بالنطق بهما، فلا یتحقق بالقصد المجرد عن الکلام و لا بالقصد المدلول علیه بالأفعال دون الأقوال. الثانی: أن یراد ب الکلام اللفظ مع مضمونه، کما فی قولک: هذا الکلام صحیح أو فاسد، لا مجرد اللفظ - أعنی الصوت - و یکون المراد:

أن المطلب الواحد یختلف حکمه الشرعی حلا و

حرمه (۵)

***** (هامش) *****

(۱) فی ن، خ، م و ع زیاده: الخبر و الظاهر أنه لا وجه له، لأن الخبر مذکور بتمامه.

(۲) انظر الکافی ۵: ۲۰۱، الحدیث ۶ و التهذیب ۷: ۵۰، الحدیث ۲۱۶ و الوسائل ۱۲: ۳۷۶، الباب ۸ من أبواب أحکام العقود، الحدیث ۴.

(۳) انظر الوسائل ۱۲: ۳۷۵، الباب ۸ من أبواب العقود.

(۴) کذا فی ف و فی غیره: التحریم و التحلیل.

(۵) فی ف: أو حرمه. (*)

******ص ۶۲******

باختلاف المضامین المؤداه بالکلام، مثلا (۱) : المقصود الواحد و هو التسلیط علی البضع مده معینه یتأتی بقولها: ملکتک بضعی أو سلطتک علیه أو آجرتک نفسی أو أحللتها لک و بقولها: متعتک (۲) نفسی بکذا، فما عدا الأخیر موجب لتحریمه و الأخیر محلل و بهذا (۳) المعنی ورد قوله علیه السلام : إنما یحرم الکلام فی عده من روایات المزارعه (۴). منها: ما فی التهذیب عن ابن محبوب، عن خالد بن جریر (۵)، عن أبی الربیع الشامی، عن أبی عبد الله علیه السلام : أنه سئل عن الرجل یزرع أرض رجل آخر فیشترط علیه ثلثا للبذر و ثلثا للبقر، فقال: لا ینبغی له أن یسمی بذرا و لا بقرا و لکن یقول لصاحب الأرض: أزرع فی أرضک و لک منها کذا و کذا: نصف، أو ثلث، أو ما کان من شرط و لا یسمی بذرا و لا بقرا، فإنما یحرم الکلام (۶).

***** (هامش) *****

(۱) کلمه مثلا ساقطه من خ، م، ع و ص.

(۲) کذا فی ف و فی غیره: متعت.

(۳) کذا فی ف و فی غیره: علی هذا.

(۴) راجع الوسائل ۱۳: ۲۰۰ - ۲۰۱، الباب ۸ من أبواب المزارعه و المساقاه، الحدیث ۴، ۶ و ۱۰.

(۵)

عباره عن خالد بن جرير من ش و المصدر.

(۶) التهذیب ۷: ۱۹۴، الحدیث ۸۵۷ و عنه الوسائل ۱۳: ۲۰۱، الباب ۸ من أبواب المزارعه، الحدیث ۱۰ و بما أن الحدیث ورد مختلفا فی النسخ و مع تقدیم و تأخیر فی بعضها، فلذلک أثبتناه طبقا لنسخه ش التی هی مطابقه مع المصدر. (*)

الثالث: أن یراد ب الکلام فی الفقرتین الکلام الواحد و یکون تحلیله و تحریمه (۱) باعتبار (۲) وجوده و عدمه، فیکون وجوده محللا و عدمه محرما، أو بالعکس، أو باعتبار محله و غیر محله، فیحل فی محله و یحرم فی غیره و یحتمل هذا الوجه الروایات الوارده فی المزارعه. الرابع: أن یراد من الکلام المحلل خصوص المقاوله و المواعده و من الکلام المحرم إیجاب البیع و إیقاعه. ثم إن الظاهر عدم إراده المعنی الأول، لأنه مع لزوم تخصیص الأکثر - حیث إن ظاهره حصر أسباب التحلیل و التحریم فی الشریعه فی اللفظ - یوجب عدم ارتباطه بالحکم المذکور فی الخبر جوابا عن السؤال، مع کونه کالتعلیل له، لأن ظاهر الحکم - کما یستفاد من عده روایات اخر (۳) - تخصیص الجواز بما إذا لم یوجب البیع علی الرجل قبل شراء (۴) المتاع من مالکه و لا دخل لاشتراط النطق فی التحلیل و التحریم فی هذا الحکم أصلا، فکیف یعلل به؟ و کذا المعنی الثانی، إذ لیس هنا مطلب واحد حتی یکون تأدیته بمضمون محللا و بآخر محرما.

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ف و فی غیرها: تحریمه و تحلیله.

(۲) کذا فی م، ص و مصححه ن و فی غیرها: اعتبار.

(۳) انظر الوسائل ۱۲: ۳۷۰، الباب ۵ من أبواب العقود، الحدیث ۴ و الصفحه ۳۷۴،

الباب ۷ من الأبواب، الحدیث ۳ و الصفحه ۳۷۸، الباب ۸ من الأبواب، الحدیث ۱۱ و ۱۳.

(۴) فی ف: اشتراء. (*)

******ص ۶۴******

فتعین: المعنی الثالث و هو: أن الکلام الدال علی الالتزام بالبیع لا یحرم هذه المعامله إلا وجوده قبل شراء العین التی یریدها الرجل، لأنه بیع ما لیس عنده و لا یحلل إلا عدمه، إذ مع عدم الکلام الموجب لالتزام البیع لم یحصل إلا التواعد بالمبایعه و هو غیر مؤثر. فحاصل الروایه: أن سبب التحلیل و التحریم فی هذه المعامله منحصر فی الکلام عدما و وجودا (۱). أو المعنی الرابع و هو: أن المقاوله و المراضاه مع المشتری الثانی قبل اشتراء العین محلل للمعامله و إیجاب البیع معه محرم لها و علی کلا المعنیین یسقط الخبر عن الدلاله علی اعتبار الکلام فی التحلیل، کما هو المقصود فی مسأله المعاطاه. نعم، یمکن استظهار اعتبار الکلام فی إیجاب البیع بوجه آخر - بعد ما عرفت من أن (۲) المراد ب الکلام هو إیجاب البیع - بأن یقال: إن حصر المحلل و المحرم فی الکلام لا یتأتی إلا مع انحصار إیجاب البیع فی الکلام، إذ لو وقع بغیر الکلام لم ینحصر المحلل و المحرم فی الکلام، إلا أن یقال: إن وجه انحصار إیجاب البیع فی الکلام فی مورد الروایه هو عدم إمکان المعاطاه فی خصوص المورد، إذ المفروض أن المبیع عند مالکه الأول، فتأمل و کیف کان، فلا تخلو الروایه عن إشعار أو ظهور. کما یشعر به قوله علیه السلام فی روایه اخری وارده فی هذا الحکم أیضا و هی روایه

***** (هامش) ***** *

(۱) فی ف: أو وجودا.

(۲) فی خ، م، ع، ص و مصححه ن: بأن. (*)

*****ص

یحیى بن الحجاج عن أبی عبـد الله علیه السـلام : عن رجل قال لی: اشتر لی هـذا الثوب أو هـذه الـدابه و بعنیها اربحک (۱) فیها کذا و کذا؟ قال: لا بأس بذلک، اشترها و لا تواجبه البیع قبل أن تستوجبها أو تشتریها (۲)، فإن الظاهر أن المراد من مواجبه البیع لیس مجرد إعطاء العین للمشتری (۳) و یشعر به أیضا روایه العلاء الوارده فی نسبه الربح إلى أصل المال، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام : الرجل یرید أن یبیع بیعا فیقول: أبیعک بده دوازده، [أو ده یازده] (۴) ؟ فقال: لا بأس، إنما هذه المراوضه فإذا جمع البیع جعله جمله واحده (۵)، فإن ظاهره - على ما فهمه بعض الشراح (۶) - : أنه لا یکره ذلک فی المقاوله التی قبل العقد و إنما یکره حین العقـد و فی صـحیحه ابن سـنان: لا بأس بأن تبیع الرجل المتاع لیس عندک، تساومه ثم تشتری له نحو الذی طلب، ثم توجبه على نفسک، ثم تبیعه منه بعد (۷).

***** (هامش) *****

(۱) فی ش: ارابحک.

(۲) الوسائل ۱۲: ۳۷۸، الباب ۸ من أبواب أحکام العقود، الحدیث ۱۳.

(۳) لم ترد عباره: فإن الظاهر - إلى - للمشتری فی ف.

(۴) من ش و المصدر.

(۵) الوسائل ۱۲: ۳۸۶، الباب ۱۴ من أبواب أحکام العقود، الحدیث ۵.

(۶) و هو المحدث الکاشانی قدس سره فی الوافی ۱۸: ۶۹۳، الحدیث ۱۸۱۳۱.

(۷) الوسائل ۱۲: ۳۷۵، الباب ۸ من أبواب العقود، الحدیث الأول. (*)

التنبیه على أمور: و ینبغی التنبیه على امور

الأمر الأول: هل المعاطاه بیع حقیقه أم لا؟

الظاهر (۱) : أن المعاطـاه قبـل اللزوم - على القول بإفادتهـا الملـک - بیع، بل الظاهر من کلام المحقق الثانی فی جامع المقاصـد (۲) : أنه مما لا کلام فیه

حتى عنـد القائلين بكونها فاسده، كالعلامه فى النهايه (٣) و دل على ذلـك تمسـكهم له بقوله تعالى: * (أحل الله البيع) * (۴) و أمـا على القول بإفادتهـا للإباحه (۵)، فالظـاهر: أنها (۶) بيع عرفى لم يؤثر شـرعا إلاـ الإبـاحه، فنفى البيع عنهـا فى كلاـمهم (٧) و معاقد إجماعاتهم (٨) هو البيع المفيـد شـرعا اللزوم زياده على الملك. هذا على ما اخترناه سابقا (٩) : من أن مقصود المتعاطيين فى

***** (هامش) *****

(١) فى ف: أن الظاهر.

(٢) جامع المقاصد ۴: ۵۸.

(٣) نهايه الإحكام ٢: ۴۴٩.

(۴) البقره: ٢٧۵.

(۵) فى ف زياده: دون الملك.

(۶) كذا فى ف و مصححه م و ص و فى غيرها: أنه.

(٧) مثل ما تقدم عن الخلاف فى الصفحه ٢۶ و عن السرائر و الغنيه فى الصفحه ٢٨ و ٢٩.

(٨) كذا فى ف و فى غيرها: إجماعهم.

(٩) فى الصفحتين ٢۵ و ٣٢. (*)

المعاطاه التملك (١) و البيع (٢) و أما على ما احتمله بعضهم (٣) - بل استظهره (۴) - : من أن محل الكلام هو ما إذا قصدا (۵) مجرد الإباحه، فلا إشكال فى عدم كونها بيعا عرفا و لا شرعا و على هذا فلا بد عند الشك فى اعتبار شرط فيها من الرجوع إلى الأدله الـداله على صحه هـذه الإبـاحه العوضـيه من خصوص أو عموم و حيث إن المناسب لهـذا القول التمسك فى مشـروعيته بعموم:

الناس مسـلطون على أموالهم (۶) كان مقتضـى القاعده هو نفى شـرطيه غير ما ثبت شـرطيته، كما أنه لو تمسك لها بالسـيره كان مقتضـى القاعـده العكس و الحاصل: أن المرجع - على هذا - عند الشك فى شـروطها، هى أدله هذه المعامله، سواء اعتبرت فى البيع أم لا

و أما على المختار: من أن الكلام فيما قصد (٧) به البيع، فهل (٨)

***** (هامش) *****

(١) فى هامش ص: التمليك - ظ و هكذا أثبته المامقانى قدس سره فى حاشيته، انظر غايه الآمال: ١٨٧.

(٢) لم ترد و البيع فى ف.

(٣) و هو صاحب الجواهر قدس سره ، انظر الجواهر ٢٢: ٢٢۴.

(۴) فى ف: استظهر.

(۵) فى ف: قصد.

(۶) عوالى اللآلى ١: ٢٢٢، الحديث ٩٩.

(٧) فى ف: يقصد.

(٨) كذا فى ص و ش و فى غيرهما: هل. (*)

******ص ۶٨******

يشترط فيه شروط البيع مطلقا، أم لا كذلك، أم يبتنى (١) على القول بإفادتها للملك و القول بعدم إفادتها إلا الإباحه (٢) ؟ وجوه: يشهد للأول: كونها بيعا عرفا، فيشترط (٣) فيها جميع ما دل على اشتراطه فى البيع و يؤيده:

أن محل النزاع بين العامه و الخاصه فى المعاطاه هو: أن الصيغه معتبره فى البيع كسائر الشرائط، أم لا؟ - كما يفصح عنه عنوان المسأله فى كتب كثير من الخاصه و العامه (۴) - فما انتفى فيه غير الصيغه من شروط البيع، خارج عن هذا العنوان و إن فرض مشاركا له فى الحكم و لذا ادعى (۵) فى الحدائق: أن المشهور بين القائلين بعدم لزوم المعاطاه: صحه المعاطاه المذكوره إذا استكملت (۶) شروط البيع غير الصيغه المخصوصه و أنها تفيد إباحه تصرف كل منهما فيما صار إليه من العوض (٧) و مقابل المشهور فى كلامه، قول العلامه رحمه الله فى النهايه بفساد المعاطاه (٨) - كما صرح به بعد ذلك - فلا يكون كلامه موهما لثبوت

***** (هامش) *****

(١) فى ف: مبنى.

(٢) فى ف: إلا للإباحه.

(۳) فى ف: ليشترط.

(۴) كذا فى ف و فى غيرها: العامه و الخاصه.

(۵) كذا فى

ش و فی ف غیر مقروءه و فی غیرهما: أفتی.

(۶) کذا فی ف و فی غیرها: استکمل.

(۷) الحدائق ۱۸: ۳۵۶.

(۸) نهایه الإحکام ۲: ۴۴۹. (*)

الخلاف فی اشتراط صحه المعاطاه باستجماع شرائط البیع و یشهد للثانی: أن البیع فی النص و الفتوی ظاهر فیما حکم فیه باللزوم و ثبت له الخیار فی قولهم:

البیعان بالخیار ما لم یفترقا و نحوه. أما علی القول بالإباحه، فواضح، لأن المعاطاه لیست علی هذا القول بیعا فی نظر الشارع و المتشرعه، إذ لا نقل فیه عند الشارع، فإذا ثبت إطلاق الشارع علیه فی مقام (۱)، فنحمله علی الجری علی ما هو بیع باعتقاد العرف، لاشتماله علی النقل فی نظرهم و قد تقدم سابقا - فی تصحیح دعوی الإجماع علی عدم کون المعاطاه بیعا (۲) - بیان ذلک و أما علی القول بالملک، فلأن المطلق ینصرف إلی الفرد المحکوم باللزوم فی قولهم:

البیعان بالخیار و قولهم:

إن الأصل فی البیع اللزوم و الخیار إنما ثبت لدلیل و أن البیع بقول مطلق (۳) من العقود اللازمه و قولهم:

البیع هو العقد الدال علی کذا و نحو ذلک و بالجمله، فلا یبقی للمتأمل شک فی أن إطلاق البیع فی النص و الفتوی یراد به ما لا یجوز فسخه إلا بفسخ عقده بخیار أو بتقایل (۴) و وجه الثالث: ما تقدم للثانی علی القول بالإباحه، من سلب

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد فی مقام فی ف.

(۲) فی الصفحه ۴۱ و غیرها.

(۳) فی ف: و أن البیع مطلقا.

(۴) فی ف: لخیار أو لتقایل. (*)

البیع عنه و للأول علی القول بالملک، من صدق البیع علیه حینئذ و إن لم یکن لازما و یمکن الفرق بین الشرط الذی ثبت

اعتباره

فی البیع من النص، فیحمل علی البیع العرفی و إن لم یفـد عند الشارع إلا الإباحه و بین ما ثبت بالإجماع علی اعتباره فی البیع بناء علی انصـراف البیع فی کلمـات المجمعین إلی العقـد اللازم و الاحتمـال الأول لاـ یخلو عن قوه، لکونهـا بیعـا ظاهرا علی القول بالملک - کما عرفت من جامع المقاصد (۱) - و أما علی القول بالإباحه، فلأنها لم تثبت إلا فی المعامله الفاقده للصیغه فقط، فلا تشـمل الفاقده للشـرط الآـخر أیضـا. ثم إنه حکی عن الشـهید رحمه الله فی حواشـیه علی القواعـد أنه - بعـد مـا منع من إخراج المأخوذ بالمعاطاه فی الخمس و الزکاه و ثمن الهدی إلا بعد تلف العین، یعنی العین الاخری - ذکر: أنه یجوز أن یکون الثمن و المثمن فی المعاطـاه مجهولین، لأنهـا لیست عقـدا و کـذا جهـاله الأجـل و أنه لو اشتری أمه بالمعاطاه لم یجز له (۲) نکاحها قبل تلف الثمن (۳)، انتهی و حکی عنه فی باب الصرف أیضا: أنه لا یعتبر التقابض فی المجلس فی معاطاه النقدین (۴).

***** (هامش) *****

(۱) راجع الصفحه ۳۲ و غیرها.

(۲) لم ترد له فی ف.

(۳) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۱۵۸.

(۴) نفس المصدر، الصفحه ۳۹۷. (*)

******ص ۷۱******

أقول: حکمه قـدس سره بعـدم جواز إخراج المأخوذ بالمعاطاه فی الصدقات الواجبه و عدم جواز نکاح المأخوذ بها، صـریح فی عدم (۱) إفادتها للملک، إلا أن حکمه رحمه الله بعـدم اعتبار الشـروط المـذکوره (۲) للبیع و الصـرف معللا بأن المعاطاه لیست عقـدا، یحتمل أن یکون باعتبار عدم الملک، حیث إن المفید للملک منحصـر فی العقد و أن یکون باعتبار عدم اللزوم، حیث إن الشروط المذکوره شرائط للبیع العقدی

اللازم و الأقوى: اعتبارها و إن قلنا بالإباحه، لأنها بيع عرفى و إن لم يفد شرعا إلا الإباحه و مورد الأدله الداله على اعتبار تلك الشروط هو البيع العرفى لا خصوص العقدى، بل تقييدها بالبيع العقدى تقييد بغير الغالب و لما عرفت من أن الأصل فى المعاطاه بعد القول بعدم الملك، الفساد و عدم تأثيره شيئا، خرج ما هو محل الخلاف بين العلماء من حيث اللزوم و العدم و هو المعامله الجامعه للشروط عدا الصيغه و بقى الباقى و بما ذكرنا يظهر وجه تحريم الربا فيها (۳) أيضا و إن خصصنا الحكم بالبيع، بل الظاهر التحريم حتى عند من لا يراها (۴) مفيده للملك، لأنها معاوضه عرفيه و إن لم تفد الملك، بل معاوضه شرعيه، كما (۵) اعترف به

***** (هامش) *****

(۱) فى ف: صريح فى قوله بعدم.

(۲) فى ف: باعتبار الشرط المذكور.

(۳) كذا فى ف و م و فى غيرهما: فيه.

(۴) فى ف: عند من يراها.

(۵) كما ساقطه من ش. (*)

******ص ۷۲*****

الشهيد رحمه الله فى موضع من الحواشى، حيث قال: إن المعاطاه معاوضه مستقله جائزه أو لازمه (۱)، انتهى و لو قلنا بأن المقصود للمتعاطيين (۲) الإباحه لا الملك، فلا يبعد أيضا جريان الربا، لكونها معاوضه عرفا، فتأمل (۳) و أما حكم جريان الخيار فيها قبل اللزوم، فيمكن نفيه على المشهور، لأنها إباحه (۴) عندهم، فلا معنى للخيار (۵) و إن قلنا بإفاده الملك، فيمكن القول بثبوت الخيار فيه (۶) مطلقا، بناء على صيرورتها بيعا بعد اللزوم - كما سيأتى عند تعرض الملزمات - فالخيار موجود من زمان المعاطاه، إلا أن أثره يظهر بعد اللزوم و على هذا فيصح إسقاطه و المصالحه عليه قبل اللزوم

و یحتمل أن یفصل بین الخیارات المختصه بالبیع، فلا تجری، لاختصاص أدلتها بما وضع علی اللزوم من غیر جهه الخیار (۷) و بین

***** (هامش) *****

(۱) حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۱۵۸.

(۲) فی ف زیاده: إنشاء.

(۳) وردت عباره و لو قلنا - إلی - فتأمل فی ف و هامش ن، خ و م و کتب بعدها فی ن: إلحاق منه دام ظله و فی خ و م:

إلحاق منه رحمه الله.

(۴) کذا فی ف و ش و فی غیرهما: جائزه بدل إباحه، لکن صححت فی ع بما أثبتناه.

(۵) فی ف زیاده: مطلقا.

(۶) لم ترد فیه فی ف.

(۷) عباره لاختصاص - إلی - الخیار ساقطه من ف. (*)

غیرها - کخیار الغبن و العیب بالنسبه إلی الرد دون الأرش - فتجری (۱)، لعموم أدلتها و أما حکم الخیار بعد اللزوم، فسیأتی (۲) بعد ذکر الملزمات إن شاء الله (۳).

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ص و مصححه ن و فی غیرهما: فیجری.

(۲) سیأتی فی الأمر السابع، الصفحه ۱۰۳.

(۳) التعلیق علی المشیئه من ف. (*)

الأمر الثانی: حکم الإعطاء من جانب واحد

الأمر الثانی: حکم الإعطاء من جانب واحد:

إن المتيقن من مورد المعاطاه: هو حصول التعاطى فعلا من الطرفين، فالملك أو الإباحه فى كل منهما بالإعطاء، فلو حصل الإعطاء من جانب واحد لم يحصل ما يوجب إباحه الآخر أو ملكيته، فلا يتحقق المعاوضه و لا الإباحه رأسا، لأن كلا منهما ملك أو مباح فى مقابل ملكيه (۱) الآخر أو إباحته، إلا أن الظاهر من جماعه من متأخرى المتأخرين (۲) - تبعا للشهيد فى الدروس (۳) - جعله (۴) من المعاطاه و لا ريب أنه لا يصدق معنى المعاطاه، لكن هذا لا يقدح فى

جریان حکمها علیه، بناء علی عموم الحکم لکل بیع فعلی، فیکون إقباض أحد العوضین من مالکه تملیکا له بعوض، أو مبیحا (۵) له به و أخذ الآخر له تملکا له بالعوض، أو إباحه له بإزائه، فلو کان المعطی هو الثمن کان

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ش و فی ف: الملک و فی ن: ملک و فی غیرها: ملکه.

(۲) منهم:

المحقق الثانی فی حاشیه الإرشاد (مخطوط) : ۲۱۷ و السید المجاهد فی المناهل: ۲۷۰ و الشیخ الکبیر فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : الورقه: ۵۱ و صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۲۳۸ و یظهر من المحدث البحرانی و السید العاملی أیضا، انظر الحدائق ۱۸: ۳۶۴ و مفتاح الکرامه ۴: ۱۵۸.

(۳) الدروس ۳: ۱۹۲.

(۴) کذا فی ش و فی غیرها: جعلوه، إلا أنه صحح فی خ، ع و ص بما فی المتن.

(۵) فی ص: إباحه. (*)

*****ص ۷۵*****

دفعه علی القول بالملک و البیع (۱) اشتراء و أخذه بیعا للمثمن به، فیحصل الإیجاب و القبول الفعلیان (۲) بفعل واحد فی زمان واحد. ثم صحه هذا علی القول بکون المعاطاه بیعا مملکا واضحه، إذ یدل علیها ما دل علی صحه المعاطاه من الطرفین و أما علی القول بالإباحه، فیشکل بأنه بعد عدم حصول الملک بها لا دلیل علی تأثیرها فی الإباحه، اللهم إلا أن یدعی قیام السیره علیها، کقیامها علی المعاطاه الحقیقیه و ربما یدعی انعقاد المعاطاه بمجرد إیصال الثمن و أخذ المثمن من غیر صدق إعطاء أصلا، فضلا عن التعاطی، کما تعارف أخذ الماء مع غیبه السقاء و وضع الفلس فی المکان المعد له إذا علم من حال السقاء الرضا بذلک و کذا غیر الماء من المحقرات کالخضروات (۳) و

نحوها و من هذا القبيل الدخول فی الحمام و وضع الاجره فی کوز صاحب الحمام مع غیبته. فالمعیار فی المعاطاه: وصول العوضین، أو أحدهما (۴) مع الرضا بالتصرف و یظهر ذلک من المحقق الأردبیلی رحمه الله أیضا فی مسأله المعاطاه (۵) و سیأتی توضیح ذلک فی مقامه (۶) إن شاء الله.

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: أو البیع.

(۲) کذا فی ف و فی غیرها: الفعلیین.

(۳) کذا فی ف و فی غیرها: کالخضریات.

(۴) فی ف زیاده: مقامه.

(۵) انظر مجمع الفائده ۸: ۱۴۱.

(۶) سیأتی فی الصفحه ۱۱۲ - ۱۱۳. (*)

******ص ۷۶*****

ثم إنه لو قلنا بأن اللفظ الغیر المعتبر فی العقد کالفعل فی انعقاد المعاطاه، أمکن خلو المعاطاه من الإعطاء و الإیصال رأسا، فیتقاولان علی مبادله شیء بشیء من غیر إیصال و لا یبعد صحته مع صدق البیع علیه بناء علی الملک و أما علی القول بالإباحه، فالإشکال المتقدم هنا آکد.

******ص ۷۷*****

الأمر الثالث تمیز البائع من المشتری فی المعاطاه ا

الأمر الثالث تمیز البائع من المشتری فی المعاطاه الفعلیه:

مع کون أحد العوضین مما تعارف جعله ثمنا - کالدراهم و الدنانیر و الفلوس المسکوکه - واضح، فإن صاحب الثمن هو المشتری ما لم یصرح بالخلاف و أما مع کون العوضین من غیرها، فالثمن ما قصدا (۲) قیامه مقام الثمن (۳) فی العوضیه، فإذا أعطی الحنطه فی مقابل اللحم قاصدا إن هذا المقدار (۴) من الحنطه یسوی درهما هو ثمن اللحم، فیصدق عرفا (۵) أنه اشتری اللحم بالحنطه و إذا انعکس انعکس الصدق، فیکون المدفوع بنیه البدلیه عن الدرهم و الدینار هو الثمن و صاحبه هو (۶) المشتری و لو لم یلاحظ إلا کون أحدهما بدلا عن الآخر من دون نیه قیام أحدهما مقام الثمن فی العوضیه، أو لوحظ

القیمه فی کلیهما، بأن لوحظ کون المقدار من اللحم بدرهم و ذلک المقدار (۷) من الحنطه بدرهم،

***** (هامش) *****

(۱) من ص.

(۲) فی ف: ما قصد.

(۳) فی ف، خ، ع و ص: المثمن.

(۴) فی ف: القدر.

(۵) لم ترد عرفا فی ف.

(۶) لم ترد هو فی ف.

(۷) فی ف: القدر. (*)

******ص ۷۸*****

فتعاطیا من غیر سبق مقاوله تدل علی کون أحدهما بالخصوص بائعا: ففی کونه بیعا و شراء بالنسبه إلی کل منهما، بناء علی أن البیع لغه - کما عرفت - مبادله مال بمال و الاشتراء: ترک شیء و الأخذ بغیره - کما عن بعض أهل اللغه (۱) - فیصدق علی صاحب اللحم أنه باعه بحنطه و أنه اشتری الحنطه، فیحنث لو حلف علی عدم بیع اللحم و عدم شراء الحنطه. نعم، لا یترتب علیهما أحکام البائع و لا المشتری، لانصرافهما فی أدله تلک الأحکام إلی من اختص بصفه (۲) البیع أو الشراء، فلا یعم من کان فی معامله واحده مصداقا لهما باعتبارین. أو کونه بیعا بالنسبه إلی من یعطی أولا، لصدق الموجب علیه و شراء بالنسبه إلی الآخذ، لکونه قابلا عرفا. أو کونها (۳) معاطاه مصالحه، لأنها بمعنی التسالم علی شیء و لذا حملوا الروایه الوارده فی قول أحد الشریکین لصاحبه: لک ما عندک، ولی ما عندی (۴) علی الصلح (۵).

***** (هامش) *****

(۱) انظر لسان العرب ۷: ۱۰۳ و القاموس ۴: ۳۴۸، ماده: شری.

(۲) فی خ، ع و ص: بصیغه و فی نسخه بدلها: بصفه.

(۳) کذا فی ف، ش و مصححه ن و فی غیرها: کونهما و تأنیث الضمیر باعتبار الخبر، کما هی طریقه المصنف قدس سره.

(۴) الوسائل ۱۳: ۱۶۶، الباب ۵ من أبواب أحکام الصلح، الحدیث

الأول.

(۵) فإنهم استدلوا بالروايه المذكوره على صحه المصالحه مع جهاله المصطلحين بما وقعت فيه المنازعه، انظر المسالک ۴: ۲۶۳ و الحدائق ۲۱: ۹۲ و الجواهر ۲۶: ۲۱۶. (*)

******ص ۷۹******

أو کونها معاوضه مستقله لا یدخل تحت العناوین المتعارفه، وجوه. لا یخلو ثانیها عن قوه، لصدق تعریف البائع لغه و عرفا على الدافع أولا، دون الآخر و صدق المشتری على الآخذ أولا، دون الآخر، فتدبر.

******ص ۸۰******

الأمر الرابع: أقسام المعاطاه بحسب قصد المتعاطین

الأمر الرابع: أقسام المعاطاه بحسب قصد المتعاطین:

أن أصل المعاطاه - و هی إعطاء کل منهما الآخر (۲) ماله - یتصور بحسب قصد المتعاطیین على وجوه: أحدها: أن یقصد کل منهما تملیک ماله بمال الآخر، فیکون الآخر (۳) فی أخذه قابلا و متملکا (۴) بإزاء ما یدفعه، فلا یکون فی دفعه العوض إنشاء تملیک، بل دفع لما التزمه على نفسه بإزاء ما تملکه، فیکون الإیجاب و القبول (۵) بدفع العین الاولى و قبضها، فدفع العین الثانی (۶) خارج عن حقیقه المعاطاه، فلو مات الآخذ قبل دفع ماله مات بعد تمام المعاطاه و بهذا الوجه صححنا سابقا (۷) عدم توقف المعاطاه على قبض کلا العوضین، فیکون إطلاق المعاطاه علیه من حیث حصول المعامله فیه بالعطاء دون القول، لا من حیث کونها متقومه

***** (هامش) *****

(۱) من ص.

(۲) فی ف: لآخر.

(۳) عباره فیکون الآخر ساقطه من ش.

(۴) کذا فی ش و مصححتی ن و ص و فی ف: أو مملکا و فی سائر النسخ: و مملکا.

(۵) وردت عباره إنشاء تملیک - إلى - الإیجاب و القبول فی ف هکذا: أنشأ نفسه بإزاء ما تملکه، فیکون تملیک، بل دفع لما التزمه على الإیجاب و القبول.

(۶) کذا فی النسخ و الصواب: الثانیه، کما فی مصححه ص.

(٧) راجع

الصفحه ۷۴ – ۷۵. (*)

******ص ۸۱******

بالعطاء من الطرفين و مثله فى هذا الإطلاق: لفظ المصالحه و المساقاه و المزارعه و المؤاجره و غيرها و بهذا الإطلاق يستعمل المعاطاه فى الرهن و القرض و الهبه و ربما يستعمل فى المعامله الحاصله بالفعل و لو لم يكن عطاء و فى صحته تأمل. ثانيها (۱) : أن يقصد كل منهما تمليک الآخر ماله بإزاء تمليک ماله إياه، فيكون تمليكا (۲) بإزاء تمليک، فالمقاوله بين التمليكين لا الملكين و المعامله متقومه بالعطاء من الطرفين (۳)، فلو مات الثانى قبل الدفع لم يتحقق المعاطاه و هذا بعيد عن معنى البيع و قريب إلى الهبه المعوضه، لكون كل من المالين خاليا عن العوض، لكن إجراء حكم الهبه المعوضه عليه مشكل، إذ لو لم يملكه الثانى هنا لم يتحقق التمليک من الأول، لأ نه إنما ملكه بإزاء تمليكه، فما لم يتحقق تمليک الثانى لم يتحقق تمليكه (۴)، إلا أن يكون تمليک الآخر له ملحوظا عند تمليک الأول على نحو الداعى، لا العوض، فلا يقدح تخلفه. فالأولى أن يقال: إنها مصالحه و تسالم على أمر معين أو معاوضه مستقله.

***** (هامش) *****

(۱) فى ف: الثانى.

(۲) كذا فى ف و فى غيرها: تمليک.

(۳) عباره من الطرفين ساقطه من ف.

(۴) كذا فى ف و فى ص و ش: تملكه و فى ن و م:

تملكا و فى خ و ع: تملک. (*)

******ص ۸۲******

ثالثها: أن يقصد الأول إباحه ماله بعوض، فيقبل الآخر بأخذه إياه، فيكون الصادر من الأول الإباحه بالعوض و من الثانى – بقبوله لها – التمليک، كما لو صرح بقوله: أبحت لک كذا بدرهم. رابعها: أن يقصد كل منهما الإباحه بإزاء إباحه الآخر (۱)، فيكون إباحه

بـإزاء إباحه، أو إباحه بـداعى (۲) إبـاحه، على مـا تقـدم نظيره فى الوجه الثـانى من إمكـان تصوره على نحو الـداعى و على نحو العوضـيه و كيف كان، فالإشـكال فى حكم القسمين الأخيرين على فرض قصد المتعاطيين لهما و منشأ الإشكال: أولا - الإشكال فى صحه إباحه (۳) جميع التصرفات حتى المتوقفه على ملكيه المتصرف، بأن يقول: أبحت لك كل تصرف، من دون أن يملكه العيـن و ثانيـا - الإشـكال فى صـحه الإبـاحه بـالعوض، الراجعـه إلى عقـد مركب من إبـاحه و تمليـك. فنقـول: أمـا إبـاحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك، فالظاهر (۴) أنها (۵) لا تجوز، إذ التصرف الموقوف على الملك لا يسوغ

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى ف و فى سائر النسخ: آخر و فى مصححه ع و نسخه بدل ش: اخرى.

(۲) كذا فى ص و فى غيرها: لداعى.

(۳) لم ترد إباحه فى ف.

(۴) لم ترد فالظاهر فى ف.

(۵) كذا فى ش و فى غيرها: أنه. (*)

لغير المالـك بمجرد إذن المالـك، فإن إذن المالك ليس مشـرعا و إنما يمضـى فيما يجوز شـرعا، فإذا كان بيع الإنسان مال غيره لنفسه - بـأن يملك الثمن مع خروج المبيع عن ملك غيره - غير معقول - كما صـرح به العلامه فى القواعـد (۱) - فكيف يجوز للمالـك أن يأذن فيه؟ نعم، يصـح ذلك بأحـد وجهين، كلاهما فى المقام مفقود (۲) : أحـدهما: أن يقصد المبيح بقوله: أبحت لـک أن تبيع مالى لنفسک أن ينشأ (۳) توكيلا له فى بيع مـاله له، ثم نقـل الثمن إلى نفسه بـالهبه، أو فى نقله أولا إلى نفسه ثم بيعه، أو تمليكا له بنفس هذه الإباحه، فيكون إنشاء تمليک له و يكون

بیع المخاطب بمنزله قبوله، کما صرح فی التذکره: بأن قول الرجل (۴) لمالک العبد:

أعتق عبدک عنی بکذا استدعاء لتملیکه و إعتاق المولی عنه جواب لذلک الاستدعاء (۵)، فیحصل النقل و الانتقال بهذا الاستدعاء و الجواب و یقدر وقوعه قبل العتق آنا ما، فیکون هذا بیعا ضمنیا لا یحتاج إلی الشروط المقرره

***** (هامش) *****

(۱) انظر القواعد ۱: ۱۶۶ و فیه: لأنه لا یتصور أن یبیع ملک غیره لنفسه،

(۲) فی مصححه ن: مفقودان.

(۳) کذا فی ف، ش و مصححه ن و فی ع، ص و نسخه بدل ش: إنشاء توکیل و نسبه الشهیدی - فی شرحه - إلی بعض النسخ المصححه، انظر هدایه الطالب: ۱۸۰.

(۴) وردت عباره بمنزله قبوله - إلی - قول الرجل فی ف هکذا: بمنزله قبول له، کما صرح به فی التذکره بأن یقول الرجل.

(۵) التذکره ۱: ۴۶۲. (*)

لعقد البیع و لا شک أن المقصود فیما نحن فیه لیس الإذن فی نقل المال إلی نفسه أولا و لا فی نقل الثمن إلیه ثانیا و لا قصد التملیک بالإباحه المذکوره و لا قصد المخاطب التملک (۱) عند البیع حتی یتحقق تملیک (۲) ضمنی مقصود للمتکلم و المخاطب، کما کان مقصودا و لو إجمالا فی مسأله اعتق عبدک عنی و لذا عد (۳) العامه و الخاصه من الاصولیین دلاله هذا الکلام علی التملیک من دلاله الاقتضاء التی عرفوها: بأنها دلاله مقصوده للمتکلم یتوقف صحه الکلام عقلا أو شرعا علیه، فمثلوا للعقلی (۴) بقوله تعالی: * (واسأل القریه) * (۵) و للشرعی (۶) بهذا المثال (۷) و من المعلوم - بحکم الفرض - أن المقصود فیما نحن فیه لیس إلا مجرد الإباحه. الثانی: أن یدل دلیل

شرعی علی حصول الملکیه للمباح له بمجرد الإباحه، فیکون کاشفا عن ثبوت الملک له عند إراده البیع آنا ما، فیقع البیع فی ملکه (۸)، أو یدل دلیل شرعی علی انتقال الثمن عن المبیح

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: التملیک.

(۲) فی ف بدل تملیک: قصد.

(۳) فی ف، خ، م و ع: عده.

(۴) فی ف: العقلی.

(۵) یوسف: ۸۲.

(۶) فی ف: و الشرعی.

(۷) انظر: الإحکام فی اصول الأحکام، للآمدی ۳: ۷۲ (طبعه دار الکتاب العربی) و الوافیه فی اصول الفقه: ۲۲۸.

(۸) کذا فی ش و فی ف و خ: یقع المبیع فی ملکه له و هکذا فی سائر النسخ مع اختلاف یسیر، إلا أنه صحح فی بعضها بما فی المتن. (*)

بلا فصل بعد البیع، فیکون ذلک شبه دخول العمودین فی ملک الشخص آنا ما لا یقبل غیر العتق، فإنه حینئذ یقال بالملک المقدر آنا ما، للجمع بین الأدله و هذا الوجه مفقود فیما نحن فیه، إذ المفروض أنه لم یدل دلیل بالخصوص علی صحه هذه الإباحه العامه و إثبات صحته بعموم مثل الناس مسلطون علی أموالهم (۱) یتوقف علی عدم مخالفه مؤداها لقواعد اخر مثل: توقف انتقال الثمن إلی الشخص علی کون المثمن مالا له و توقف صحه العتق علی الملک و صحه الوط ء علی التحلیل بصیغه خاصه، لا بمجرد الإذن فی مطلق التصرف و لأجل ما ذکرنا صرح المشهور، بل قیل: لم یوجد خلاف (۲)، فی أنه لو دفع إلی غیره مالا و قال: اشتر به لنفسک طعاما - من غیر قصد الإذن فی اقتراض المال قبل الشراء، أو اقتراض الطعام، أو استیفاء الدین منه بعد الشراء - لم یصح، کما صرح به فی مواضع من

القواعد (۳) و علله فی بعضها (۴) بأنه لا یعقل شراء شیء لنفسه

***** (هامش) *****

(۱) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۲، الحدیث ۹۹.

(۲) قاله صاحب الجواهر قدس سره ، انظر الجواهر ۲۳: ۱۷۴.

(۳) لم نظفر علی التصریح بذلک إلا فی مورد واحد و هو حکم التسلیم و القبض، انظر القواعد ۱: ۱۵۱.

(۴) لا یوجد هذا التعلیل فی المورد المتقدم، نعم قال فی کتاب الرهن: و لو قال: بعه لنفسک بطل الإذن، لأنه لا یتصور أن یبیع ملک غیره لنفسه، القواعد ۱: ۱۶۶ و سیأتی نقل المؤلف لهذا المطلب بعینه من کتب العلامه لا خصوص القواعد، فی الصفحه ۳۸۶. (*)

******ص ۸۶*****

بمال الغیر (۱) و هو کذلک، فإن مقتضی مفهوم المعاوضه و المبادله دخول العوض فی ملک من خرج المعوض (۲) عن ملکه و إلا لم یکن عوضا و بدلا و لما ذکرنا حکم الشیخ (۳) و غیره (۴) بأن الهبه الخالیه عن الصیغه تفید إباحه التصرف، لکن لا یجوز وط ء الجاریه مع أن الإباحه المتحققه من الواهب تعم جمیع التصرفات و عرفت أیضا: أن الشهید فی الحواشی لم یجوز إخراج المأخوذ بالمعاطاه فی الخمس و الزکاه و ثمن الهدی و لا وط ء الجاریه (۵)، مع أن مقصود المتعاطیین الإباحه المطلقه و دعوی: أن الملک التقدیری هنا أیضا لا یتوقف علی دلاله دلیل خاص، بل یکفی الدلاله بمجرد (۶) الجمع بین عموم الناس مسلطون علی أموالهم (۷) الدال علی جواز هذه الإباحه المطلقه و بین أدله توقف مثل العتق و البیع علی الملک (۸)، نظیر الجمع بین الأدله فی الملک التقدیری،

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: بمال غیره.

(۲) کذا فی ش و مصححه ن و فی سائر النسخ:

العوض.

(۳) المبسوط ۳: ۳۱۵.

(۴) الدروس ۲: ۲۹۱.

(۵) راجع الصفحه ۳۵ و ۷۰.

(۶) کذا فی النسخ و المناسب: یکفی فی الدلاله مجرد ...

(۷) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۲، الحدیث ۹۹.

(۸) راجع: الوسائل ۱۶: ۶، الباب ۵ من أبواب العتق و ۱۲: ۲۴۸ - ۲۵۲، الباب ۱ و ۲ من أبواب عقد البیع و عوالی اللآلی ۲: ۲۹۹، الحدیث ۴ و الصفحه ۲۴۷، الحدیث ۱۶. (*)

مدفوعه: بأن عموم الناس مسلطون علی أموالهم إنما یدل علی تسلط الناس علی أموالهم لا علی أحکامهم، فمقتضاه إمضاء الشارع لإباحه المالک کل تصرف جائز شرعا، فالإباحه و إن کانت مطلقه، إلا أنه لا یباح بتلک الإباحه المطلقه إلا ما هو جائز بذاته فی الشریعه و من المعلوم:

أن بیع الإنسان مال غیره لنفسه غیر جائز بمقتضی العقل و النقل الدال علی لزوم دخول العوض فی ملک مالک المعوض، فلا یشمله العموم فی الناس مسلطون علی أموالهم حتی یثبت التنافی بینه و بین الأدله الداله علی توقف البیع علی الملک، فیجمع بینهما بالتزام الملک التقدیری آنا ما و بالجمله، دلیل عدم جواز بیع ملک الغیر أو عتقه لنفسه حاکم علی عموم الناس مسلطون علی أموالهم الدال علی إمضاء الإباحه المطلقه من المالک علی إطلاقها، نظیر حکومه دلیل عدم جواز عتق مال الغیر علی عموم (۱) وجوب الوفاء بالنذر و العهد إذا نذر عتق عبد غیره له أو لنفسه، فلا یتوهم الجمع بینهما بالملک القهری للناذر. نعم، لو کان هناک تعارض و تزاحم من (۲) الطرفین، بحیث أمکن تخصیص کل منهما لأجل الآخر، أمکن الجمع بینهما بالقول بحصول الملک القهری آنا ما، فتأمل.

***** (هامش) *****

(۱) من الکتاب: الآیه ۲۹ من سوره الحج و الآیه

۹۱ من سوره النحل و الآيه ۳۴ من سوره الإسراء و من السنه: ما ورد فی الوسائل ۱۶: ۱۸۲، کتاب النذر و العهد.

(۲) فی ف: فی. (*)

و أما حصول الملک فی الآن المتعقب بالبيع و العتق، فيما إذا باع الواهب عبده الموهوب أو أعتقه، فليس ملكا تقديريا نظير الملک التقديری فی الديه بالنسبه إلی الميت، أو شراء العبد المعتق عليه، بل هو ملک حقيقی حاصل قبل البيع من جهه كشف البيع عن الرجوع قبله فی الآن المتصل، بناء علی الاكتفاء بمثل هذا فی الرجوع و ليس كذلک فيما نحن فيه و بالجمله، فما نحن فيه لا ينطبق علی التمليک الضمنی المذكور أولا فی أعتق عبدک عنی، لتوقفه علی القصد و لا علی الملک المذكور ثانيا فی شراء من ينعتق عليه، لتوقفه علی التنافی بين دليل التسلط و دليل توقف العتق علی الملک و عدم حكومه الثانی علی الأول و لا علی التمليک الضمنی المذكور (۱) ثالثا فی بيع الواهب و ذی الخيار، لعدم تحقق سبب الملک هنا سابقا بحيث يكشف البيع عنه، فلم يبق إلا الحكم ببطلان الإذن فی بيع ماله لغيره، سواء صرح بذلک كما لو قال: بع مالی لنفسک، أو اشتر بمالی لنفسک، أم أدخله فی عموم قوله: أبحت لک كل تصرف، فإذا باع المباح له علی هذا الوجه وقع البيع للمالک إما لازما، بناء علی أن قصد (۲) البائع البيع (۳) لنفسه غير مؤثر (۴)، أو موقوفا علی الإجازه، بناء علی أن المالک لم ينو تملک الثمن.

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد المذكور فی ف.

(۲) فی خ و نسخه بدل ع و ص: نيه.

(۳) لم ترد البيع فی خ، م، ع و

ص.

(۴) فی ف و خ: غیر مؤثره. (*)

******ص ۸۹******

هـذا و لکن الـذی یظهر من جماعه - منهم قطب الدین (۱) و الشـهید قدس سـره ما - فی باب بیع الغاصب: أن تسلیط المشتری للبائع الغاصب علی الثمن و الإذن فی إتلافه یوجب جواز شراء الغاصب به شیئا و أنه یملک الثمن (۲) بدفعه إلیه، فلیس للمالک إجازه هذا الشراء (۳) و یظهر أیضـا من محکی المختلف، حیث اسـتظهر من کلامه فیما لو اشتری جاریه بعین مغصوبه أن له وط ء الجـاریه مع علم البائع بغصبیه الثمن، فراجع (۴) و مقتضـی ذلک: أن یکون تسـلیط الشخص لغیره علی ماله و إن لم یکن علی وجه الملکیه یوجب جواز التصـرفات المتوقفه علی الملـک، فتأمل و سـیأتی توضـیحه فی مسأله الفضولی إن شاء الله تعالی و أما الکلام فی صحه الإباحه بالعوض - سواء صححنا إباحه التصرفات المتوقفه علی الملک أم خصصنا الإباحه بغیرها - فمحصله: أن هـذا النحو من الإبـاحه المعوضه لیست معاوضه مالیه لیـدخل کل من العوضـین فی ملک مالک العوض الآخر، بل کلاهما ملک للمبیح، إلا أن

***** (هامش) *****

(۱) و هو محمـد بن محمـد الرازی البویهی، من تلامذه العلامه الحلی قدس سـره و روی عنه الشـهید قدس سـره و هو من أولاد أبی جعفر ابن بابویه، ذکره الشهید الثانی - فی بعض إجازاته - و غیره. انظر ریاض العلماء ۵: ۱۶۸.

(۲) فی ش: المثمن.

(۳) یظهر ذلک مما قالاه فی حاشیتهما علی القواعد، علی ما حکاه عنهما السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۱۹۲.

(۴) راجع المختلف ۵: ۲۵۹. (*)

******ص ۹۰******

المباح له یستحق التصرف، فیشکل الأمر فیه (۱) من جهه خروجه عن المعاوضات المعهوده شرعا و عرفا،

مع التأمل فی صدق التجاره علیها (۲)، فضلا عن البیع، إلا أن یکون نوعا من الصلح، لمناسبه (۳) له لغه، لأنه فی معنی التسالم علی أمر بناء علی أنه لا یشترط فیه لفظ الصلح، کما یستفاد من بعض الأخبار الداله علی صحته بقول المتصالحین: لک ما عندک ولی ما عندی (۴) و نحوه ما ورد فی مصالحه الزوجین (۵) و لو کانت معامله مستقله کفی فیها عموم الناس مسلطون علی أموالهم (۶) و المؤمنون عند شروطهم (۷) و علی تقدیر الصحه، ففی لزومها مطلقا، لعموم المؤمنون عند شروطهم، أو من طرف المباح له، حیث إنه یخرج ماله عن ملکه، دون المبیح، حیث إن ماله باق علی ملکه، فهو مسلط علیه، أو جوازها مطلقا، وجوه، أقواها أولها، ثم أوسطها و أما حکم الإباحه بالإباحه، فالإشکال فیه أیضا یظهر مما ذکرنا فی سابقه و الأقوی فیها أیضا الصحه و اللزوم، للعموم، أو الجواز من الطرفین، لأصاله التسلط.

***** (هامش) *****

(۱) کذا و لعل تذکیر الضمیر باعتبار عوده إلی هذا النحو.

(۲) أی الإباحه المعوضه.

(۳) فی ش: لمناسبته.

(۴) الوسائل ۱۳: ۱۶۶، الباب ۵ من أبواب أحکام الصلح، الحدیث الأول.

(۵) انظر الوسائل ۱۵: ۹۰ - ۹۱، الباب ۱۱ من أبواب القسم و النشوز.

(۶) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۲، الحدیث ۹۹.

(۷) الوسائل ۱۵: ۳۰، الباب ۲۰ من أبواب المهور، الحدیث ۴. (*)

******ص ۹۱******

الأمر الخامس: جریان المعاطاه فی غیر البیع

الأمر الخامس: جریان المعاطاه فی غیر البیع:

فی حکم جریان المعاطاه فی غیر البیع من العقود و عدمه إعلم أنه ذکر المحقق الثانی رحمه الله فی جامع المقاصد - علی ما حکی عنه - : أن فی کلام بعضهم ما یقتضی اعتبار المعاطاه فی الإجاره و کذا فی (۲) الهبه و

ذلک لأنه (۳) إذا أمره بعمل علی عوض معین فعمله استحق (۴) الاجره و لو کانت هذه إجاره فاسده لم یجز له العمل و لم یستحق اجره مع علمه بالفساد و ظاهرهم الجواز بذلک و کذا لو وهب بغیر عقد، فإن ظاهرهم جواز الإتلاف و لو کانت هبه فاسده لم یجز، بل منع (۵) من مطلق التصرف و هی ملحظ (۶) وجیه (۷)، انتهی و فیه: أن معنی جریان المعاطاه فی الإجاره علی مذهب المحقق الثانی: الحکم بملک المأمور (۸) الأجر المعین علی الآمر و ملک الآمر العمل

***** (هامش) *****

(۱) من ص.

(۲) عباره کذا فی من ش و المصدر و هامش ص.

(۳) فی غیر ش: أنه.

(۴) فی خ، م، ع، ص و المصدر: عمله و استحق و فی ف: و عمله استحق.

(۵) فی ص: یمنع.

(۶) فی المصدر: و هو ملخص.

(۷) جامع المقاصد ۴: ۵۹.

(۸) لم ترد المأمور فی ف. (*)

المعین علی المأمور به و لم نجد من صرح به فی المعاطاه و أما قوله: لو کانت إجاره فاسده لم یجز له العمل فموضع (۱) نظر، لأن فساد المعامله لا یوجب منعه عن (۲) العمل، سیما إذا لم یکن العمل تصرفا (۳) فی عین من أموال المستأجر و قوله: لم یستحق اجره مع علمه بالفساد، ممنوع، لأن الظاهر ثبوت اجره المثل، لأنه لم یقصد التبرع و إنما قصد عوضا لم یسلم له و أما مسأله الهبه، فالحکم فیها بجواز إتلاف الموهوب لا یدل علی جریان المعاطاه فیها (۴)، إلا إذا قلنا فی المعاطاه بالإباحه، فإن جماعه - کالشیخ (۵) و الحلی (۶) و العلامه (۷) - صرحوا بأن إعطاء الهدیه من دون الصیغه یفید الإباحه

دون الملک، لکن المحقق الثانی رحمه الله ممن لا یری (۸) کون (۹) المعاطاه عنـد القائلین بها مفیدا للإباحه المجرده (۱۰) و توقف الملک فی الهبه علی الإیجاب و القبول کاد أن یکون متفق

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ش و فی غیرها: موضع.

(۲) فی ف: من.

(۳) لم ترد تصرفا فی ف.

(۴) کذا فی ش و فی غیرها: فیه.

(۵) المبسوط ۳: ۳۱۵.

(۶) السرائر ۳: ۱۷۷.

(۷) القواعد ۱: ۲۷۴.

(۸) فی ف و خ و مصححه ن: لا یرضی.

(۹) کذا فی ص و فی غیرها: بکون.

(۱۰) جامع المقاصد ۴: ۵۸. (*)

علیه کمـا یظهر من المسالـک (۱) و ممـا ذکرنـا یظهر المنع فی قوله: بـل مطلق التصـرف. هـذا و لکن الأـظهر بنـاء علی جریـان المعاطاه فی البیع جریانها فی غیره من الإجاره و الهبه، لکون الفعل مفیـدا للتملیک فیهما (۲) و ظاهر المحکی عن التذکره: عدم القول بالفصـل بین البیع و غیره، حیث قـال فی بـاب الرهن: إن الخلاـف فی الاکتفـاء فیه بالمعاطـاه و الاستیجاب و الإیجاب علیه المذکوره (۳) فی البیع آت هنا (۴)، انتهی. لکن استشکله فی محکی جامع المقاصد:

بـأن البیع ثبت فیه حکم المعاطاه بالإجماع، بخلاف ما هنا (۵) و لعل وجه الإشـکال: عدم تأتی المعاطاه بالإجماع فی الرهن علی النحو الـذی أجروهـا فی البیع، لأنهـا هنـاک إما مفیـده للإباحه أو الملکیه الجائزه – علی الخلاف – و الأول غیر متصور هنا و أما الجواز (۶) فکـذلک، لأـنه ینافی الوثوق الـذی به قوام مفهوم الرهن، خصوصا بملاحظه أنه لا یتصور هنا ما یوجب رجوعها إلی اللزوم، لیحصل به الوثیقه فی بعض الأحیان.

***** (هامش) *****

(١) المسالك ۶: ١٠.

(٢) في ف: فيها.

(٣) في ش و مصححه ن:

المذكور.

(۴) التذكره ۲: ۱۲.

(۵) جامع المقاصد ۵: ۴۵.

(۶) العباره فی ف هكذا: هناك أما الجواز. (*)

******ص ۹۴******

و إن جعلناها مفيده للزوم، كان مخالفا لما أطبقوا عليه من توقف العقود اللازمه على اللفظ و كان هذا هو الذى دعا المحقق الثانى إلى الجزم بجريان المعاطاه فی مثل الإجاره و الهبه و القرض (۱) و الاستشكال فی الرهن. نعم، من لا يبالى مخالفه ما هو المشهور، بل المتفق عليه بينهم، من توقف العقود اللازمه على اللفظ، أو حمل تلك العقود على اللازمه من الطرفين، فلا يشمل الرهن - و لذا جوز بعضهم (۲) الإيجاب بلفظ الأمر ک خذه و الجمله الخبريه - أمكن أن يقول بإفاده المعاطاه فی الرهن اللزوم، لإطلاق بعض أدله الرهن (۳) و لم يقم هنا إجماع على عدم اللزوم كما قام فی المعاوضات و لأجل ما ذكرنا فی الرهن يمنع من جريان المعاطاه فی الوقف بأن يكتفى فيه بالإقباض، لأن القول فيه باللزوم مناف لما اشتهر بينهم من توقف اللزوم على اللفظ و الجواز غير معروف فی الوقف من الشارع، فتأمل. نعم، احتمل (۴) الاكتفاء بغير اللفظ فی باب وقف المساجد من

***** (هامش) *****

(۱) تقدم - منه قدس سره - ما يرتبط بالأولين فی الصفحه ۹۱ و أما بالنسبه إلى القرض فليراجع جامع المقاصد ۵: ۲۰.

(۲) كالشهيد قدس سره فی كتاب الرهن من الدروس ۳: ۳۸۳.

(۳) مثل قوله تعالى: * (فرهان مقبوضه) * البقره: ۲۸۳ و مثل ما ورد فی الوسائل ۱۳: ۱۲۱، كتاب الرهن.

(۴) كذا فی ف و ش و مصححه ن و فی سائر النسخ: يظهر و فی نسخه بدل خ، م و ع: يحتمل. (*)

******ص ۹۵******

الذكرى (۱) تبعا للشيخ رحمه

الله (٢). ثم إن الملزم للمعاطاه فیما تجری فیه من العقود الاخر هو الملزم فی باب البیع، کما سننبه به بعد هذا الأمر.

***** (هامش) *****

(١) الذکری: ١٥٨.

(٢) المبسوط ١: ١۶٢. (*)

******ص ٩۶*****

الأمر السادس فی ملزمات المعاطاه

الأمر السادس فی ملزمات المعاطاه:

علی کل من القول بالملک و القول بالإباحه إعلم:

أن الأصل علی القول بالملک اللزوم، لما عرفت من الوجوه الثمانیه المتقدمه (١) و أما علی القول بالإباحه فالأصل عدم اللزوم، لقاعده تسلط الناس علی أموالهم و أصاله سلطنه المالک الثابته قبل المعاطاه و هی حاکمه علی أصاله بقاء الإباحه الثابته قبل رجوع المالک لو سلم جریانها. إذا عرفت هذا فاعلم:

أن تلف العوضین ملزم إجماعا - علی الظاهر المصرح به فی بعض العبائر (٢) - أما علی القول بالإباحه فواضح، لأن تلفه من مال مالکه و لم یحصل ما یوجب ضمان کل منهما مال صاحبه و توهم جریان قاعده الضمان بالید هنا مندفع بما سیجئ (٣) و أما علی القول بالملک، فلما عرفت (۴) من أصاله اللزوم و المتیقن

***** (هامش) *****

(١) المتقدمه فی الصفحه ٥١ - ٥۶.

(٢) صرح بعدم الخلاف: المحدث البحرانی فی الحدائق ١٨: ٣۶٢ و الشیخ الکبیر - کاشف الغطاء - فی شرحه علی القواعد (مخطوط) : الورقه: ٥٠ و السید المجاهد فی المناهل: ٢۶٩ و السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ١٥٧.

(٣) یجئ فی الصفحه ٩٨ عند قوله: و التمسک بعموم علی الید هنا فی غیر محله.

(۴) فی الصفحه ٥١. (*)

******ص ٩٧*****

من مخالفت ها جواز تراد العینین (١) و حیث ارتفع مورد التراد امتنع و لم یثبت قبل التلف جواز المعامله علی نحو جواز البیع

الخيارى حتى يستصحب بعد التلف، لأن ذلك الجواز من عوارض العقد لا العوضين، فلا

مـانع من بقائه، بل لا دليل على ارتفاعه بعـد تلفهما (٢)، بخلاـف مـا نحن فيه، فإن الجواز فيه هنا بمعنى جواز الرجوع فى العين، نظير جواز الرجوع فى العين الموهوبه، فلاـ يبقى بعـد التلف متعلق الجواز (٣)، بـل الجواز هنا يتعلق (۴) بموضوع التراد، لا مطلق الرجوع الثابت فى الهبه. هـذا، مع أن الشک فى أن متعلق الجواز هل هو أصل (۵) المعامله أو الرجوع فى العين، أو تراد العينين؟ يمنع من استصـحابه، فإن المتيقن تعلقه بالتراد، إذ لا دليل فى مقابله أصاله اللزوم على ثبوت أزيـد من جواز تراد العينين الـذى لا يتحقق إلاـ مع بقائهمـا و منه يعلم حكم مـا لو تلف إحـدى العينين أو بعضـها على القول بالملک و أما على القول بالإباحه، فقد استوجه بعض مشايخنا (۶) – وفاق

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى ف، ش و نسخه بدل م، ع، ص و مصححه ن و فى سائر النسخ: العين.

(۲) كذا فى ف و ش و مصححه ن و فى سائر النسخ: تلفها.

(۳) فى ف: للجواز.

(۴) فى ف: متعلق.

(۵) لم ترد أصل فى ف.

(۶) و هو السيد المجاهد فى المناهل: ۲۶۹. (*)

******ص ۹۸******

لبعض معاصريه (۱)، تبعا للمسالک (۲) – أصـاله عـدم اللزوم، لأصـاله بقاء سـلطنه مالک العين الموجوده و ملكه لها و فيه: أنها معارضه بأصاله براءه ذمته عن مثل التالف (۳) أو قيمته و التمسک بعموم على اليد هنا فى غير محله، بعد القطع بأن هذه اليد قبل تلف العين لم تكن يد ضمان، بل و لا بعده إذا بنى مالک العين الموجوده على إمضاء المعاطاه و لم يرد الرجوع، إنما الكلام فى الضمان إذا أراد الرجوع و ليس هذا من

مقتضی الید قطعا. هذا و لکن یمکن أن یقال: إن أصاله بقاء السلطنه حاکمه علی أصاله عدم الضمان بالمثل أو القیمه، مع أن ضمان (۴) التالف ببدله معلوم، إلاـ أن الکلام فی أن البدل هو البدل الحقیقی، أعنی المثل أو القیمه، أو البدل الجعلی، أعنی العین الموجوده، فلا أصل. هذا، مضافا إلی ما قد یقال: من أن عموم الناس مسلطون علی أموالهم یدل علی السلطنه علی المال الموجود بأخذه و علی المال التالف بأخذ بدله الحقیقی و هو المثل أو القیمه، فتدبر و لو کان أحد العوضین دینا فی ذمه أحد المتعاطیین، فعلی القول بالملک یملکه من فی ذمته، فیسقط عنه و الظاهر أنه فی حکم التلف،

***** (هامش) *****

(۱) و هو الفاضل النراقی فی المستند ۲: ۳۶۳.

(۲) المسالک ۳: ۱۴۹.

(۳) فی ش زیاده: عنده.

(۴) ورد فی ف بدل عباره و لکن یمکن أن یقال - إلی - مع أن ضمان ما یلی: و لکن یمکن أن یمنع أصاله عدم الضمان بالمثل أو القیمه، لأن ضمان ... (*)

******ص ۹۹*****

لأن الساقط لا یعود و یحتمل العود و هو ضعیف و الظاهر أن الحکم کذلک علی القول بالإباحه، فافهم و لو نقل العینان (۱) أو إحداهما (۲) بعقد لازم، فهو کالتلف علی القول بالملک، لامتناع التراد و کذا علی القول بالإباحه إذا قلنا بإباحه التصرفات الناقله و لو عادت العین بفسخ، ففی جواز التراد علی القول بالملک، لإمکانه فیستصحب و عدمه، لأن المتیقن من التراد هو المحقق قبل خروج العین عن ملک مالکه، وجهان. أجودهما ذلک، إذ لم یثبت فی مقابله أصاله اللزوم جواز التراد بقول مطلق، بل المتیقن منه غیر ذلک، فالموضوع غیر محرز فی الاستصحاب و

كذا على القول بالإباحه، لأن التصرف الناقل يكشف عن سبق الملك للمتصرف، فيرجع بالفسخ إلى ملك الثانى، فلا دليل على زواله، بل الحكم هنا أولى منه على القول بالملك، لعدم تحقق جواز التراد فى السابق هنا حتى يستصحب، بل المحقق أصاله بقاء سلطنه المالك الأول المقطوع بانتفائها. نعم، لو قلنا: بأن الكاشف عن الملك هو العقد الناقل، فإذا فرضنا ارتفاعه بالفسخ عاد الملك إلى المالك الأول و إن كان مباحا لغيره ما لم يسترد عوضه، كان مقتضى قاعده السلطنه جواز التراد لو فرض كون العوض الآخر باقيا على ملك مالكه الأول، أو عائدا (٣) إليه بفسخ.

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ش و فى غيرها: العينين.

(٢) فى ف: أحدهما.

(٣) فى خ، م، ع و ص: و عائدا. (*)

*****ص ١٠٠*****

و كذا لو قلنا: بأن (١) البيع لا يتوقف على سبق الملك، بل يكفى فيه إباحه التصرف و الإتلاف و يملك الثمن بالبيع، كما تقدم استظهاره عن جماعه فى الأمر الرابع (٢). لكن الوجهين (٣) ضعيفان، بل الأقوى رجوعه بالفسخ إلى البائع و لو كان الناقل عقدا جائزا لم يكن لمالك العين الباقيه إلزام الناقل بالرجوع فيه و لا رجوعه بنفسه إلى عينه، فالتراد غير متحقق و تحصيله غير واجب و كذا على القول بالإباحه، لكون المعاوضه كاشفه عن سبق الملك. نعم، لو كان غير معاوضه كالهبه و قلنا بأن التصرف فى مثله لا يكشف (۴) عن سبق الملك - إذ لا عوض فيه حتى لا يعقل كون العوض مالا لواحد و انتقال المعوض (۵) إلى الآخر (۶)، بل الهبه ناقله للملك (٧) عن ملك المالك إلى المتهب فيتحقق حكم جواز الرجوع بالنسبه إلى المالك لا الواهب -

اتجه الحكم بجواز التراد مع بقاء العين

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: أن.

(۲) تقدم استظهار ذلک عن قطب الدین و الشهید قدس سره ما فی الصفحه ۸۹.

(۳) کذا فی ش و مصححه ص و فی غیرهما: الوجهان.

(۴) کذا فی ش و نسخه بدل م، ع، ص و مصححه ن و فی سائر النسخ: للکشف.

(۵) کذا فی ف و ش و أما سائر النسخ، ففی بعضها: لانتقال العین و فی بعضها: و انتقال العین.

(۶) فی مصححه ن و خ: آخر.

(۷) لم ترد للملک فی ف. (*)

الاخری أو عودها إلی مالکها (۱) بهذا النحو من العود، إذ لو عادت (۲) بوجه آخر کان حکمه حکم التلف و لو باع العین ثالث فضولا، فأجاز المالک الأول، علی القول بالملک، لم یبعد کون إجازته رجوعا کبیعه و سائر تصرفاته الناقله و لو أجاز المالک الثانی، نفذ بغیر إشکال و ینعکس الحکم إشکالا و وضوحا علی القول بالإباحه و لکل منهما رده قبل إجازه الآخر و لو رجع الأول فأجاز الثانی، فإن جعلنا الإجازه کاشفه لغی الرجوع و یحتمل عدمه، لأنه رجوع قبل تصرف الآخر فینفذ (۳) و یلغو الإجازه و إن جعلناها ناقله لغت الإجازه قطعا و لو امتزجت العینان أو إحداهما، سقط الرجوع علی القول بالملک، لامتناع التراد و یحتمل الشرکه و هو ضعیف. أما علی القول بالإباحه، فالأصل بقاء التسلط علی ماله الممتزج بمال الغیر، فیصیر المالک شریکا مع مالک الممتزج به، نعم لو کان المزج ملحقا له بالإتلاف جری علیه حکم التلف و لو تصرف فی العین تصرفا مغیرا للصوره - کطحن الحنطه و فصل الثوب - فلا لزوم علی القول بالإباحه و علی القول بالملک،

ففی اللزوم

***** (هامش) *****

(۱) كذا فی ش و مصححه ن و فی سائر النسخ: عوده إلی مالكه.

(۲) فی غیر ش: لو عاد.

(۳) كذا فی ف، ش و نسخه بدل ن و فی ص: و یفسد و فی سائر النسخ: فیفسد. (*)

******ص ۱۰۲*****

وجهان مبنیان علی جریان استصحاب جواز التراد و منشأ الإشكال: أن الموضوع فی الاستصحاب عرفی أو حقیقی. ثم إنک قد عرفت مما ذكرنا أنه لیس جواز الرجوع فی مسأله المعاطاه نظیر الفسخ فی العقود اللازمه حتی یورث بالموت و یسقط بالإسقاط ابتداء أو فی ضمن المعامله، بل هو علی القول بالملک نظیر الرجوع فی الهبه و علی القول بالإباحه نظیر الرجوع فی إباحه الطعام، بحیث یناط الحكم فیه بالرضا الباطنی، بحیث لو علم كراهه المالک باطنا لم یجز له التصرف، فلو مات أحد المالكین لم یجز لوارثه الرجوع علی القول بالملک للأصل، لأن من له و إلیه الرجوع هو المالک الأصلی و لا یجری الاستصحاب و لو جن أحدهما، فالظاهر قیام ولیه مقامه فی الرجوع علی ولین

الق.

******ص ۱۰۳*****

الأمر السابع: هل المعاطاه بعد التلف بیع أم معاوضه

الأمر السابع: هل المعاطاه بعد التلف بیع أم معاوضه مستقله؟

أن الشهید الثانی ذكر فی المسالک وجهین فی صیروره المعاطاه بیعا بعد التلف أو معاوضه مستقله، قال: یحتمل الأول، لأن المعاوضات محصوره و لیست إحداها و كونها معاوضه برأسها یحتاج إلی دلیل و یحتمل الثانی، لإطباقهم علی أنها لیست بیعا حال وقوعها، فكیف تصیر بیعا بعد التلف؟ و تظهر الفائده فی ترتب الأحكام المختصه بالبیع علیها، كخیار الحیوان، لو كان التالف الثمن أو بعضه و علی تقدیر ثبوته، فهل الثلاثه من حین المعاطاه، أو من حین اللزوم؟ كل محتمل و یشكل الأول بقولهم:

إنها لیست بیعا و الثانی

بأن التصرف ليس معاوضه بنفسها (٢)، اللهم إلا أن يجعل المعاطاه جزء السبب و التلف تمامه و الأقوى عدم ثبوت خيار الحيوان هنا، بناء على أنها ليست لازمه و إنما يتم على قول المفيد و من تبعه (٣) و أما خيار العيب و الغبن فيثبتان على التقديرين كما أن خيار المجلس منتف (۴)، انتهى و الظاهر أن هذا تفريع على القول بالإباحه فی المعاطاه و أما على

***** (هامش) *****

(۱) من ص.

(٢) فی المصدر و نسخه بدل ن: بنفسه.

(٣) من القائلين بلزوم المعاطاه كما تقدم عنهم فی الصفحه ٣٧ و غيرها.

(۴) المسالک ٣: ١۵١. (*)

القول بكونها (۱) مفيده للملک المتزلزل، فيلغی (٢) الكلام فی كونها معاوضه مستقله أو بيعا متزلزلا قبل اللزوم، حتى يتبعه حكمها (٣) بعد اللزوم، إذ الظاهر أنه (۴) عند القائلين بالملک المتزلزل بيع بلا إشكال (۵) فی ذلک عندهم - على ما تقدم من المحقق الثانی (۶) - فإذا لزم صار بيعا لازما، فيلحقه أحكام البيع عدا ما استفيد من دليله ثبوته للبيع العقدی الذی مبناه على اللزوم لولا الخيار و قد تقدم (٧) أن الجواز هنا لا- يراد به ثبوت الخيار و كيف كان، فالأقوى أنها على القول بالإباحه بيع عرفی لم يصححه الشارع و لم يمضه إلا بعد تلف إحدى العينين أو ما فی حكمه و بعد التلف يترتب عليه أحكام البيع عدا ما اختص دليله بالبيع الواقع صحيحا من أول الأمر و المحكی عن حواشی الشهيد:

أن المعاطاه معاوضه مستقله جائزه

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: بأنها.

(٢) فی ف و مصححه ن: فيبقى و فی ص: فيلغو و فی نسخه بدل ش: فينبغی و جاء فی هامش ن: الظاهر أن

يقال: فلا ينبغى الكلام و فى شرح الشهيدى

(۱۸۷) : الصحيح ينبغى بدل يلغى.

(۳) كذا فى النسخ و المناسب: حكمه، كما فى مصححه ن.

(۴) كذا فى النسخ و المناسب: أنها، كما فى مصححه ن.

(۵) كذا فى ف و ش و فى غيرهما: بل لا إشكال.

(۶) تقدم فى الصفحه ۳۲.

(۷) تقدم فى الصفحه ۹۷. (*)

******ص ۱۰۵******

أو لازمه (۱) و الظاهر أنه أراد التفريع على مذهبه من الإباحه و كونها معاوضه قبل اللزوم، من جهه كون كل من العينين مباحا عوضا عن الاخرى، لكن لزوم (۲) هذه المعاوضه لا يقتضى حدوث الملك كما لا يخفى، فلا بد أن يقول بالإباحه اللازمه، فافهم.

***** (هامش) *****

(۱) حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ۱۵۸.

(۲) فى ف بدل لزوم:

رفع. (*)

******ص ۱۰۶******

الأمر الثامن: العقد غير الجامع لشرائط اللزوم معاط

الأمر الثامن: العقد غير الجامع لشرائط اللزوم معاطاه أم لا؟

لا إشكال فى تحقق المعاطاه المصطلحه التى هى معركه الآراء بين الخاصه و العامه بما إذا تحقق إنشاء التمليك أو الإباحه بالفعل و هو قبض العينين. أما إذا حصل بالقول الغير الجامع لشرائط اللزوم:

فإن قلنا بعدم اشتراط اللزوم بشىء زائد على الإنشاء اللفظى - كما قويناه سابقا (۲) بناء على التخلص بذلك عن اتفاقهم على توقف العقود اللازمه على اللفظ - فلا إشكال فى صيروره المعامله بذلك عقدا لازما و إن قلنا بمقاله المشهور من اعتبار امور

زائده على اللفظ، فهل يرجع ذلك الإنشاء القولى إلى حكم المعاطاه مطلقا، أو بشـرط تحقق قبض العين معه، أو لا يتحقق (٣) به مطلقـا؟ نعم، إذا حصـل إنشاء آخر بالقبض المتحقق بعـده تحقق المعاطاه، فالإنشاء القولى السابق كالعـدم، لا عبره به و لا بوقوع القبض بعده خاليا عن قصد الإنشاء، بل بانيا على

کونه حقا لازما لکونه من آثار الإنشاء القولی السابق، نظیر القبض فی العقد الجامع للشرائط.

***** (هامش) *****

(۱) من ص.

(۲) فی الصفحه ۶۰.

(۳) لم ترد عباره أو لا یتحقق فی ش. (*)

******ص ۱۰۷*****

ظاهر کلام غیر واحد من مشایخنا المعاصرین (۱) : الأول، تبعا لما یستفاد من ظاهر کلام المحقق و الشهید الثانیین. قال المحقق فی صیغ عقوده - علی ما حکی عنه بعد ذکره الشروط المعتبره فی الصیغه (۲) - : إنه لو أوقع البیع بغیر ما قلناه و علم التراضی منهما کان معاطاه (۳)، انتهی و فی الروضه - فی مقام عدم کفایه الإشاره مع القدره علی النطق - : أنها تفید المعاطاه مع الإفهام الصریح (۴)، انتهی و ظاهر الکلامین: صوره وقوع الإنشاء بغیر القبض، بل یکون القبض من آثاره و ظاهر تصریح (۵) جماعه - منهم المحقق (۶) و العلامه (۷) - : بأنه لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم یملک و کان مضمونا علیه، هو الوجه الأخیر، لأن مرادهم بالعقد الفاسد إما خصوص ما کان فساده من جهه مجرد (۸) اختلال شروط الصیغه - کما ربما یشهد به ذکر هذا الکلام بعد شروط

***** (هامش) *****

(۱) منهم:

السید المجاهد فی المناهل: ۲۷۰ و الفاضل النراقی فی المستند ۲: ۳۶۱ - ۳۶۲ و صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۲۵۶ - ۲۵۷.

(۲) عباره علی ما حکی عنه - إلی - فی الصیغه لم ترد فی ف و ش.

(۳) رسائل المحقق الکرکی ۱: ۱۷۸.

(۴) الروضه البهیه ۳: ۲۲۵.

(۵) فی ع و ص: و ظاهره کصریح جماعه.

(۶) الشرائع ۲: ۱۳.

(۷) القواعد ۱: ۱۲۳.

(٨) لم ترد مجرد فی ف. (*)

******ص ١٠٨******

الصيغه و قبل شروط العوضين و المتعاقدين -

و إما (۱) ما يشمل هذا و غيره كما هو الظاهر و كيف كان، فالصوره الاولى داخله قطعا و لا يخفى أن الحكم فيها بالضمان مناف لجريان حكم المعاطاه و ربما يجمع (۲) بين هذا الكلام و ما تقدم من المحقق و الشهيد الثانيين، فيقال: إن موضوع المسأله فى عدم جواز التصرف بالعقد الفاسد ما إذا علم عدم الرضا إلا بزعم صحه المعامله، فإذا انتفت الصحه انتفى (۳) الإذن، لترتبه (۴) على زعم الصحه، فكان التصرف تصرفا بغير إذن و أكلا للمال بالباطل، لانحصار وجه الحل فى كون المعامله بيعا أو تجاره عن تراض أو هبه، أو نحوها من وجوه الرضا بأكل المال من غير عوض و الأولان قد انتفيا بمقتضى الفرض و كذا البواقى، للقطع - من جهه زعمهما صحه المعامله - بعدم الرضا بالتصرف مع عدم بذل شىء فى المقابل، فالرضا المقدم كالعدم. فإن تراضيا بالعوضين بعد العلم بالفساد و استمر رضاهما فلا كلام فى صحه المعامله و رجعت إلى المعاطاه، كما إذا علم الرضا من أول الأمر بإباحتهما التصرف بأى وجه اتفق، سواء صحت المعامله أم فسدت، فإن ذلک ليس من البيع الفاسد

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى ش و فى سائر النسخ: أو.

(۲) الجامع هو السيد العاملى فى مفتاح الكرامه.

(۳) فى ف، خ، م و ع: انتفت.

(۴) فى ف، خ، ع و ن: لترتبها و صحح فى ن بما أثبتناه فى المتن. (*)

فى شىء (۱)، انتهى (۲). أقول: المفروض أن الصيغه الفاقده لبعض الشرائط لا تتضمن إلا إنشاء واحدا هو التمليک و من المعلوم أن هذا المقدار لا يوجب بقاء الإذن الحاصل فى ضمن التمليک بعد فرض انتفاء التمليک و الموجود

بعده إن كان إنشاء آخر فی ضـمن التقابض خرج عن محل الکلام، لأن المعاطاه حینئذ إنما تحصل به، لا بالعقد الفاقد للشرائط، مع أنک عرفت أن ظاهر کلام الشهید و المحقق الثانیین حصول المعاوضه و المراضاه بنفس الإشاره المفهمه بقصد البیع و بنفس الصیغه الخالیه عن الشرائط، لا بالتقابض الحاصل بعدهما و منه یعلم:

فساد ما ذکره من حصول المعاطاه بتراض جدیـد بعد العقد غیر مبنی علی صـحه العقد. ثم إن ما ذکره من التراضـی الجدید بعد العلم بالفسـاد - مع اختصاصه بما إذا علما بالفساد، دون غیره من الصور، مع أن کلام الجمیع مطلق - یرد علیه: أن هـذا التراضـی إن کان تراضیا آخر حادثا بعد العقد:

فإن کان (۳) لاـ علی وجه المعاطاه، بل کل منهما رضـی بتصـرف الآخر فی ماله من دون ملاحظه رضا صاحبه بتصـرفه فی ماله، فهذا لیس من المعاطاه، بل هی إباحه مجانیه من الطرفین تبقی ما دام العلم

***** (هامش) *****

(۱) مفتاح الکرامه ۴: ۱۶۸.

(۲) کلمه انتهی من ف و خ.

(۳) فی ف: و إن کان. (*)

بالرضـا و لا یکفی فیه عـدم العلم بالرجوع (۱)، لأـنه کالإـذن الحاصـل من شاهـد الحال و لا یترتب علیه أثر المعاطاه: من اللزوم بتلف إحدی العینین، أو جواز التصـرف إلی حین العلم بالرجوع (۲) و إن کان علی وجه المعاطاه فهذا لیس إلا التراضـی السابق علی ملکیه کل منهما لمالک الآخر (۳) و لیس تراضیا جدیدا، بناء (۴) علی أن المقصود بالمعاطاه التملیک کما عرفته من کلام المشهور (۵) - خصوصـا المحقق الثـانی (۶) - فلاـ یجـوز له أن یریـد بقوله - المتقـدم عن صـیغ العقود - : إن الصـیغه الفاقـده للشرائط مع التراضی

تدخل فى المعاطاه (٧) التراضى (٨) الجديد الحاصل بعد العقد، لا على وجه المعاوضه و تفصيل الكلام:

أن المتعاملين بالعقد الفاقد لبعض الشرائط: إما أن يقع تقابضهما بغير رضا من كل منهما فى تصرف الآخر - بل حصل قهرا عليهما أو على أحدهما، واجبارا على العمل بمقتضى العقد - فلا إشكال فى حرمه التصرف فى المقبوض على هذا الوجه.

***** (هامش) *****

(١) فى مصححه ن و ش: عدم العلم به و بالرجوع.

(٢) فى غير ف و ش زياده: أو مع ثبوت أحدهما، إلا أنه شطب عليها فى ن و م.

(٣) فى ص: لمال الآخر.

(۴) لم ترد بناء فى ف.

(۵) راجع الصفحه ۲۵ و ما بعدها.

(۶) تقدم كلامه فى الصفحه ۳۲.

(۷) تقدم فى الصفحه ۱۰۷.

(۸) فى ف و ن: بالتراضى و لكن صحح فى الأخير بما أثبتناه فى المتن. (*)

و كذا إن وقع على وجه الرضا الناشىء عن بناء كل منهما على ملكيه الآخر اعتقادا أو تشريعا - كما فى كل قبض وقع على هذا الوجه - ، لأن حيثيه كون القابض مالكا مستحقا لما يقبضه (١) جهه تقييديه مأخوذه فى الرضا ينتفى بانتفائها فى الواقع، كما فى نظائره و هذان الوجهان مما لا إشكال فيه (٢) فى حرمه التصرف فى العوضين، كما أنه لا إشكال فى الجواز إذا أعرضا عن أثر العقد و تقابضا بقصد إنشاء التمليک ليكون معاطاه صحيحه عقيب عقد فاسد و أما إن وقع (٣) الرضا بالتصرف بعد العقد من دون ابتنائه على استحقاقه بالعقد السابق و لا قصد لإنشاء التمليک (۴)، بل وقع مقارنا لاعتقاد (۵) الملكيه الحاصله، بحيث لولاها لكان الرضا أيضا موجودا و كان المقصود الأصلى من المعامله التصرف و

أوقعا العقد الفاسد وسيله له - و يكشف عنه أنه لو سئل كل منهما عن رضاه (۶) بتصرف صاحبه على تقدير عدم التمليک، أو بعد تنبيهه على عدم حصول الملک کان راضيا - فإدخال هذا فی المعاطاه يتوقف على أمرين:

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: لما يستحقه.

(۲) کلمه فيه من ش فقط.

(۳) فی ف: أن يقع.

(۴) کذا فی ف و ش و فی غيرهما: تمليک.

(۵) فی ف: لاعتقاده.

(۶) کذا فی ف و ص و فی غيرهما: من رضاه. (*)

******ص ۱۱۲******

الأول: کفايه هذا الرضا المرکوز فی النفس، بل الرضا الشأنی، لأن الموجود بالفعل هو رضاه من حيث کونه مالکا فی نظره و قد صرح بعض من قارب عصرنا بکفايه ذلک (۱) و لا يبعد رجوع الکلام المتقدم ذکره (۲) إلى هذا و لعله لصدق طيب النفس على هذا الأمر المرکوز فی النفس. الثانی: أنه لا يشترط فی المعاطاه (۳) إنشاء الإباحه أو التمليک بالقبض، بل و لا بمطلق الفعل، بل يکفی وصول کل من العوضين إلى مالک (۴) الآخر و الرضا بالتصرف قبله أو بعده على الوجه المذکور و فيه إشکال: من أن ظاهر محل النزاع بين العامه و الخاصه هو العقد الفعلی کما ينبئ عنه قول العلامه رحمه الله (۵) - فی رد کفايه المعاطاه فی البيع - : إن الأفعال قاصره عن إفاده المقاصد (۶) و کذا استدلال المحقق الثانی - على عدم لزومها - : بأن الأفعال ليست کالأقوال فی صراحه الدلاله (۷)، و کذ

***** (هامش) *****

(۱) الظاهر هو المحقق التستری، انظر مقابس الأنوار: ۱۲۸.

(۲) يعنی به ما أفاده السيد العاملی بقوله: کما إذا علم الرضا من أول الأمر ... الخ المتقدم فی الصفحه ۱۰۸.

(۳)

فی ش: المباحات.

(۴) کذا فی ف و ص و فی غیرهما: المالک.

(۵) فی ف زیاده: فی التذکره و لم ترد فیها عباره الترحیم.

(۶) التذکره ۱: ۴۶۲.

(۷) جامع المقاصد ۴: ۵۸. (*)

*****ص ۱۱۳*****

ما تقدم من الشهید رحمه الله فی قواعده:

من أن الفعل فی المعاطاه لا یقوم مقام القول و إنما یفید الإباحه (۱)، إلی غیر ذلک من کلماتهم الظاهره فی أن محل الکلام هو الإنشاء الحاصل بالتقابض و کذا کلمات العامه، فقد ذکر بعضهم أن البیع ینعقد بالإیجاب و القبول و بالتعاطی (۲) و من أن الظاهر أن عنوان التعاطی (۳) فی کلماتهم لمجرد الدلاله علی الرضا و أن عمده الدلیل علی ذلک هی (۴) السیره و لذا تعدوا إلی ما إذا لم یحصل إلا قبض أحد العوضین و السیره موجوده فی المقام - أیضا (۵) - فإن بناء الناس علی أخذ الماء و البقل و غیر ذلک من الجزئیات من دکاکین أربابها (۶) مع عدم حضورهم و وضعهم (۷) الفلوس فی الموضع المعد له (۸) و علی دخول الحمام مع عدم حضور صاحبه و وضع الفلوس فی کوز الحمامی.

***** (هامش) *****

(۱) القواعد و الفوائد ۱: ۱۷۸، القاعده ۴۷.

(۲) راجع الصفحه ۲۷.

(۳) فی ف و نسخه بدل ن، خ، م، ع، ص و ش: التقابض.

(۴) فی ف: هو.

(۵) کلمه أیضا من ف و مصححه ن.

(۶) فی ف، خ، م، ع، ص و نسخه بدل ن: أربابهم و فی مصححه ن و ص: أربابها.

(۷) کذا فی ش و فی سائر النسخ: یضعون و فی نسخه بدل أکثرها ما أثبتناه فی المتن.

(۸) فی مصححه ص: لها. (*)

*****ص ١١٤*****

فالمعيار فى المعاطاه: وصول (١) المالين أو أحدهما مع التراضى بالتصرف

و هذا لیس ببعید علی القول بالإباحه.

***** (هامش) *****

(۱) فی ف، خ و ع: دخول و فی نسخه بدل ع: وصول. (*)

******ص ۱۱۵******

الکلام فی عقد البیع

الکلام فی عقد البیع

مقدمه فی خصوص ألفاظ عقد البیع (۱) :

قد عرفت أن اعتبار اللفظ فی البیع - بل فی جمیع العقود - مما نقل علیه (۲) الإجماع (۳) و تحقق فیه الشهره العظیمه، مع الإشاره إلیه فی بعض النصوص (۴)، لکن هذا یختص (۵) بصوره القدره، أما مع العجز عنه کالأخرس، فمع عدم القدره علی التوکیل لا إشکال و لا خلاف فی عدم اعتبار اللفظ و قیام الإشاره مقامه و کذا مع القدره علی التوکیل، لا لأصاله عدم وجوبه - کما قیل (۶) - لأن الوجوب بمعنی الاشتراط

***** (هامش) *****

(۱) سیأتی ذکر ذی المقدمه فی الصفحه ۱۳۰ و هو قوله: إذا عرفت هذا فلنذکر ألفاظ الإیجاب و القبول ...

(۲) فی غیر ف و ش زیاده: عقد، إلا أنه شطب علیه فی ن.

(۳) تقدم عن السید ابن زهره فی الصفحه ۲۹ و عن المحقق الکرکی فی الصفحه ۵۷.

(۴) نحو قوله علیه السلام : إنما یحلل الکلام و یحرم الکلام، الوسائل ۱۲: ۳۷۶، الباب ۸ من أبواب العقود، الحدیث ۴ و غیر ذلک و راجع الصفحه ۶۲ - ۶۳.

(۵) فی ف: مختص.

(۶) قاله السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۱۶۴. (*)

******ص ۱۱۸******

- کما فیما نحن فیه - هو الأصل، بل لفحوی ما ورد من عدم اعتبار اللفظ فی طلاق الأخرس (۱)، فإن حمله علی صوره عجزه عن التوکیل حمل المطلق علی الفرد النادر، مع أن الظاهر عدم الخلاف فی عدم الوجوب. ثم لو قلنا: بأن الأصل فی المعاطاه

اللزوم بعد القول بإفادتها الملكيه

(٢)، فالقدر المخرج صوره قدره المتبايعين على مباشره اللفظ و الظاهر أيضا: كفايه الكتابه مع العجز عن الإشاره، لفحوى ما ورد من النص على جوازها فى الطلاق (٣)، مع أن الظاهر عدم الخلاف فيه و أما مع القدره على الإشاره فقد رجح بعض (۴) الإشاره و لعله لأنها أصرح فى الإنشاء من الكتابه و فى بعض روايات الطلاق ما يدل على العكس (۵) و إليه ذهب الحلى رحمه الله هناك (۶). ثم الكلام فى الخصوصيات المعتبره فى اللفظ: تاره يقع فى مواد الألفاظ من حيث إفاده المعنى بالصراحه

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١۵: ٢٩٩، الباب ١٩ من أبواب الطلاق.

(٢) كذا فى ف و فى غيرها: للملكيه.

(٣) الوسائل ١۵: ٢٩٩، الباب ١٩ من أبواب الطلاق، الحديث الأول.

(۴) كالشيخ الكبير كاشف الغطاء، انظر شرحه على القواعد (مخطوط) : الورقه ۴٩.

(۵) مثل صحيحه البزنطى المشار إليها فى الهامش ٣.

(۶) السرائر ٢: ۶٧٨. (*)

و الظهور و الحقيقه و المجاز و الكنايه و من حيث اللغه المستعمله فى معنى المعامله (١) و اخرى فى هيئه كل من الإيجاب و القبول، من حيث اعتبار كونه بالجمله الفعليه و كونه بالماضى و ثالثه فى هيئه تركيب الإيجاب و القبول من حيث الترتيب و الموالاه. أما الكلام من حيث الماده، فالمشهور عدم وقوع العقد بالكنايات. قال فى التذكره: الرابع من شروط الصيغه: التصريح (٢)، فلا يقع بالكنايه بيع البته، مثل قوله: أدخلته فى ملكك، أو جعلته لك، أو خذه منى بكذا (٣)، أو سلطتك عليه بكذا، عملا بأصاله بقاء الملك و لأن المخاطب لا يدرى بم خوطب (۴)، انتهى و زاد فى غايه المراد على الأمثله مثل (۵) قوله (۶) : أعطيتكه بكذا

أو تسلط علیه بکذا (۷).

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد عباره و من حیث اللغه المستعمله فی معنی المعامله فی ف.

(۲) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: الصریح.

(۳) من ش و المصدر.

(۴) التذکره ۱: ۴۶۲.

(۵) لم ترد مثل فی ف.

(۶) فی ش: قولک. (۷) لم یزد إلا مثالا واحدا و هو: أعطیتک إیاه بکذا، انظر غایه المراد:

۸۱. (*)

******ص ۱۲۰*****

و ربما یبدل هذا باشتراط الحقیقه فی الصیغه، فلا ینعقد بالمجازات، حتی صرح بعضهم:

بعدم الفرق بین المجاز القریب و البعید (۱) و المراد بالصریح - کما یظهر من جماعه من الخاصه (۲) و العامه (۳) فی باب الطلاق و غیره - : ما کان موضوعا لعنوان (۴) ذلک العقد لغه أو شرعا و من الکنایه: ما أفاد لازم ذلک العقد بحسب الوضع، فیفید إراده نفسه بالقرائن و هی علی قسمین عندهم:

جلیه و خفیه و الذی یظهر من النصوص المتفرقه فی أبواب العقود اللازمه (۵) و الفتاوی المتعرضه لصیغها فی البیع بقول مطلق و فی بعض أنواعه و فی غیر البیع من العقود اللازمه (۶)، هو: الاکتفاء بکل لفظ له ظهور عرفی معتد به فی المعنی المقصود، فلا فرق بین قوله: بعت و ملکت و بین قوله: نقلت إلی ملکک، أو جعلته ملکا لک بکذا و هذا هو الذی قواه جماعه من متأخری المتأخرین.

***** (هامش) *****

(۱) حکی ذلک السید العاملی فی مفتاح الکرامه (۴: ۱۴۹) عن استاذه الشریف السید الطباطبائی (بحر العلوم) و صرح بعدم الفرق - أیضا - صاحب الجواهر، انظر الجواهر ۲۲: ۲۴۹.

(۲) منهم فخر المحققین فی إیضاح الفوائد ۳: ۱۲ و الشهید الثانی فی المسالک ۵: ۱۷۲.

(٣) انظر المغنى ٦: ٥٣٢ (فصل انعقاد

النكاح و ألفاظه) و ۷: ۱۲۱ (باب ألفاظ الطلاق).

(۴) فی خ، م، ع و ص: بعنوان.

(۵) منها ما تقدمت الإشاره إلیها فی المعاطاه، راجع الصفحه ۵۹، الهامش ۸.

(۶) سیأتی نص فتاوی بعضهم. (*)

*****ص ۱۲۱*****

و حکی عن جماعه ممن تقدمهم - کالمحقق علی ما حکی عن تلمیذه کاشف الرموز، أنه حکی عن شیخه المحقق - : أن عقد البیع لاـ یلزم فیه لفظ مخصوص و أنه اختاره أیضا (۱) و حکی عن الشهید رحمه الله فی حواشیه: أنه جوز البیع بکل لفظ دل علیه، مثل: سلمت (۲) إلیک و عاوضتک (۳) و حکاه فی المسالک عن بعض مشایخه المعاصرین (۴). بل هو ظاهر العلامه رحمه الله فی التحریر، حیث قال: إن الإیجاب اللفظ الدال علی النقل، مثل: بعتک أو ملکتک، أو ما یقوم مقامهما (۵) و نحوه المحکی عن التبصره و الإرشاد (۶) و شرحه لفخر الإسلام (۷). فإذا کان الإیجاب هو اللفظ الدال علی النقل، فکیف لا ینعقد بمثل نقلته إلی ملکک، أو جعلته ملکا لک بکذا؟! بل ربم

***** (هامش) *****

(۱) کشف الرموز ۱: ۴۴۶.

(۲) کذا فی ف و مصححه ن و فی غیرهما: أسلمت.

(۳) حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۱۵۰.

(۴) المسالک ۳: ۱۴۷ و قد تقدمت ترجمه الشخص المذکور فی الصفحه ۳۷، الهامش ۶.

(۵) التحریر ۱: ۱۶۴.

(۶) کذا حکاه عنهما السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۱۵۰، لکن الموجود فیهما لا یوافقه، انظر التبصره: ۸۸ و الإرشاد ۱: ۳۵۹.

(۷) شرح الإرشاد (مخطوط)، لا یوجد لدینا، لکن حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۱۵۰. (*)

*****ص ۱۲۲*****

یدعی (۱) : أنه ظاهر کل من أطلق اعتبار الإیجاب و القبول فیه من دون

ذکر لفظ خاص، کالشیخ (۲) و أتباعه (۳)، فتأمل (۴) و قد حکی عن الأکثر: تجویز البیع حالا بلفظ السلم (۵) و صرح جماعه أیضا فی بیع التولیه: بانعقاده بقوله: ولیتک العقد (۶) أو ولیتک السلعه (۷) و التشریک فی المبیع بلفظ: شرکتک (۸) و عن المسالک - فی مسأله تقبل (۹) أحد الشریکین فی النخل حصه صاحبه بشیء معلوم من الثمره - : أن ظاهر الأصحاب جواز ذلک بلفظ التقبیل (۱۰)، مع أنه لا یخرج عن البیع أو الصلح أو معامله ثالثه لازمه

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ف و ش و مصححه ن و فی غیرهما: قد یدعی.

(۲) انظر الخلاف ۳: ۷، کتاب البیوع، المسأله ۶.

(۳) انظر المراسم:

۱۷۱، المهذب ۱: ۳۵۰، الوسیله: ۲۳۶.

(۴) لم یرد فتأمل إلا فی ف و ش و نسخه بدل ن.

(۵) حکاه الشهید الثانی قدس سره فی المسالک ۳: ۴۰۵.

(۶) ممن صرح بذلک العلامه قدس سره فی التذکره ۱: ۵۴۵ و الشهید الأول فی الدروس ۳: ۲۲۱ و الشهید الثانی فی المسالک ۳: ۳۱۳ و الروضه ۳: ۴۳۶.

(۷) لم نقف علی من صرح بانعقاده بهذه الصیغه، إلا أن الشهیدین قالا: و لو قال: ولیتک السلعه، احتمل الجواز، انظر الدروس ۳: ۲۲۱ و المسالک ۳: ۳۱۴.

(۸) صرح به الشهیدان فی الدروس ۳: ۲۲۱ و اللمعه و شرحها (الروضه البهیه) ۳: ۴۳۶ - ۴۳۷.

(۹) فی غیر ش و مصححه ن: تقبیل.

(۱۰) المسالک ۳: ۳۷۰. (*)

عند جماعه (۱). هذا ما حضرنی من کلماتهم فی البیع و أما فی غیره، فظاهر جماعه (۲) فی القرض عدم اختصاصه بلفظ خاص، فجوزوه بقوله: تصرف فیه - أو انتفع به - و علیک رد عوضه، أو

خـذه بمثله و أسـلفتك و غير ذلك مما عدوا مثله فى البيع من الكنايات، مع أن القرض من العقود اللازمه على حسب لزوم البيع و الإجاره و حكى عن جماعه (۳) فى الرهن: أن إيجابه يؤدى بكل لفظ يـدل عليه، مثل قوله: هـذه وثيقه عندك و عن الدروس تجويزه بقوله: خذه، أو أمسكه بمالك (۴) و حكى عن غير واحد (۵) : تجويز إيجاب الضمان الذى هو من العقود اللازمه بلفظ تعهدت المال و تقلدته و شبه ذلك.

***** (هامش) *****

(۱) منهم الشهيد الثانى فى الروضه ۳: ۳۶۸ و نسبه فى المسالك ۳: ۳۷۰ إلى ظاهر الأصحاب و فى مفتاح الكرامه (۴: ۳۹۱) نسبه إلى صريح جماعه.

(۲) منهم المحقق فى الشرائع ۲: ۶۷ و العلامه فى القواعد ۱: ۱۵۶ و الشهيدان فى الدروس ۳: ۳۱۸ و المسالك ۳: ۴۴۰.

(۳) منهم المحقـق فى الشـرائع ۲: ۷۵ و العلاـمه فى التحرير ۱: ۲۰۱ و الشـهيدان فى اللمعـه و شـرحها (الروضـه البهيه) ۴: ۵۴ و المحقق السبزوارى فى الكفايه: ۱۰۷.

(۴) الدروس ۳: ۳۸۳.

(۵) مثـل العلامه فى التـذكره ۲: ۸۵ و الفاضل المقـداد فى التنقيـح ۲: ۱۸۳ و السـيد العـاملى فى مفتـاح الكرامه ۵: ۳۵۱ و انظر المناهل: ۱۱۲. (*)

******ص ۱۲۴******

و قد (۱) ذكر المحقق (۲) و جماعه ممن تأخر عنه (۳) : جواز الإجاره بلفظ العاريه، معللين بتحقق القصد و تردد جماعه (۴) فى انعقاد الإجاره بلفظ بيع المنفعه و قـد ذكر جماعه (۵) : جواز المزارعه بكل لفظ يـدل على تسـليم الأرض للمزارعه و عن مجمع البرهان (۶) - كما فى غيره (۷) - : أنه لا خلاف فى جوازها بكل لفظ يدل على المطلوب، مع كونه ماضيا

و عن المشهور: جوازها بلفظ ازرع (٨) و قد جوز جماعه (٩) : الوقف بلفظ: حرمت و تصدقت مع

***** (هامش) *****

(١) كذا فی ف و ش و فی غیرهما: و لقد.

(٢) الشرائع ٢: ١٧٩.

(٣) منهم المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائده ١٠: ٩، لکن قیده بانضمام شیء یدل علی الإجاره و صاحب الروض علی ما نقله السید العاملی فی مفتاح الکرامه ٧: ٧۴ و صاحب الجواهر فی الجواهر ٢٧: ٢٠۵.

(۴) منهم المحقق فی الشرائع ٢: ١٧٩ و الشهید فی اللمعه الدمشقیه: ١۶٢.

(۵) کالمحقق فی الشرائع ٢: ١۴٩ و العلامه فی التذکره ٢: ٣٣٧ و السید العاملی فی مفتاح الکرامه ٧: ٢٩٩ و صاحب الجواهر فی الجواهر ٢٧: ٣.

(۶) مجمع الفائده ١٠: ٩۶.

(٧) مفتاح الکرامه ٧: ٢٩٩.

(٨) الروضه البهیه ۴: ٢٧۶.

(٩) کالمحقق فی الشرائع ٢: ٢١١ و العلامه فی القواعد ١: ٢۶۶ و الشهیدین فی اللمعه و شرحها (الروضه البهیه) ٣: ١۶۴ و المسالک ۵: ٣١٠ و انظر مفتاح الکرامه ٩: ۵. (*)

القرینه الداله علی إراده الوقف، مثل: أن لا یباع و لا یورث، مع عدم الخلاف - کما عن غیر واحد (١) - علی أنهما من الکنایات. وجوز جماعه (٢) : وقوع النکاح الدائم بلفظ التمتع مع أنه لیس صریحا فیه و مع هذه الکلمات، کیف یجوز أن یسند (٣) إلی العلماء أو أکثرهم وجوب إیقاع العقد باللفظ الموضوع له و أنه لا یجوز بالألفاظ المجازیه؟! خصوصا مع تعمیمها للقریبه (۴) و البعیده (۵) کما تقدم عن بعض المحققین (۶) و لعله لما عرفت من تنافی ما اشتهر بینهم من عدم جواز التعبیر بالألفاظ المجازیه فی العقود اللازمه، مع ما عرفت منهم من الاکتفاء فی

أكثرها بالألفاظ الغير الموضوعه لـذلك العقـد، جمع المحقق الثانى - على ما حكى عنه فى باب السـلم و النكاح - بين كلماتهم بحمل المجازات

***** (هامش) *****

(۱) منهم الشهيد الثانى فى المسالك ۵: ۳۱۰ و السيد الطباطبائى فى الرياض ۲: ۱۷ و صاحب الجواهر فى الجواهر ۲۸: ۳.

(۲) منهم المحقق فى المختصر: ۱۶۹ و الشرائع ۲: ۲۷۳ و فيه بعد التردد:

و جوازه أرجح و العلامه فى القواعد ۲: ۴ و الإرشاد ۲: ۶ و الشهيد فى اللمعه: ۱۸۴.

(۳) فى غير ص و ش: يستند و صحح فى ن بما فى المتن.

(۴) فى خ، م و ع: للقرينه.

(۵) لم ترد و البعيده فى خ، م، ع و ص.

(۶) تقدمت حكايته عن العلامه بحر العلوم فى الصفحه ۱۲۰. (*)

******ص ۱۲۶******

الممنوعه على المجازات البعيده (۱) و هو جمع حسن و لعـل الأحسن منه (۲) : أن يراد باعتبار الحقائق فى العقود اعتبار الـدلاله اللفظيه الوضعيه، سواء كان اللفظ الدال على إنشاء العقد موضوعا له بنفسه أو مستعملا فيه مجازا بقرينه لفظ موضوع آخر، ليرجع الإفاده بالأخره إلى الوضع، إذ لا يعقل الفرق فى الوضوح - الـذى هو مناط الصـراحه - بين إفاده لفظ للمطلب بحكم الوضع، أو إفـادته له بضـميمه لفـظ آخر يـدل بـالوضع على إراده المطلب من ذلـك اللفـظ و هـذا بخلاـف اللفـظ الـذى يكون دلالته على المطلب لمقـارنه حـال أو سـبق مقال خارج عن العقـد، فإن الاعتماد عليه فى متفاهم (۳) المتعاقـدين - و إن كـان من المجازات القريبه جـدا - رجوع عما بنى عليه من عـدم العبره بغير الأقوال فى إنشاء المقاصـد و لذا لم يجوزوا العقد بالمعاطاه و لو مع سـبق مقال أو اقتران حال

تدل (۴) على إراده البيع جزما و مما ذكرنا يظهر الإشكال فى الاقتصار على المشترك اللفظى اتكالا على القرينه الحاليه المعينه و كذا المشترك المعنوى.

***** (هامش) *****

(۱) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ۱۴۹ و انظر جامع المقاصد ۴: ۲۰۷ - ۲۰۸ و ۱۲: ۷۰.

(۲) كذا فى ف و مصححه ن و كذا فى ش لكن بدون لعل و فى سائر النسخ: و لعل الأولى أن يراد.

(۳) فى ف: تفاهم.

(۴) فى ص: يدل. (*)

و يمكن أن ينطبق على ما ذكرنا الاستدلال المتقدم فى عباره التذكره بقوله قدس سره : لأن المخاطب لا يدرى بم خوطب (۱)، إذ ليس المراد:

أن المخاطب لا يفهم منها المطلب و لو بالقرائن الخارجيه، بل المراد أن الخطاب بالكنايه لما لم يدل على المعنى المنشأ ما لم يقصد الملزوم، - لأن اللازم الأعم، كما هو الغالب بل المطرد فى الكنايات، لا يدل على الملزوم ما لم يقصد المتكلم خصوص الفرد المجامع (۲) مع الملزوم الخاص - فالخطاب فى نفسه محتمل، لا يدرى المخاطب بم خوطب و إنما يفهم المراد بالقرائن الخارجيه الكاشفه عن قصد المتكلم و المفروض - على ما تقرر فى مسأله المعاطاه (۳) - أن النيه بنفسها أو مع انكشافها بغير الأقوال لا تؤثر فى النقل و الانتقال، فلم يحصل هنا عقد لفظى يقع التفاهم به، لكن هذا الوجه (۴) لا يجرى فى جميع ما ذكروه من أمثله الكنايه. ثم إنه ربما يدعى: أن العقود المؤثره فى النقل و الانتقال أسباب شرعيه توقيفيه، كما حكى عن الإيضاح من أن كل عقد لازم وضع له الشارع صيغه مخصوصه بالاستقراء (۵)، فلا بد من الاقتصار على المتيقن.

***** (هامش) *****

(۱)

تقدم فی الصفحه ۱۱۹.

(۲) فی خ، م و ش: الجامع.

(۳) تقدم فی الوجه الأول من الوجوه الأربعه فی معنی قوله علیه السلام : إنما یحلل الکلام و یحرم الکلام فی الصفحه ۶۱.

(۴) شطب فی ف علی الوجه و کتب فوقه: التوجیه.

(۵) إیضاح الفوائد ۳: ۱۲. (*)

*****ص ۱۲۸*****

و هو کلام لا محصل له عنـد من لاحظ فتاوی العلماء، فضـلا عن الروایات المتکثره الآتیه (۱) بعضـها و أما ما ذکره الفخر قدس سره ، فلعل المراد فیه من الخصوصـیه المأخوذه فی الصیغه شرعا، هی: اشتمالها علی العنوان المعبر عن تلک المعامله به فی کلام الشارع، فإذا کانت (۲) العلاقه الحادثه بین الرجل و المرأه معبرا عنها فی کلام الشارع بالنکاح، أو الزوجیه، أو المتعه، فلا بـد من اشـتمال عقـدها علی هـذه العنـاوین، فلاـ یجوز بلفـظ الهبه أو البیع أو الإجـاره أو نحو ذلـک و هکـذا الکلاـم فی العقود المنشأه للمقاصـد الاـخر کـالبیع و الإجـاره و نحوهمـا. فخصوصـیه اللفظ من حیث اعتبار اشـتمالها علی هـذه العنوانات الـدائره فی لسان الشـارع، أو ما یرادفها (۳) لغه أو عرفـا، لأنها بهـذه العنوانات موارد للأحکام (۴) الشـرعیه التی لا تحصـی و علی هذا، فالضابط: وجوب إیقـاع العقـد بإنشاء العناوین الـدائره فی لسان الشارع، إذ لو وقع بإنشاء غیرها، فإن کان (۵) لا مع قصـد تلک العناوین – کما لو لم تقصـد المرأه إلا هبه نفسـها أو إجاره نفسـها مـده للاسـتمتاع (۶) – لم یـترتب علیه الآثـار المحموله فی الشـریعه علی الزوجیه

***** (هامش) *****

(۱) فی ص و مصححه خ: الآتی.

(۲) فی غیر ش: کان.

(۳) فی ف: أو بما یرادفها.

(۴) کذا فی ف و ش و فی غیرهما: الأحکام.

(۵) کذا فی ن و

فی غیرها کانت.

(۶) کذا فی ف و فی غیرها: مده الاستمتاع. (*)

******ص ۱۲۹******

الدائمه أو المنقطعه و إن کان (۱) بقصد هذه العناوین دخلت فی الکنایه التی عرفت أن تجویزها رجوع إلی عدم اعتبار إفاده المقاصد بالأقوال. فما ذکره الفخر قدس سره (۲) مؤید لما ذکرناه و استفدناه من کلام و الده قدس سره (۳) و إلیه یشیر - أیضا - ما عن جامع المقاصد:

من أن العقود متلقاه من الشارع، فلا ینعقد عقد بلفظ آخر لیس من جنسه (۴) و ما عن المسالک: من أنه یجب الاقتصار فی العقود اللازمه علی الألفاظ المنقوله شرعا المعهوده لغه (۵) و مراده من المنقوله (۶) شرعا، هی: المأثوره فی کلام الشارع و عن کنز العرفان - فی باب النکاح -: أنه حکم شرعی حادث فلا بد له من دلیل یدل علی حصوله و هو العقد اللفظی المتلقی من النص. ثم ذکر لإیجاب النکاح ألفاظا (۷) ثلاثه و عللها بورودها فی القرآن (۸).

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی مصححه ن و فی النسخ: کانت.

(۲) و هو قوله: کل عقد لازم وضع له الشارع صیغه مخصوصه المتقدم فی الصفحه ۱۲۷.

(۳) یعنی کلامه فی التذکره: لأن المخاطب لا یدری بم خوطب المتقدم فی الصفحه ۱۲۷.

(۴) جامع المقاصد ۷: ۸۳.

(۵) المسالک ۵: ۱۷۲.

(۶) فی غیر ف: بالمنقوله.

(۷) کذا فی ش و فی ص: ثلاثه ألفاظ و فی سائر النسخ: ألفاظ ثلاثه.

(۸) کنز العرفان ۲: ۱۴۶. (*)

******ص ۱۳۰******

و لا یخفی أن تعلیله هذا کالصریح فیما ذکرناه (۱) : من تفسیر (۲) توقیفیه العقود و أنها متلقاه من الشارع و وجوب الاقتصار علی المتیقن و من هذا الضابط تقدر علی تمییز (۳) الصریح المنقول شرعا

المعهود لغه – من الألفاظ المتقدمه فی أبواب العقود المذكوره – من غیره و أن الإجاره بلفظ العاریه غیر جائزه و بلفظ بیع المنفعه أو السكنی – مثلا – لا یبعد جوازه و هكذا. إذا عرفت هذا فلنذكر ألفاظ الإیجاب و القبول:

ألفاظ الإیجاب

ألفاظ الإیجاب

منها: لفظ بعت فی الإیجاب و لا خلاف فیه فتوی و نصا و هو و إن كان من الأضداد بالنسبه إلی البیع و الشراء، لكن كثره استعماله فی وقوع البیع تعینه (۴) و منها (۵) : لفظ شریت (۶) لوضعه له، كما یظهر من المحكی عن بعض أهل اللغه (۷)، بل قیل: لم یستعمل فی القرآن الكریم إلا فی البیع (۸).

***** (هامش) *****

(۱) انظر الصفحه ۱۲۷ – ۱۲۹.

(۲) لم ترد تفسیر فی خ، م، ع و ص.

(۳) فی ف، خ، م و ع: تمیز.

(۴) كذا فی ف و مصححه ن و كذا فی ش مع زیاده به بعد البیع و فی سائر النسخ: لكن كثره استعماله فی البیع وصلت إلی حد تغنیها عن القرینه.

(۵) كذا فی ف و ش و مصححه ن و فی سائر النسخ: و أما.

(۶) فی غیر ف و ش زیاده: فلا إشكال فی وقوع البیع به.

(۷) انظر الصحاح ۶: ۲۳۹۱ و لسان العرب ۷: ۱۰۳ و القاموس المحیط ۴: ۳۴۷.

(۸) قاله السید العاملی فی مفتاح الكرامه ۴: ۱۵۳. (*)

و عن القاموس: شراه یشریه: ملكه (۱) بالبیع و باعه، كاشتری (۲) فیهما (۳) ضد و عنه أیضا: كل من ترك شیئا و تمسك بغیره فقد اشتراه (۴) و ربما یستشكل فیه: بقله استعماله عرفا فی البیع و كونه محتاجا إلی القرینه المعینه و عدم نقل الإیجاب به فی

الأخبار و كلام القدماء و لا يخلو عن وجه و منها: لفظ ملكت - بالتشديد - و الأكثر على وقوع البيع به، بل ظاهر نكت الإرشاد الاتفاق، حيث قال: إنه لا يقع البيع بغير اللفظ المتفق عليه ك بعت و ملكت (۵) و يدل عليه (۶) : ما سبق فى تعريف البيع، من أن التمليک بالعوض المنحل إلى مبادله العين بالمال هو المرادف للبيع عرفا و لغه، كما صرح به فخر الدين، حيث قال: إن معنى بعت فى لغه العرب: ملكت غيرى (۷) و ما قيل (۸) : من أن التمليک يستعمل فى الهبه بحيث لا يتبادر عند الإطلاق غيرها. فيه: أن الهبه إنما يفهم من تجريد اللفظ عن العوض،

***** (هامش) *****

(۱) فى ف: إذا ملكه.

(۲) كذا فى ن و المصدر و فى ش: كاشتراه و فى سائر النسخ: و اشتراه.

(۳) كذا فى ن و المصدر و فى سائر النسخ: فهما.

(۴) القاموس المحيط ۴: ۳۴۷ - ۳۴۸، ماده: شرى.

(۵) غايه المراد:

۸۰.

(۶) فى ف: عليها.

(۷) قاله فى شرح الإرشاد، على ما حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ۱۵۲.

(۸) قاله الشهيد الثانى فى الروضه البهيه ۳: ۴۱۳. (*)

لا من ماده التمليک، فهى مشتركه معنى بين ما يتضمن المقابله و بين المجرد عنها، فإن اتصل بالكلام ذكر العوض أفاد المجموع المركب - بمقتضى الوضع التركيبى - البيع و إن تجرد عن ذكر العوض اقتضى تجريده الملكيه المجانيه و قد عرفت سابقا: أن تعريف البيع بذلک تعريف بمفهومه الحقيقى، فلو أراد منه الهبه المعوضه أو قصد المصالحه، بنى صحه العقد به على صحه عقد بلفظ غيره مع النيه و يشهد لما ذكرنا قول فخر الدين فى

شرح الإرشاد:

إن معنى بعت فى لغه العرب ملكت غيرى (۱) و أما الإيجاب ب اشتريت، ففى مفتاح الكرامه: أنه قد يقال بصحته، كما هو الموجود فى بعض نسخ التذكره و المنقول عنها فى نسختين من تعليق الإرشاد (۲). أقول: و قد يستظهر ذلک (۳) من عباره كل من عطف على بعت و ملكت، شبههما أو ما يقوم مقامهما (۴)، إذ إراده خصوص لفظ شريت من هذا بعيد جدا و حمله على إراده ما يقوم مقامهما فى اللغات الاخر للعاجز عن العربيه أبعد، فيتعين (۵) إراده ما يرادفهما لغه

***** (هامش) *****

(۱) تقدم آنفا.

(۲) مفتاح الكرامه ۴: ۱۵۰.

(۳) لم ترد ذلک فى ف.

(۴) مثل العلامه فى التحرير ۱: ۱۶۴ و الشهيد فى غايه المراد:

۸۰.

(۵) فى ف: فتعين. (*)

******ص ۱۳۳******

أو عرفا، فيشمل شريت و اشتريت، لكن الإشكال المتقدم

(۱) فى شريت أولى بالجريان هنا، لأن شريت استعمل فى القرآن الكريم فى البيع، بل لم يستعمل فيه إلا فيه، بخلاف اشتريت و دفع (۲) الإشكال فى تعيين المراد منه بقرينه تقديمه الدال على كونه إيجابا - إما بناء على لزوم تقديم الإيجاب على القبول و إما لغلبه ذلک - غير صحيح، لأن الاعتماد على القرينه الغير اللفظيه فى تعيين المراد من ألفاظ العقود قد عرفت ما فيه (۳)، إلا أن يدعى أن ما ذكر سابقا من اعتبار الصراحه مختص بصراحه اللفظ من حيث دلالته على خصوص العقد و تميزه عما عداه من العقود و أما تميز إيجاب عقد معين عن قبوله الراجع إلى تميز البائع عن المشترى فلا يعتبر فيه الصراحه، بل يكفى استفاده المراد و لو بقرينه المقام أو غلبته (۴) أو نحوهما (۵) و فيه إشكال.

ألفاظ القبول

ألفاظ القبول

و

أما القبول، فلا ينبغی الإشكال فی وقوعه بلفظ قبلت و رضيت و اشتريت و شريت و ابتعت و تملكت و ملكت مخففا.

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحه المتقدمه بقوله: و ربما يستشكل فيه بقله استعماله عرفا فی البيع.

(۲) كلمه دفع من ش و مصححه ن.

(۳) أشار بذلك إلى ما ذكره فی الصفحه ۱۲۶ من قوله: فإن الاعتماد عليه فی متفاهم المتعاقدين رجوع عما بنی عليه ...

(۴) فی ف: بغلبته.

(۵) فی ف، ن و ش: و نحوها. (*)

و أما بعت، فلم ينقل إلا من الجامع (۱)، مع أن المحكی عن جماعه من أهل اللغه: اشتراكه بين البيع و الشراء (۲) و لعل الإشكال فيه كإشكال اشتريت فی الإيجاب و اعلم أن المحكی عن نهايه الإحكام و المسالك: أن الأصل فی القبول قبلت و غيره بدل، لأن القبول على الحقيقه مما لا يمكن به الابتداء (۳) و الابتداء بنحو اشتريت و ابتعت ممكن و سيأتی توضيح ذلك فی اشتراط تقديم الإيجاب (۴). ثم إن فی انعقاد القبول بلفظ الإمضاء و الإجازه و الإنفاذ و شبهه ا، وجهين.

فرع: لو أوقعا العقد بالألفاظ المشتركه ثم اختلفا:

لو أوقعا العقد بالألفاظ المشتركه بين الإيجاب و القبول، ثم اختلفا فی تعيين الموجب و القابل - إما بناء على جواز تقديم القبول و إما من جهه اختلافهما فی المتقدم - فلا يبعد الحكم بالتحالف، ثم عدم ترتب الآثار المختصه بكل من البيع و الاشتراء على واحد منهما.

***** (هامش) *****

(۱) نقله عنه السيد العاملی فی مفتاح الكرامه ۴: ۱۵۲، لكن الموجود فی الجامع: ابتعت، انظر الجامع للشرائع: ۲۴۶.

(۲) انظر الصحاح ۳: ۱۱۸۹ و المصباح المنير: ۶۹ و القاموس ۳: ۸، ماده: بيع.

(۳) حكاه السيد

العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۱۵۳ و انظر نهایه الإحکام ۲: ۴۴۸ و المسالک ۳: ۱۵۴.

(۴) یأتی فی الصفحه ۱۴۳ و ۱۴۸. (*)

******ص ۱۳۵******

مسأله (۱) : هل تعتبر العربیه فی العقد؟

مسأله (۱) : هل تعتبر العربیه فی العقد:

المحکی عن جماعه، منهم:

السید عمید الدین (۱) و الفاضل المقداد (۲) و المحقق (۳) و الشهید (۴) الثانیان: اعتبار العربیه فی العقد، للتأسی - کما فی جامع المقاصد - و لأن عدم صحته بالعربی الغیر الماضی یستلزم عدم صحته بغیر العربی بطریق أولی و فی الوجهین ما لا یخفی و أضعف منهما: منع صدق العقد علی غیر العربی (۵). فالأقوی صحته بغیر العربی و هل یعتبر عدم اللحن من حیث الماده و الهیئه، بناء علی اشتراط العربی؟ الأقوی ذلک، بناء علی أن دلیل اعتبار العربیه هو لزوم الاقتصار علی المتیقن من أسباب النقل و کذا اللحن فی الإعراب.

***** (هامش) *****

(۱) حکاه عنه الشهید فی حواشیه، علی ما فی مفتاح الکرامه ۴: ۱۶۲.

(۲) التنقیح الرائع ۲: ۱۸۴ و کنز العرفان ۲: ۷۲.

(۳) جامع المقاصد ۴: ۵۹.

(۴) الروضه البهیه ۳: ۲۲۵.

(۵) فی غیر ف زیاده: مع التمکن من العربی. (*)

******ص ۱۳۶******

و حکی عن فخر الدین: الفرق بین ما لو قال: بعتک - بفتح الباء - و بین ما لو قال: جوزتک بدل زوجتک، فصحح الأول دون الثانی إلا مع العجز عن التعلم (۱) و التوکیل (۲) و لعله لعدم معنی صحیح فی الأول إلا البیع، بخلاف التجویز (۳)، فإن له معنی آخر، فاستعماله فی التزویج غیر جائز و منه یظهر أن اللغات المحرفه لا بأس بها إذا لم یتغیر بها المعنی. ثم هل المعتبر (۴) عربیه جمیع أجزاء الإیجاب و القبول، کالثمن و المثمن، أم یکفی

عربیه الصیغه الداله علی إنشاء الإیجاب و القبول، حتی لو (۵) قال: بعتک این کتاب را به ده درهم کفی؟ الأقوی (۶) هو الأول، لأن غیر العربی کالمعدوم، فکأنه لم یذکر فی الکلام. نعم، لو لم یعتبر ذکر متعلقات الإیجاب - کما لا یجب فی القبول - و اکتفی بانفهامها و لو من غیر اللفظ، صح الوجه الثانی (۷)، لکن

*****(هامش) *****

(۱) فی ف: العلم.

(۲) حکاه الشهید عن فخر الدین علی ما فی مفتاح الکرامه ۴: ۱۶۳.

(۳) فی ف: بخلاف الثانی.

(۴) فی ف: هل یعتبر.

(۵) لم ترد لو فی النسخ، إلا أنها زیدت فی ش و ص تصحیحا.

(۶) فی غیر ف: و الأقوی.

(۷) فی غیر ش: الأول، إلا أنه صحح فی بعضها بما فی المتن و الظاهر أن الکلمه وردت فی النسخه الأصلیه هکذا: الأول، فإن الفاضل المامقانی قال - بعد أن أثبتها - : الظاهر هو الثانی بدل الأول و کانه سهو من قلم الناسخ و قال الشهیدی: أقول: الصواب الثانی بدل الأول کما لا یخفی، انظر غایه الآمال: ۲۳۹ و شرح الشهیدی (هدایه الطالب) : ۱۹۱. (*)

الشهید رحمه الله فی غایه المراد - فی مسأله تقدیم القبول - نص علی وجوب ذکر العوضین فی الإیجاب (۱). ثم إنه هل یعتبر کون المتکلم عالما تفصیلا بمعنی اللفظ، بأن یکون فارقا بین معنی بعت و أبیع و أنا بائع، أو یکفی مجرد علمه بأن هذا اللفظ یستعمل فی لغه العرب لإنشاء البیع؟ الظاهر هو الأول، لأن عربیه الکلام لیست باقتضاء نفس الکلام، بل بقصد (۲) المتکلم منه المعنی الذی وضع له عند العرب، فلا یقال: إنه تکلم و أدی المطلب علی طبق لسان العرب،

إلا إذا ميز بين معنى بعت و أبيع و أوجدت البيع و غيرها. بل على هذا لا يكفى (٣) معرفه أن بعت مرادف لقوله: فروختم، حتى يعرف أن الميم فى الفارسى عوض تاء المتكلم، فيميز بين بعتك و بعت - بالضم - و بعت - بفتح التاء - فلا ينبغى ترك الاحتياط و إن كان فى تعينه نظر (۴) و لذا نص بعض (۵) على عدمه.

***** (هامش) *****

(۱) انظر غايه المراد:

۸۰.

(۲) كذا فى ن، خ و م و فى سائر النسخ: يقصد.

(۳) فى غير ش و مصححه ص: يكتفى.

(۴) فى ف: فى تعيينه نظرا.

(۵) لم نعثر عليه. (*)

******ص ۱۳۸******

مسأله (۲) : هل تعتبر الماضويه فى العقد؟

مسأله (۲) : هل تعتبر الماضويه فى العقد؟

المشهور - كما عن غير واحد (۱) - : اشتراط الماضويه، بل فى التذكره: الإجماع على عدم وقوعه بلفظ أبيعك أو اشتر منى (۲) و لعله لصراحته فى الإنشاء، إذ المستقبل أشبه بالوعد و الأمر استدعاء لا إيجاب، مع أن قصد الإنشاء فى المستقبل خلاف المتعارف و عن القاضى فى الكامل و المهذب (۳) : عدم اعتبارها و لعله لإطلاق البيع و التجاره و عموم العقود و ما دل فى بيع الآبق (۴) و اللبن فى الضرع (۵) : من الإيجاب بلفظ المضارع و فحوى ما دل عليه

***** (هامش) *****

(۱) منهم المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائده ۸: ۱۴۵ و المحدث الكاشانى فى مفاتيح الشرائع ۳: ۴۹ و السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ۱۶۲.

(۲) فى التذكره: أشترى بدل اشتر منى، انظر التذكره ۱: ۴۶۲.

(۳) حكاه عنهما العلامه فى المختلف ۵: ۵۳. أما الكامل فلا يوجد لدينا و أما المهذب فلم نقف فيه على ما يدل على المطلب.

(۴) انظر الوسائل

۱۲: ۲۶۲، الباب ۱۱ من أبواب أحكام العقد.

(۵) الوسائل ۱۲: ۲۵۹، الباب ۸ من أبواب أحكام العقد. (*)

*****ص ۱۳۹*****

فی النکاح (۱) و لا یخلو هذا من قوه لو فرض صراحه المضارع فی الإنشاء علی وجه لا یحتاج إلی قرینه المقام، فتأمل.

***** (هامش) *****

(۱) انظر الوسائل ۱۴: ۱۹۷، الباب الأول من أبواب عقد النکاح، الحدیث ۱۰ و ۴۶۶، الباب ۱۸ من أبواب المتعه و غیرهما من الأبواب. (*)

*****ص ۱۴۰*****

مسأله (۳) : هل یعتبر تقدیم الإیجاب علی القبول؟

مسأله (۳) : هل یعتبر تقدیم الإیجاب علی القبول؟

الأشهر - کما قیل (۱) - : لزوم تقدیم الإیجاب علی القبول و به صرح فی الخلاف (۲) و الوسیله (۳) و السرائر (۴) و التذکره (۵)، کما عن الإیضاح (۶) و جامع المقاصد (۷) و لعله للأصل (۸) بعد حمل آیه وجوب الوفاء (۹) علی العقود المتعارفه، کإطلاق البیع و التجاره فی الکتاب و السنه و زاد بعضهم:

أن القبول فرع الإیجاب فلا یتقدم علیه و أنه تابع

***** (هامش) *****

(۱) قاله العلامه فی المختلف ۵: ۵۲.

(۲) الخلاف ۳: ۳۹، کتاب البیوع، المسأله ۵۶.

(۳) الوسیله: ۲۳۷.

(۴) السرائر ۲: ۲۴۳.

(۵) التذکره ۱: ۴۶۲.

(۶) إیضاح الفوائد ۱: ۴۱۳.

(۷) جامع المقاصد ۴: ۶۰.

(۸) كذا فى ف و فى غيرها: الأصل.

(۹) و هى قوله تعالى: * (أوفوا بالعقود) *، المائده: ۱. (*)

******ص ۱۴۱******

له فلا يصح تقدمه عليه (۱) و حكى فى (۲) غايه المراد عن الخلاف: الإجماع عليه (۳) و ليس فى الخلاف فى هذه المسأله إلا أن البيع مع تقديم (۴) الإيجاب متفق عليه فيؤخذ به، فراجع (۵). خلافا للشيخ فى المبسوط فى باب النكاح و إن وافق الخلاف فى البيع (۶) إلا أنه عدل عنه فى باب النكاح، بل ظاهر كلامه عدم

الخلاف فی صحته بین الإمامیه، حیث إنه - بعد ما ذکر أن تقدیم القبول بلفظ الأمر فی النکاح بأن یقول الرجل: زوجنی فلانه جائز بلا خلاف - قال: أما البیع، فإنه إذا قال: بعنیها فقال: بعتکها صح عندنا و عند قوم من المخالفین و قال قوم منهم:

لا یصح حتی یسبق الإیجاب (۷)، انتهی و کیف کان، فنسبه القول الأول إلی المبسوط مستند إلی کلامه فی باب البیع و أما فی باب النکاح فکلامه صریح فی جواز التقدیم،

***** (هامش) *****

(۱) ذکره المحقق الثانی و قال: فإن القبول مبنی علی الإیجاب، انظر جامع المقاصد ۴: ۶۰.

(۲) کذا فی ف و ش و فی سائر النسخ: عن، إلا أنه صحح فی بعضها بما فی المتن.

(۳) غایه المراد:

.۸۰

(۴) فی ف: تقدم.

(۵) الخلاف ۳: ۳۹، کتاب البیوع، المسأله ۵۶.

(۶) المبسوط ۲: ۸۷.

(۷) المبسوط ۴: ۱۹۴. (*)

کالمحقق رحمه الله فی الشرائع (۱) و العلامه فی التحریر (۲) و الشهیدین فی بعض کتبهما (۳) و جماعه ممن تأخر عنهما (۴)، للعمومات السلیمه عما یصلح لتخصیصها و فحوی جوازه فی النکاح الثابت بالأخبار، مثل خبر أبان بن تغلب - الوارد فی کیفیه الصیغه - المشتمل علی صحه تقدیم القبول بقوله للمرأه: أتزوجک متعه علی کتاب الله و سنه رسول الله (۵) صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم - إلی أن قال - : فإذا قالت: نعم فهی امرأتک و أنت أولی الناس بها (۶) و روایه سهل الساعدی المشهوره فی کتب الفریقین - کما قیل (۷) - المشتمله علی تقدیم القبول من الزوج بلفظ زوجنیها (۸).

***** (هامش) *****

(۱) الشرائع ۲: ۱۳.

(۲) التحریر ۱: ۱۶۴.

(٣) الشهيد الأول في الدروس ٣: ١٩١ و

اللمعه: ۱۰۹ و الشهید الثانی فی المسالک ۳: ۱۵۴ و حاشیه الشرائع (مخطوط) : ۲۷۱.

(۴) منهم المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائده ۸: ۱۴۵ و المحقق السبزواری فی الکفایه: ۸۹ و المحدث البحرانی فی الحدائق ۱۸: ۳۴۹ و صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۲: ۲۵۴ و غیرهم.

(۵) فی ف: رسوله و فی المصدر: نبیه.

(۶) الوسائل ۱۴: ۴۶۶، الباب ۱۸ من أبواب المتعه، الحدیث الأول.

(۷) قاله الشهید الثانی فی المسالک ۷: ۸۹ و السید الطباطبائی فی الریاض ۲: ۶۹.

(۸) عوالی اللآلی ۲: ۲۶۳، الحدیث ۸ و سنن البیهقی ۷: ۲۴۲، باب النکاح علی تعلیم القرآن و انظر الکافی ۵: ۳۸۰، الحدیث ۵ و التهذیب ۷: ۳۵۴، الحدیث ۱۴۴۴. (*)

*****ص ۱۴۳*****

و التحقیق: أن القبول إما أن یکون بلفظ قبلت و رضیت و إما أن یکون بطریق الأمر و الاستیجاب، نحو بعنی فیقول المخاطب: بعتک و إما أن یکون بلفظ اشتریت و ملکت مخففا و ابتعت. فإن کان بلفظ قبلت فالظاهر عدم جواز تقدیمه، وفاقا لمن عرفته (۱) فی صدر المسأله (۲)، بل المحکی عن المیسیه (۳) و المسالک (۴) و مجمع الفائده (۵) : أنه لا خلاف فی عدم جواز تقدیم لفظ قبلت و هو المحکی عن نهایه الإحکام و کشف اللثام فی باب النکاح (۶) و قد اعترف به غیر واحد من متأخری المتأخرین (۷) أیضا، بل المحکی هناک عن ظاهر التذکره: الإجماع علیه (۸) و یدل علیه - مضافا إلی ما ذکر و إلی کونه خلاف المتعارف من

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ف و فی ش: لما عرفت و فی سائر النسخ: لمن عرفت.

(۲) راجع الصفحه ۱۴۰ - ۱۴۱.

(۳) لا یوجد لدینا و حکاه السید العاملی فی

مفتاح الكرامه ۴: ۱۶۵.

(۴) المسالک ۳: ۱۵۴.

(۵) مجمع الفائده ۸: ۱۴۶.

(۶) حکی ذلک عنهما السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۱۶۵ و انظر نهایه الإحکام ۲: ۴۴۸ و کشف اللثام ۲: ۱۲.

(۷) منهم السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۱۶۵ و السید المجاهد فی المناهل: ۲۷۲.

(۸) المشار إلیه بقوله: هناک هو باب النکاح، لکن لم نقف فی مسأله تقدیم الإیجاب علی القبول علی ما یظهر منه الإجماع و الموجود فیه أنه نقل المنع عن أحمد و نفی عنه البأس، انظر التذکره ۲: ۵۸۳. (*)

******ص ۱۴۴*****

العقد - : أن القبول الذی هو أحد رکنی عقد المعاوضه فرع الإیجاب، فلا یعقل تقدمه علیه و لیس المراد من هذا القبول الذی هو رکن للعقد (۱) مجرد الرضا بالإیجاب حتی یقال: إن الرضا بشیء لا یستلزم تحققه قبله (۲)، فقد یرضی الإنسان بالأمر المستقبل، بل المراد منه الرضا بالإیجاب علی وجه یتضمن إنشاء نقل ماله فی الحال إلی الموجب علی وجه العوضیه، لأن المشتری ناقل کالبائع و هذا لا ـ یتحقق إلا مع تأخر الرضا عن الإیجاب، إذ مع تقدمه لا یتحقق النقل فی الحال، فإن من رضی بمعاوضه ینشیءها الموجب فی المستقبل لم ینقل فی الحال ماله إلی الموجب، بخلاف من رضی بالمعاوضه التی أنشأها الموجب سابقا، فإنه یرفع بهذا الرضا یده من ماله و ینقله إلی غیره علی وجه العوضیه و من هنا یتضح فساد ما حکی عن بعض المحققین فی رد الدلیل المذکور - و هو کون القبول فرعا للإیجاب (۳) و تابعا له - و هو: أن تبعیه القبول للإیجاب لیس تبعیه اللفظ للفظ و لا القصد للقصد حتی یمتنع تقدیمه و إنما هو علی سبیل

الفرض و التنزيل، بأن يجعل القابل نفسه متناولا لما يلقى إليه من الموجب و الموجب مناولا، كما يقول السائل فى

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد عباره الذی هو رکن للعقد فى ف.

(۲) كذا فى ف و ش و العباره فى سائر النسخ هكذا: مجرد الرضا بالإيجاب سواء تحقق قبل ذلك أم لا، حيث إن الرضا بشیء لا يستلزم تحققه فى الماضى، فقد يرضى الإنسان ... الخ إلا أنه شطب فى ن على بعض الكلمات و صححت العباره بنحو ما أثبتناه فى المتن.

(۳) كذا فى ف و فى غيرها: فرع الإيجاب. (*)

******ص ۱۴۵******

مقـام الإنشـاء: أنـا راض بما تعطينى و قابل لما تمنحنى فهو متناول، قـدم إنشاءه أو أخر (۱)، فعلى هـذا يصـح تقديم القبول و لو بلفظ قبلت و رضيت إن لم يقم إجماع على خلافه (۲)، انتهى و وجه الفساد:

مـا عرفت سابقا (۳) من أن الرضـا بمـا يصـدر من الموجب فى المسـتقبل من نقـل ماله بإزاء مال صاحبه، ليس فيه إنشاء نقل من القابـل فى الحـال، بل هو رضا منه بالانتقال فى الاسـتقبال و ليس المراد أن أصل الرضا بشـیء تابع لتحققه فى الخارج أو لأصـل الرضا به (۴) حتى يحتاج إلى توضيحه بما ذكره من المثال، بل المراد الرضا الـذى يعـد قبولا و (۵) ركنا فى العقـد و مما ذكرنا يظهر الوجه فى المنع عن تقـديم (۶) القبول بلفـظ الأـمر، كما لو قال: بعنى هـذا بـدرهم فقال: بعتک، لأن غايه الأمر دلاله طلب المعاوضه على الرضا بها، لكن لم يتحقق بمجرد الرضا بالمعاوضه المستقبله نقل فى الحال للدرهم إلى البائع، كما لا يخفى.

***** (هامش) *****

(۱) فى ف زياده: قال.

(۲) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه

۴: ۱۶۵، لکن إلی کلمه أو أخر، ثم قال: و هذا قد ذکره الاستاذ دام ظله.

(۳) فی الصفحه السابقه.

(۴) فی ش: أولا قبل الرضا به و یظهر من شرحی المامقانی و الشهیدی أن الموجود فی نسختیهما هو ما أثبتناه، انظر غایه الآمال: ۲۴۵ و هدایه الطالب: ۱۹۳.

(۵) لم ترد قبولا و فی ف و ش و شطب علیها فی ن.

(۶) کذا فی ش و فی غیرها: تقدم. (*)

*****ص ۱۴۶*****

و أما ما یظهر من المبسوط من الاتفاق - هنا - علی الصحه به (۱)، فموهون بما ستعرف من مصیر الأکثر علی خلافه و أما فحوی جوازه فی النکاح، ففیها - بعد الإغماض عن حکم الأصل، بناء علی منع دلاله روایه سهل (۲) علی کون لفظ الأمر هو القبول، لاحتمال تحقق القبول بعد إیجاب النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم و یؤیده أنه لولاه یلزم الفصل الطویل بین الإیجاب و القبول - منع الفحوی و قصور دلاله روایه أبان (۳)، من حیث اشتمالها علی کفایه قول المرأه: نعم فی الإیجاب. ثم اعلم:

أن فی صحه تقدیم القبول بلفظ الأمر اختلافا کثیرا بین کلمات الأصحاب، فقال فی المبسوط: إن قال: بعنیها بألف فقال: بعتک، صح و الأقوی عندی أنه لا یصح حتی یقول المشتری بعد ذلک: اشتریت (۴) و اختار ذلک فی الخلاف (۵) و صرح به فی الغنیه، فقال: و اعتبرنا حصول الإیجاب من البائع و القبول من المشتری، حذرا عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتری و هو أن یقول: بعنیه بألف، فیقول: بعتک فإنه لا ینعقد حتی یقول المشتری بعد ذلک: اشتریت أو قبلت (۶) و صرح به

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۴: ۱۹۴ و قد

تقدم فى الصفحه ۱۴۱.

(۲) تقدمت الإشاره إليها فى الصفحه ۱۴۲.

(۳) تقدمت فى الصفحه ۱۴۲.

(۴) المبسوط ۲: ۸۷.

(۵) الخلاف ۳: ۳۹، كتاب البيوع، المسأله ۵۶.

(۶) الغنيه: ۲۱۴. (*)

أيضا فى السرائر (۱) و الوسيله (۲) و عن جامع المقاصد:

أن ظاهرهم أن هذا الحكم اتفاقى (۳) و حكى الإجماع أيضا (۴) عن ظاهر الغنيه أو صريحها (۵) و عن المسالك: المشهور (۶)، بل قيل: إن هذا الحكم ظاهر كل من اشترط الإيجاب و القبول (۷) و مع ذلك كله، فقد صرح الشيخ فى المبسوط - فى باب النكاح - : بجواز التقديم بلفظ الأمر بالبيع و نسبته إلينا مشعر (۸) - بقرينه السياق - إلى عدم الخلاف فيه بيننا، فقال: إذا تعاقدا، فإن تقدم الإيجاب على القبول فقال: زوجتك

***** (هامش) *****

(۱) السرائر ۲: ۲۴۹ - ۲۵۰.

(۲) لم نقف فى الوسيله على هذا التفصيل و لكن عد فيها من شرائط الصحه: تقديم الإيجاب على القبول، انظر الوسيله: ۲۳۷، نعم صرح بذلك العلامه فى نهايه الإحكام ۲: ۴۴۹ و لعل التشابه بين رمز الوسيله له و رمز النهايه يه صار منشأ لاشتباه النساخ و يؤيد هذا الاحتمال تأخير ذكرها عن السرائر.

(۳) جامع المقاصد ۴: ۵۹.

(۴) وردت أيضا فى ع، ص و ش بعد عباره ظاهر الغنيه.

(۵) الغنيه: ۲۱۴ و الترديد من السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ۱۶۱.

(۶) المسالك ۳: ۱۵۳.

(۷) قاله السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۴: ۱۶۱ و فيه: ... الإيجاب و القبول و الماضويه فيهما.

(۸) كذا فى ش و فى غيرها: مشعرا و فى مصححه ص: و نسبه إلينا مشعرا. (*)

*****ص ۱۴۸*****

فقال: قبلت التزويج صح و كذا إذا تقدم الإيجاب على القبول فى البيع صح بلا

خلاف و أما إن تأخر الإيجاب و سبق القبول، فإن كان فی النكاح فقال الزوج: زوجنيها فقال: زوجتكها صح و إن لم يعد الزوج القبول، بلا خلاف، لخبر الساعدی: قال (۱) : زوجنيهـا يا رسول الله، فقال: زوجتكها بما معك من القرآن (۲)، فتقدم (۳) القبول و تأخر الإيجاب و إن كان هـذا فی البيع فقال: بعنيها فقال: بعتكها صـح عنـدنا و عنـد قوم من المخالفين و قال قوم منهم (۴) : لا يصح حتی يسبق الإيجاب (۵)، انتهی و حكی جواز التقديم بهذا اللفظ عن القاضـی فی الكامل (۶)، بل يمكن نسبه هذا الحكم إلی كـل من جوز تقـديم القبول علی الإيجاب بقول مطلق و تمسك له فی النكاح بروايه سـهل الساعـدی المعبر فيها عن القبول بطلب التزويج، إلا أن المحقق رحمه الله مع تصـريحه فی البيع بعدم كفايه الاستيجاب و الإيجاب صرح بجواز تقديم القبول علی الإيجاب (۷).

***** (هامش) *****

(۱) فی ش: قال الرجل.

(۲) انظر عوالی اللآلی ۲: ۲۶۳، الحديث ۸ و سنن البيهقی ۷: ۲۴۲، باب النكاح علی تعليم القرآن.

(۳) كذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ: فقدم.

(۴) انظر المغنی، لابن قدامه ۳: ۵۶۱ و المجموع ۹: ۱۹۸.

(۵) المبسوط ۴: ۱۹۴.

(۶) حكاه عنه العلامه فی المختلف ۵: ۵۳.

(۷) الشرائع ۲: ۱۳. (*)

و ذكر العلامه قـدس سـره الاستيجاب و الإيجاب و جعله خارجا عن قيد اعتبار الإيجاب و القبول كالمعاطاه و جزم بعدم كفايته، مع أنه تردد فی اعتبـار تقـديم القبول (۱) و كيف كان، فقـد عرفت (۲) أن الأقوی المنع فی البيع، لمـا عرفت، بل لو قلنا بكفايه التقديم بلفظ قبلت يمكن المنع هنا، بناء علی اعتبار الماضويه فيما

دل على القبول. ثم إن هذا كله بناء على المذهب المشهور بين الأصحاب: من عدم كفايه مطلق اللفظ فى اللزوم و عدم القول بكفايه مطلق الصيغه فى الملك و أما على ما قويناه (۳) سابقا فى مسأله المعاطاه: من أن البيع العرفى موجب للملك و أن الأصل فى الملك اللزوم (۴)، فاللازم الحكم باللزوم فى كل مورد لم يقم إجماع على عدم اللزوم و هو ما إذا خلت المعامله عن الإنشاء باللفظ رأسا، أو كان اللفظ المنشأ به المعامله مما قام الإجماع على عدم إفادتها اللزوم (۵) و أما فى غير ذلک فالأصل اللزوم.

***** (هامش) *****

(۱) القواعد ۱: ۱۲۳.

(۲) فى الصفحه ۱۴۵.

(۳) فى نسخه بدل ن، خ، م، ع و ش: اخترناه.

(۴) راجع الصفحه ۴۰ و ۹۶.

(۵) فى غير ف و ش زياده: و هو ما إذا خلت المعامله عن الإنشاء و فى ن، خ، م و ع كتب عليها: نسخه. (*)

******ص ۱۵۰******

و قد عرفت أن القبول على وجه طلب البيع قد صرح فى (۱) المبسوط بصحته، بل يظهر منه عدم الخلاف فيه بيننا و حكى عن الكامل أيضا (۲)، فتأمل و إن كان التقديم بلفظ اشتريت أو (۳) ابتعت أو تملكت أو ملكت هذا بكذا فالأقوى جوازه، لأنه أنشأ ملكيته للمبيع بإزاء ماله عوضا، ففى الحقيقه أنشأ المعاوضه كالبائع (۴) إلا أن البائع ينشىء ملكيه ماله لصاحبه بإزاء مال صاحبه و المشترى ينشىء ملكيه مال صاحبه لنفسه بإزاء ماله، ففى الحقيقه كل منهما يخرج ماله إلى صاحبه و يدخل مال صاحبه فى ملكه، إلا أن الإدخال فى الإيجاب مفهوم من ذكر العوض و فى القبول مفهوم من نفس الفعل و الإخراج بالعكس و حينئذ

فليس فى حقيقه الاشتراء - من حيث هو - معنى القبول، لكنه لما كان الغالب وقوعه عقيب الإيجاب و إنشاء انتقال مال البائع إلى نفسه إذا وقع عقيب نقله (۵) إليه يوجب تحقق المطاوعه و مفهوم القبول، اطلق عليه القبول و هذا المعنى مفقود فى الإيجاب المتأخر، لأن المشترى إنما ينقل ماله إلى البائع بالالتزام الحاصل من جعل ماله عوضا و البائع إنما ينشىء انتقال المثمن (۶) إليه كذلك، لا بمدلول الصيغه.

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد فى فى غير ش.

(۲) كما تقدم فى الصفحه ۱۴۸.

(۳) فى ش بدل أو: و.

(۴) فى ف: كالتبايع.

(۵) فى ف، ن و خ زياده: له.

(۶) كذا فى ف و فى سائر النسخ: الثمن. (*)

و قد صرح فى النهايه و المسالك - على ما حكى (۱) - : بأن اشتريت ليس قبولا حقيقه و إنما هو بدل و أن الأصل فى القبول قبلت، لأن القبول فى الحقيقه ما لا يمكن الابتداء به و لفظ اشتريت يجوز الابتداء به و مرادهما (۲) : أنه بنفسه لا يكون قبولا، فلا ينافى ما ذكرنا من تحقق مفهوم القبول فيه إذا وقع عقيب تمليك البائع، كما أن رضيت بالبيع ليس فيه إنشاء لنقل ماله إلى البائع إلا إذا وقع متأخرا و لذا منعنا عن تقديمه. فكل من رضيت و اشتريت بالنسبه إلى إفاده نقل المال و مطاوعه البيع عند التقدم و التأخر متعاكسان. فإن قلت: إن الإجماع على اعتبار القبول فى العقد يوجب تأخير قوله (۳) : اشتريت حتى يقع قبولا، لأن إنشاء مالكيته لمال الغير إذا وقع عقيب تمليك الغير له يتحقق فيه معنى الانتقال و قبول الأثر، فيكون اشتريت متأخرا التزاما بالأثر

عقیب إنشاء التأثیر من البائع، بخلاف ما لو تقدم، فإن مجرد إنشاء المالکیه لمال لا یوجب تحقق مفهوم القبول، کما لو نوی تملک (۴) المباحات أو اللقطه، فإنه لا قبول فیه رأسا.

***** (هامش) *****

(۱) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۴: ۱۵۳ و انظر نهایه الإحکام ۲: ۴۴۸ و المسالک ۳: ۱۵۴.

(۲) فی ف: مرادهم.

(۳) فی ف: قول و فی خ: قبوله.

(۴) فی ف: ملک. (*)

******ص ۱۵۲******

قلت: المسلم من الإجماع هو اعتبار القبول من المشتری بالمعنی الشامل للرضا بالإیجاب و أما وجوب تحقق مفهوم القبول المتضمن للمطاوعه و قبول الأثر، فلا. فقد (۱) تبین من جمیع ذلک: أن إنشاء القبول لا بد أن یکون جامعا لتضمن إنشاء النقل و للرضا بإنشاء البائع - تقدم أو تأخر - و لا یعتبر إنشاء انفعال نقل البائع. فقد تحصل مما ذکرناه: صحه تقدیم القبول إذا کان بلفظ اشتریت وفاقا لمن عرفت (۲)، بل هو ظاهر إطلاق الشیخ فی الخلاف، حیث إنه لم یتعرض إلا للمنع عن الانعقاد بالاستیجاب و الإیجاب (۳) و قد عرفت (۴) عدم الملازمه بین المنع عنه و المنع عن تقدیم مثل اشتریت و کذا السید فی الغنیه، حیث أطلق اعتبار الإیجاب و القبول و احترز بذلک عن انعقاده بالمعاطاه و بالاستیجاب و الإیجاب (۵) و کذا ظاهر إطلاق الحلبی فی الکافی، حیث لم یذکر تقدیم الإیجاب من شروط الانعقاد (۶).

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: وقد.

(۲) فی الصفحه السابقه.

(۳) الخلاف ۳: ۳۹، کتاب البیوع، المسأله ۵۶.

(۴) انظر الصفحه ۱۴۸ - ۱۴۹.

(۵) الغنیه: ۲۱۴.

(۶) انظر الکافی فی الفقه: ۳۵۲ (فصل فی عقد البیع). (*)

******ص ۱۵۳******

و الحاصل: أن المصرح بذلک - فی ما وجدت من القدماء -

الحلى (۱) و ابن حمزه (۲)، فمن التعجب بعد ذلک حکایه الإجماع عن الخلاف (۳) على (۴) تقدیم الإیجاب، مع أنه لم یزد على الاستدلال لعدم (۵) کفایه الاستیجاب و الإیجاب (۶) بأن ما عداه مجمع على صحته و لیس على صحته دلیل (۷) و لعمری أن مثل هذا مما یوهن الاعتماد على الإجماع المنقول و قد نبهنا على أمثال ذلک فی مواردها. نعم، یشکل الأمر بأن المعهود المتعارف من الصیغه تقدیم الإیجاب و لا ـ فرق بین المتعارف هنا و بینه فی المسأله الآتیه و هو الوصل بین الإیجاب و القبول، فالحکم لا ـ یخلو عن شوب الإشکال. ثم إن ما ذکرنا جار فی کل قبول یؤدى بإنشاء مستقل کالإجاره التی یؤدى قبولها بلفظ تملکت منک منفعه کذا أو ملکت و النکاح

***** (هامش) *****

(۱) السرائر ۲: ۲۴۳، هکذا وردت الکلمه فی ش و مصححه ن و فی سائر النسخ: الحلبی بدل الحلی و هو سهو أو تصحیف، فإنه قد تقدم آنفا: أن الحلبی أطلق و لم یذکر تقدیم الإیجاب.

(۲) الوسیله: ۲۳۷.

(۳) حکاه عنه الشهید الأول فی غایه المراد:

۸۰، کما تقدم فی صدر المسأله و الشهید الثانی فی المسالک ۳: ۱۵۳.

(۴) فی ص زیاده: لزوم.

(۵) کذا فی ش و فی سائر النسخ: بعدم.

(۶) کذا فی النسخ و الظاهر سقوط کلمه: إلا.

(۷) انظر الخلاف ۳: ۴۰، کتاب البیوع، ذیل المسأله ۵۶. (*)

الذی یؤدى قبوله (۱) بلفظ أنکحت (۲) و تزوجت و أما ما لا إنشاء فی قبوله إلا قبلت أو ما یتضمنه ک ارتهنت فقد یقال بجواز تقدیم القبول فیه، إذ لا التزام فی قبوله بشیء (۳) کما کان فی قبول البیع التزام (۴) بنقل ماله إلى

البائع، بل لا ينشىء به معنى غير الرضا بفعل الموجب و قد تقدم (۵) أن الرضا يجوز تعلقه بأمر مترقب (۶) كما يجوز تعلقه بأمر محقق، فيجوز أن يقول: رضيت برهنك هذا عندى فيقول: رهنت و التحقيق: عدم الجواز، لأن اعتبار القبول فيه من جهه تحقق عنوان المرتهن و لا يخفى أنه لا يصدق الارتهان على قبول الشخص إلا بعد تحقق الرهن، لأن الإيجاب إنشاء للفعل و القبول إنشاء للانفعال (۷) و كذا القول (۸) فى الهبه و القرض، فإنه لا يحصل من إنشاء القبول

***** (هامش) *****

(۱) فى غير ش: قبولها.

(۲) كذا فى ف و فى سائر النسخ: نكحت.

(۳) كذا فى ف و فى سائر النسخ: لشىء.

(۴) كذا فى ش و فى سائر النسخ: التزاما.

(۵) تقدم فى الصفحه ۱۴۴.

(۶) فى ف: مستقبل.

(۷) فى نسخه بدل خ، م، ع و ش: لأن الإيجاب إنشاء للنقل و القبول إنشاء للانتقال.

(۸) فى خ، ص و مصححه ع: القبول. (*)

******ص ۱۵۵******

فيهما (۱) التزام بشىء و إنما يحصل به الرضا بفعل الموجب و نحوها (۲) قبول المصالحه المتضمنه للإسقاط أو التمليك بغير عوض و أما المصالحه المشتمله على المعاوضه، فلما كان ابتداء الالتزام بها جائزا من الطرفين و كان نسبتها إليهما (۳) على وجه سواء و ليس الالتزام (۴) الحاصل من أحدهما أمرا مغايرا للالتزام الحاصل من الآخر، كان البادئ منهما موجبا، لصدق الموجب عليه لغه و عرفا. ثم لما انعقد الإجماع على توقف العقد على القبول، لزم أن يكون الالتزام الحاصل من الآخر بلفظ القبول، إذ لو قال أيضا: صالحتك كان إيجابا آخر، فيلزم تركيب العقد من إيجابين و تحقق من جميع ذلك: أن تقديم القبول فى الصلح أيضا

غير جائز، إذ لا قبول فيه بغير لفظ قبلت و رضيت و قد عرفت (۵) أن قبلت و رضيت مع التقديم لا يدل على إنشاء لنقل العوض فى الحال. فتلخص مما ذكرنا: أن القبول فى العقود على أقسام (۶) :

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى ش و مصححه ن و ص و فى غيرها: فيها.

(۲) فى ص: نحوهما.

(۳) فى ف: إليها.

(۴) فى ف: و كان الالتزام.

(۵) فى الصفحه ۱۴۳ - ۱۴۴.

(۶) فى خ، م، ع و ص: ثلاثه أقسام، إلا أن ثلاثه محيت فى ن تصحيحا. (*)

لأنه إما أن يكون التزاما بشىء من القابل، كنقل مال عنه أو زوجيه و إما أن لا يكون فيه سوى الرضا بالإيجاب و الأول على قسمين: لأن الالتزام الحاصل من القابل، إما أن يكون نظير الالتزام الحاصل من الموجب كالمصالحه، أو متغايرا كالاشتراء و الثانى أيضا على قسمين: لأنه إما أن يعتبر فيه عنوان المطاوعه كالارتهان و الاتهاب و الاقتراض (۱) و إما أن لا يثبت فيه اعتبار أزيد من الرضا بالإيجاب كالوكاله و العاريه و شبههما. فتقديم القبول على الإيجاب لا يكون إلا فى القسم الثانى من كل من القسمين. ثم إن مغايره الالتزام فى قبول البيع لالتزام إيجابه اعتبار عرفى، فكل من التزم بنقل ماله على وجه العوضيه لمال آخر يسمى مشتريا و كل من نقل ماله على أن يكون عوضه مالا من آخر يسمى بائعا و بعباره اخرى: كل من ملك ماله غيره بعوض فهو البائع و كل (۲) من ملك مال غيره بعوض ماله فهو المشترى و إلا فكل منهما فى الحقيقه يملك ماله غيره بإزاء مال غيره و يملك مال غيره بإزاء ماله.

***** (هامش)

*****

(۱) فی ف: الإقراض.

(۲) فی ش: فکل. (*)

******ص ۱۵۷******

و من جمله شروط العقد:

الموالاه بین إیجابه و قبوله ذکره الشیخ فی المبسوط فی باب الخلع (۱)، ثم العلامه (۲) و الشهیدان (۳) و المحقق الثانی (۴) و الشیخ المقداد (۵). قال الشهید فی القواعد:

الموالاه معتبره فی العقد و نحوه و هی مأخوذه من اعتبار الاتصال بین الاستثناء (۶) و المستثنی منه و قال (۷) بعض العامه: لا یضر قول الزوج بعد الإیجاب: الحمد لله و الصلاه

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۴: ۳۶۲.

(۲) القواعد ۲: ۴ و ۸۰، فی النکاح و الخلع.

(۳) أما الشهید الأول فقد صرح بذلک فی کتاب الوقف من الدروس ۲: ۲۶۴ و قال فی کتاب البیع منه: و لا یقدح تخلل آن أو تنفس أو سعال، الدروس ۳: ۱۹۱ و أما الشهید الثانی فقد صرح بذلک فی الهبه و الخلع من المسالک، انظر المسالک ۶: ۹ و ۹: ۳۸۴.

(۴) رسائل المحقق الکرکی ۱: ۲۰۱، فی الخلع و جامع المقاصد ۴: ۵۹، فی البیع.

(۵) التنقیح الرائع ۲: ۲۴.

(۶) کذا فی ف و المصدر و فی سائر النسخ: المستثنی.

(۷) فی غیر ش: فقال. (*)

******ص ۱۵۸******

علی رسول الله، قبلت نکاحها (۱) و منه: الفوریه فی استتابه المرتد، فیعتبر فی الحال و قیل (۲) : إلی ثلاثه أیام و منه: السکوت فی أثناء الأذان، فإن کان کثیرا أبطله و منه: السکوت الطویل فی أثناء القراءه أو قراءه غیرها (۳) و کذا التشهد و منه: تحریم

المأمومين فى الجمعه قبل الركوع، فإن تعمـدوا أو نسوا حتى ركع فلا جمعه و اعتبر بعض العامه تحريمهم معه قبل الفاتحه و منه: الموالاه فى التعريف بحيث لا ينسى (۴) أنه تكرار و

الموالاه فی سنه التعریف، فلو رجع فی أثناء المده استؤنفت (۵) لیتوالی (۶)، انتهی (۷). أقول: حاصله أن الأمر المتدرج شیئا فشیئا إذا کان له صوره اتصالیه فی العرف، فلا بد فی ترتب الحکم المعلق علیه فی الشرع من اعتبار صورته الاتصالیه، فالعقد المرکب من الإیجاب و القبول القائم

***** (هامش) *****

(۱) قاله النووی، انظر المجموع ۱۷: ۳۰۷.

(۲) قاله العلامه فی الإرشاد ۲: ۱۸۹.

(۳) فی المصدر زیاده: خلالها.

(۴) فی ف: لا یصدق.

(۵) فی ف: استأنف و فی المصدر: استؤنف.

(۶) القواعد و الفوائد ۱: ۲۳۴، القاعده ۷۳.

(۷) لم ترد انتهی فی ف و م. (*)

******ص ۱۵۹******

بنفس المتعاقدین بمنزله (۱) کلام واحد مرتبط بعضه ببعض، فیقدح تخلل الفصل المخل بهیئته الاتصالیه و لذا لا یصدق التعاقد (۲) إذا کان الفصل مفرطا فی الطول کسنه أو أزید و انضباط ذلک إنما یکون بالعرف، فهو فی کل أمر بحسبه، فیجوز الفصل بین کل من الإیجاب و القبول بما لا یجوز بین کلمات کل واحد (۳) منهما و یجوز الفصل (۴) بین الکلمات بما لا یجوز بین الحروف، کما فی الأذان و القراءه و ما ذکره حسن لو کان حکم الملک و اللزوم فی المعامله منوطا بصدق العقد عرفا، کما هو مقتضی التمسک بآیه الوفاء بالعقود (۵) و بإطلاق کلمات الأصحاب فی اعتبار العقد فی اللزوم بل الملک، أما لو کان منوطا بصدق البیع أو (۶) التجاره عن تراض فلا یضره عدم صدق العقد و أما جعل المأخذ فی ذلک اعتبار الاتصال بین الاستثناء و المستثنی منه، فلأنه منشأ الانتقال إلی هذه القاعده، فإن أکثر الکلیات إنما یلتفت إلیها من التأمل فی مورد خاص و قد صرح فی القواعد

***** (هامش) *****

(۱)

لم ترد بمنزله فی ف.

(۲) كذا فی ف و فی غيرها: المعاقده.

(۳) لم ترد واحد فی ف.

(۴) لم ترد الفصل فی ن، م و ش و وردت فی ص و نسخه بدل خ و ع بعد الكلمات و ما أثبتناه مطابق ل ف.

(۵) المائده: ۱.

(۶) فی ف بدل أو: و. (*)

*****ص ۱۶۰*****

مكررا بكون الأصل فی هذه القاعده كذا (۱) و يحتمل بعيدا أن يكون الوجه فيه: أن الاستثناء أشد ربطا بالمستثنى منه من سائر اللواحق، لخروج المستثنى منه معه عن حد الكذب إلى الصدق، فصدقه يتوقف عليه، فلذا كان طول الفصل هناك أقبح، فصار أصلا فی اعتبار الموالاه بين أجزاء الكلام، ثم تعدى منه إلى سائر الامور المرتبطه بالكلام لفظا أو معنى، أو من حيث صدق عنوان خاص عليه، لكونه (۲) عقدا أو قراءه أو أذانا و نحو ذلك. ثم فی تطبيق بعضها على ما ذكره خفاء، كمسأله توبه المرتد، فإن غايه ما يمكن أن يقال فی توجيهه: إن المطلوب فی الإسلام الاستمرار، فإذا انقطع فلا بد من إعادته فی أقرب الأوقات و أما مسأله الجمعه، فلأن هيئه الاجتماع فی جميع أحوال الصلاه من القيام و الركوع و السجود مطلوبه، فيقدح الإخلال بها و للتأمل فی هذه الفروع و فی صحه تفريعها على الأصل المذكور مجال.

***** (هامش) *****

(۱) منها ما أفاده فی القاعده المشار إليها آنفا من قوله: و هی مأخوذه من اعتبار الاتصال بين الاستثناء و المستثنى منه و منها قوله فی القاعده ۸۰ (الصفحه ۲۴۳) : و هو مأخوذ من قاعده المقتضی فی اصول الفقه و منها قوله فی القاعده ۸۶ (الصفحه ۲۷۰) : لعلهما مأخوذان من قاعده جواز النسخ قبل الفعل و

منها قوله فی القاعده ۱۰۵ (الصفحه ۳۰۸) : و أصله الأخذ بالاحتیاط غالبا.

(۲) فی ص: ککونه. (*)

*****ص ۱۶۱*****

ثم إن المعیار فی الموالاه موکول إلی العرف، کما فی الصلاه و القراءه و الأذان و نحوها و یظهر من روایه سهل الساعدی - المتقدمه (۱) فی مسأله تقدیم القبول - جواز الفصل بین الإیجاب و القبول بکلام طویل أجنبی، بناء علی ما فهمه الجماعه من أن القبول فیها قول ذلک الصحابی: زوجنیها و الإیجاب قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم بعد فصل طویل: زوجتکها بما معک من القرآن و لعل هذا موهن آخر للروایه، فافهم.

***** (هامش) *****

(۱) راجع الصفحه ۱۴۲ و ۱۴۸. (*)

*****ص ۱۶۲*****

و من جمله الشرائط التی ذکرها جماعه: التنجیز فی العقد بأن لا یکون معلقا علی شیء بأداه الشرط، بأن یقصد المتعاقدان انعقاد المعامله فی صوره وجود ذلک الشیء، لا فی غیرها و ممن صرح بذلک: الشیخ (۱) و الحلی (۲) و العلامه (۳) و جمیع من تأخر عنه، کالشهیدین (۴) و المحقق الثانی (۵) و غیرهم (۶) قدس الله تعالی أرواحهم و عن فخر الدین - فی شرح الإرشاد فی باب الوکاله - : أن تعلیق (۷) الوکاله علی الشرط لا یصح عند الإمامیه و کذا غیره من

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۲: ۳۹۹ و الخلاف ۳: ۳۵۴، کتاب الوکاله، المسأله ۲۳.

(۲) السرائر ۲: ۹۹.

(۳) التذکره ۲: ۱۱۴ و ۴۳۳ و القواعد ۱: ۲۵۲ و ۲۶۶ و ۲: ۴ و غیرها.

(۴) اللمعه الدمشقیه و شرحها (الروضه البهیه) ۳: ۱۶۸، الدروس ۲: ۲۶۳ و المسالک ۵: ۲۳۹ و ۳۵۷.

(۵) جامع المقاصد ۸: ۱۸۰ و ۹: ۱۴ - ۱۵ و ۱۲: ۷۷.

(۶) کالمحقق الحلی فی

الشرائع ۲: ۱۹۳ و ۲۱۶ و المحقق السبزواری فی الکفایه: ۱۲۸ و ۱۴۰ و المحدث الکاشانی فی مفاتیح الشرائع ۳: ۱۸۹ و ۲۰۷.

(۷) کذا فی ش و مصححتی ن و ص و فی غیرها: تعلق. (*)

******ص ۱۶۳******

العقود، لازمه کانت أو جائزه (۱) و عن تمهید القواعد:

دعوی الإجماع علیه (۲) و ظاهر المسالک - فی مسأله اشتراط التنجیز فی الوقف - : الاتفاق علیه (۳) و الظاهر عدم الخلاف فیه کما اعترف به غیر واحد (۴) و إن لم یتعرض الأکثر فی هذا المقام و یدل علیه: فحوی فتاویهم و معاقد الإجماعات فی اشتراط التنجیز فی الوکاله، مع کونه من العقود الجائزه التی یکفی فیها کل ما دل علی الإذن، حتی أن العلامه ادعی الإجماع - علی ما حکی عنه - علی عدم صحه (۵) أن یقول الموکل: أنت وکیلی فی یوم الجمعه أن تبیع عبدی (۶) و علی صحه (۷) قوله: أنت وکیلی و لا تبع عبدی إلا فی یوم

***** (هامش) *****

(۱) حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۷: ۵۲۶.

(۲) تمهید القواعد:

۵۳۳، القاعده ۱۹۸ و فیه: الاتفاق علیه و حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۷: ۶۳۹.

(۳) المسالک ۵: ۳۵۷.

(۴) کالعلامه فی التحریر ۱: ۲۸۴ و المحقق السبزواری فی الکفایه: ۱۴۰ و المحدث الکاشانی فی مفاتیح الشرائع ۳: ۲۰۷.

(۵) کذا فی ف، ش و مصححه ن و فی سائر النسخ: علی صحه.

(۶) کذا فی ف، ش و مصححه ن و فی سائر النسخ: أنت وکیلی فی أن تبیع عبدی یوم الجمعه.

(۷) کذا فی ف و ش و فی سائر النسخ: و علی عدم صحه و شطب فی ن علی کلمه عدم. (*)

******ص ۱۶۴******

الجمعه (۱)،

مع كون المقصود واحدا و فرق بينهما جماعه (۲) - بعد الاعتراف بأن هذا فی معنی التعلیق - : بأن العقود لما کانت متلقاه من الشارع انیطت (۳) بهذه الضوابط و بطلت فیما خرج عنها و إن أفادت فائدتها. فإذا کان الأمر کذلک عندهم فی الوکاله فکیف الحال فی البیع؟ و بالجمله، فلا شبهه فی اتفاقهم علی الحکم و أما (۴) الکلام فی وجه الاشتراط، فالذی صرح به العلامه فی التذکره: أنه مناف للجزم حال الإنشاء، بل جعل الشرط هو الجزم ثم فرع علیه عدم جواز التعلیق، قال: الخامس من الشروط: الجزم، فلو علق العقد علی شرط لم یصح و إن شرط (۵) المشیئه، للجهل بثبوتها حال العقد و بقائها مدته و هو أحد قولی الشافعی و أظهرهما عندهم:

الصحه، لأن هذه صفه یقتضیها إطلاق العقد، لأنه لو لم یشأ لم یشتر (۶)، انتهی کلامه.

***** (هامش) *****

(۱) التذکره ۲: ۱۱۴ و العباره منقوله بالمعنی، کما صرح بذلک المحقق المامقانی، انظر غایه الآمال: ۲۲۵.

(۲) منهم الشهید الثانی فی المسالک ۵: ۲۴۰ - ۲۴۱ و تبعه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۷: ۵۲۷.

(۳) کذا فی ف و ش و مصححه ن و فی غیرها: نیطت.

(۴) فی ف و ن: و إنما.

(۵) فی ش و المصدر: و إن کان الشرط.

(۶) التذکره ۱: ۴۶۲. (*)

و تبعه علی ذلک الشهید رحمه الله فی قواعده، قال: لأن الانتقال بحکم الرضا و لا رضا إلا مع الجزم و الجزم ینافی التعلیق (۱)، انتهی و مقتضی ذلک: أن المعتبر هو عدم التعلیق علی أمر مجهول الحصول، کما صرح به المحقق فی باب الطلاق (۲) و ذکر المحقق و الشهید الثانیان فی الجامع (۳)

و المسالك (۴) - فی مسأله إن کان لی فقد بعته - : أن التعلیق إنما ینافی الإنشاء فی العقود و الإیقاعات حیث یکون المعلق علیه مجهول الحصول. لکن الشهید فی قواعده ذکر فی الکلام المتقدم:

أن الجزم ینافی التعلیق، لأنه بعرضه عدم الحصول و لو قدر العلم بحصوله، کالتعلیق علی الوصف، لأن الاعتبار بجنس الشرط دون أنواعه، فاعتبر المعنی العام دون خصوصیات الأفراد. ثم قال: فإن قلت: فعلی هذا (۵) یبطل قوله فی صوره إنکار التوکیل (۶) : إن کان لی فقد بعته منک بکذا (۷). قلت: هذا تعلیق علی واقع، لا [علی] (۸) متوقع الحصول، فهو عله للوقوع أو

***** (هامش) *****

(۱) القواعد و الفوائد ۱: ۶۵، القاعده ۳۵.

(۲) الشرائع ۳: ۱۹.

(۳) جامع المقاصد ۸: ۳۰۵ و اللفظ له.

(۴) المسالک ۵: ۲۷۶.

(۵) عباره فعلی هذا من ش و المصدر.

(۶) فی ف: الوکیل.

(۷) عباره منک بکذا من ش و المصدر.

(۸) من المصدر. (*)

مصاحب له، لا معلق علیه الوقوع و کذا (۱) لو قال فی صوره إنکار وکاله التزویج و إنکار التزویج حیث تدعیه المرأه: إن کانت زوجتی فهی طالق (۲)، انتهی کلامه رحمه الله و علل العلامه فی القواعد صحه إن کان لی فقد بعته بأنه أمر واقع یعلمان وجوده، فلا یضر جعله شرطا و کذا کل شرط علم وجوده، فإنه لا یوجب شکا فی البیع و لا و قوفه (۳)، انتهی و تفصیل الکلام:

أن المعلق علیه، إما أن یکون معلوم التحقق و إما أن یکون محتمل التحقق و علی الوجهین، فإما أن یکون تحققه المعلوم أو المحتمل فی الحال أو المستقبل و علی التقادیر، فإما أن یکون الشرط مما یکون مصححا للعقد - ککون

الشیء مما یصح تملکه شرعا، أو مما یصح إخراجه عن الملک، کغیر ام الولد و غیر الموقوف (۴) و نحوه و کون المشتری ممن یصح تملکه شرعا، کأن لا یکون عبدا و ممن یجوز العقد معه بأن یکون بالغا - و إما أن لا یکون کذلک. ثم التعلیق، إما مصرح به و إما لازم من الکلام، کقوله: ملکتک هذا بهذا یوم الجمعه و قوله فی القرض و الهبه: خذ هذ

***** (هامش) *****

(۱) فی ش زیاده: نقول و فی المصدر: و کذا القول.

(۲) القواعد و الفوائد ۱: ۶۵، القاعده ۳۵.

(۳) القواعد ۱: ۲۶۰ - ۲۶۱.

(۴) فی غیر ش زیاده: علیه. (*)

******ص ۱۶۷******

بعوضه، أو خذه بلا عوض یوم الجمعه، فإن التملیک معلق علی تحقق الجمعه فی الحال أو فی الاستقبال و لهذا احتمل العلامه فی النهایه (۱) و و لده فی الإیضاح (۲) بطلان بیع الوارث لمال مورثه بظن حیاته (۳)، معللا بأن العقد و إن کان منجزا فی الصوره إلا أنه معلق و التقدیر: إن مات مورثی فقد بعتک. فما کان منها معلوم الحصول حین العقد، فالظاهر أنه غیر قادح و فاقا لمن عرفت کلامه - کالمحقق و العلامه و الشهیدین و المحقق الثانی (۴) و الصیمری (۵) - و حکی أیضا (۶) عن المبسوط (۷) و الإیضاح (۸) فی مسأله ما لو قال: إن کان لی فقد بعته، بل لم یوجد فی ذلک خلاف صریح و لذا ادعی فی الریاض - فی باب الوقف - عدم الخلاف فیه صریحا (۹) و ما کان معلوم الحصول فی المستقبل - و هو المعبر عنه بالصفه - فالظاهر أنه داخل فی معقد اتفاقهم علی عدم الجواز - و

إن كان تعليلهم

***** (هامش) *****

(۱) نهايه الإحكام ٢: ٤٧٧.

(٢) إيضاح الفوائد ١: ٤٢٠.

(٣) كذا فى ف و نسخه بدل ن و فى سائر النسخ: موته.

(۴) تقدم النقل عن هؤلاء الأعلام فى الصفحه ۱۶۵ - ۱۶۶.

(۵) لم نعثر عليه فيما بأيدينا من كتابه و لا على الحاكى عنه.

(۶) الحاكى هو السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٧: ۶٣٩.

(٧) المبسوط ٢: ٣٨٥.

(٨) إيضاح الفوائد ٢: ٣۶٠.

(٩) الرياض ٢: ١٨. (*)

للمنع باشتراط الجزم لا يجرى فيه - كما اعترف به الشهيد فيما تقدم عنه (۱) و نحوه الشهيد الثانى فيما حكى عنه (٢)، بل يظهر من عباره المبسوط فى باب الوقف كونه مما لا خلاف فيه بيننا، بل بين العامه، فإنه قال: إذا قال الواقف: إذا جاء رأس الشهر فقد و قفته لم يصح الوقف بلا خلاف، لأنه مثل البيع و الهبه و عندنا مثل العتق أيضا (٣)، انتهى (۴)، فإن ذيله يدل على أن مماثله الوقف للبيع و الهبه غير مختص بالإماميه، نعم مماثلته للعتق مختص بهم و ما كان منها مشكوك الحصول و ليست صحه العقد معلقه عليه فى الواقع - كقدوم الحاج - فهو المتيقن من معقد اتفاقهم و ما كان صحه العقد معلقه عليه - كالأمثله المتقدمه - فظاهر إطلاق كلامهم يشمله، إلا أن الشيخ فى المبسوط حكى فى مسأله إن كان لى فقد بعته قولا من بعض الناس بالصحه و أن الشرط لا يضره، مستدلا بأنه لم يشترط إلا ما يقتضيه إطلاق العقد، لأنه إنما يصح البيع لهذه الجاريه من الموكل إذا كان أذن له فى الشراء، فإذا اقتضاه الإطلاق لم يضر إظهاره و شرطه، كما لو شرط فى البيع تسليم الثمن أو

تسلیم المثمن أو ما أشبه ذلک (۵)، انتهی.

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحه ۱۶۵.

(۲) انظر المسالک ۵: ۲۳۹.

(۳) المبسوط ۳: ۲۹۹.

(۴) لم ترد انتهی فی ف.

(۵) المبسوط ۲: ۳۸۵. (*)

و هذا الکلام و إن حکاه عن بعض الناس، إلا أن الظاهر ارتضاؤه له و حاصله: أنه کما لا یضر اشتراط بعض لوازم العقد المترتبه علیه، کذلک لا یضر تعلیق العقد بما هو معلق علیه فی الواقع، فتعلیقه ببعض مقدماته کالإلزام ببعض (۱) غایاته، فکما لا یضر الإلزام بما یقتضی العقد التزامه (۲)، کذلک التعلیق بما کان الإطلاق معلقا علیه و مقیدا به و هذا الوجه و إن لم ینهض لدفع محذور التعلیق فی إنشاء العقد - لأن المعلق علی ذلک الشرط فی الواقع هو ترتب الأثر الشرعی علی العقد، دون إنشاء مدلول الکلام الذی هو وظیفه المتکلم، فالمعلق فی کلام المتکلم غیر معلق فی الواقع علی شیء و المعلق علی شیء لیس معلقا فی کلام المتکلم علی شیء، بل و لا منجزا، بل هو شیء خارج عن مدلول الکلام - إلا أن ظهور ارتضاء الشیخ له کاف فی عدم الظن بتحقق الإجماع علیه. مع أن ظاهر هذا التوجیه لعدم قدح التعلیق یدل علی أن محل الکلام فیما لم یعلم وجود المعلق علیه و عدمه، فلا وجه لتوهم اختصاصه بصوره العلم (۳) و یؤید ذلک: أن الشهید فی قواعده جعل الأصح صحه تعلیق البیع علی ما هو شرط فیه، کقول البائع: بعتک إن قبلت (۴) و یظهر

***** (هامش) *****

(۱) فی ف، ن و م:

کإلزام بعض.

(۲) فی ف: أو التزامه.

(۳) لم ترد عباره مع أن الظاهر - إلی - بصوره العلم فی ف و کتب علیها

ن فی: نسخه.

(۴) القواعد و الفوائد ۱: ۱۵۵ - ۱۵۶، القاعده ۴۱. (*)

******ص ۱۷۰******

منه ذلک أیضا فی أواخر (۱) القواعد (۲). ثم إنک قد عرفت أن العمده فی المسأله هو الإجماع و ربما یتوهم أن الوجه فی اعتبار التنجیز هو عدم قابلیه الإنشاء للتعلیق و بطلانه واضح، لأن المراد بالإنشاء إن کان هو مدلول الکلام فالتعلیق غیر متصور فیه، إلا أن الکلام لیس فیه و إن کان الکلام فی أنه کما یصح إنشاء الملکیه المتحققه علی کل تقدیر، فهل یصح إنشاء الملکیه المتحققه علی تقدیر دون آخر، کقوله: هذا لک إن جاء زید غدا، أو (۳) خذ المال قرضا - أو قراضا - إذا أخذته من فلان و نحو ذلک؟ فلا ریب فی أنه أمر متصور واقع فی العرف و الشرع کثیرا فی الأوامر و المعاملات، من العقود و الإیقاعات و یتلو هذا الوجه فی الضعف: ما قیل: من أن ظاهر ما دل علی سببیه العقد ترتب مسببه علیه حال وقوعه، فتعلیق أثره بشرط من المتعاقدین مخالف لذلک (۴) و فیه - بعد الغض عن عدم انحصار أدله الصحه و اللزوم فی مثل قوله تعالی: * (أوفوا بالعقود) * (۵)، لأن دلیل حلیه البیع (۶) و تسلط الناس

***** (هامش) *****

(۱) فی م و ش: آخر و هکذا فی ن إلا أنها صححت بما أثبتناه.

(۲) انظر القواعد و الفوائد ۲: ۲۳۷، القاعده ۲۳۸ و ۲۵۸، القاعده ۲۵۱ و غیرهما.

(۳) کذا فی ف و ن و فی غیرهما: و.

(۴) قاله صاحب الجواهر فی الجواهر ۲۳: ۱۹۸ و ۲۷: ۳۵۲ و ۳۲: ۷۹.

(۵) المائده: ۱.

(۶) مثل قوله تعالی: * (وأحل الله البیع) *، البقره: ۲۷۵. (*)

******ص ۱۷۱******

علی أموالهم

(۱) کاف فی إثبات ذلک - : أن العقد سبب لوقوع مدلوله فیجب الوفاء به علی طبق مدلوله، فلیس مفاد * (أوفوا بالعقود) * إلا مفاد * (أوفوا بالعهد) * (۲) فی أن العقـد کالعهد إذا وقع علی وجه التعلیق فترقب تحقق المعلق علیه فی تحقق المعلق لا یوجب عـدم الوفاء بالعهـد و الحاصل: أنه إن اریـد بالمسبب هو مـدلول العقد، فعدم تخلفه عن إنشاء العقد من البدیهیات التی لا یعقل خلافها و إن ارید به الأثر الشرعی و هو ثبوت الملکیه، فیمنع کون أثر مطلق البیع الملکیه المنجزه، بل هو مطلق الملک، فإن کان البیع غیر معلق کان أثره الشرعی الملک الغیر المعلق و إن کان معلقا فأثره الملکیه المعلقه، مع أن تخلف الملک عن العقـد کثیر جدا. مع أن ما ذکره لا یجری فی مثل قوله: بعتک إن شیءت أو إن (۳) قبلت، فإنه لا یلزم هنا تخلف أثر العقد عنه. مع أن هذا لاـ یجری فی الشرط المشکوک المتحقق فی الحال، فإن العقـد حینئـذ یکون مراعی لا موقوفا. مع أن ما ذکره لا یجری (۴) فی غیره من العقود التی قد یتأخر مقتضاها عنها کما لا یخفی و لیس الکلام فی خصوص البیع و لیس علی

***** (هامش) *****

(۱) مثل قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

الناس مسلطون علی أموالهم، انظر عوالی اللآلی ۱: ۲۲۲، الحدیث ۹۹.

(۲) الإسراء: ۳۴.

(۳) فی ف و ش: و إن.

(۴) عباره فی الشرط المشکوک - إلی - لا یجری ساقطه من ف. (*)

هذا الشرط فی کل عقد دلیل علی حده. ثم الأضعف من الوجه المتقدم:

التمسک فی ذلک بتوقیفیه الأسباب الشرعیه الموجبه لوجوب الاقتصار فیها علی المتیقن

و ليس إلا العقد العارى عن التعليق. إذ فيه: أن إطلاق الأدله - مثل حليه البيع و تسلط الناس على أموالهم و حل التجاره عن تراض و وجوب الوفاء بالعقود و أدله سائر العقود - كاف فى التوقيف (١) و بالجمله، فإثبات هذا الشرط فى العقود مع عموم أدلتها و وقوع كثير منها فى العرف على وجه التعليق بغير الإجماع محققا أو منقولا مشكل. ثم إن القادح هو تعليق الإنشاء و أما إذا أنشأ من غير تعليق صح العقد و إن كان المنشىء مترددا فى ترتب الأثر عليه شرعا أو عرفا، كمن ينشىء البيع و هو لا يعلم أن المال له، أو أن المبيع مما يتمول، أو أن (٢) المشترى راض حين الإيجاب أم لا، أو غير ذلك مما يتوقف صحه العقد عليه عرفا أو شرعا، بل الظاهر أنه لا يقدح اعتقاد عدم ترتب الأثر عليه إذا تحقق القصد إلى التمليك العرفى و قد صرح بما ذكرنا بعض المحققين، حيث قال: لا يخل زعم فساد المعامله ما لم يكن سببا لارتفاع القصد (٣).

***** (هامش) *****

(١) فى ف: بالتوقيف.

(٢) فى ف: و أن.

(٣) صرح به المحقق التسترى فى مقابس الأنوار: ١١٥. (*)

نعم، ربما يشكل الأمر فى فقد الشروط المقومه - كعدم الزوجيه - أو الشك فيها فى إنشاء الطلاق، فإنه لا يتحقق القصد إليه منجزا من دون العلم بالزوجيه و كذا الرقيه فى العتق و حينئذ فإذا مست الحاجه إلى شىء من ذلك للاحتياط و قلنا بعدم جواز تعليق الإنشاء على ما هو شرط فيه، فلا بد من إبرازه بصوره التنجيز (١) و إن كان فى الواقع معلقا، أو يوكل غيره الجاهل بالحال بإيقاعه و

لاـ يقدح فيه تعليق الوكاله واقعا على كون الموكل مالكا للفعل، لأن فساد الوكاله بالتعليق لا يوجب ارتفاع الإذن. إلا أن ظاهر الشهيد فى القواعد الجزم بالبطلان فيما لو زوجه (٢) امرأه يشك فى أنها محرمه عليه أو محلله (٣)، فظهر حلها و علل ذلك بعدم الجزم حال العقد. قال: و كذا الإيقاعات، كما لو خالع امرأه أو طلقها و هو شاك فى زوجيتها، أو ولى نائب الإمام عليه السلام قاضيا لا يعلم أهليته و إن ظهر أهلا. ثم قال: و يخرج من هذا بيع مال مورثه لظنه حياته، فبان ميتا، لأن الجزم هنا حاصل، لكن خصوصيه البائع غير معلومه و إن قيل بالبطلان أمكن، لعدم القصد إلى نقل ملكه و كذا لو زوج أمه أبيه (۴) فظهر ميتا (۵)، انتهى.

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى ف، ن، خ و م و فى سائر النسخ: التنجز.

(٢) كذا فى ف و المصدر و فى سائر النسخ: زوج.

(٣) أو محلله من ف و المصدر.

(۴) فى ف: أمته ابنه.

(۵) القواعد و الفوائد ٢: ٢٣٨، القاعده ٢٣٨. (*)

******ص ۱۷۴******

و الظاهر الفرق بين مثال الطلاق و طرفيه، بإمكان الجزم فيهما، دون مثال الطلاق، فافهم و قال فى موضع آخر: و لو طلق بحضور خنثيين فظهرا رجلين، أمكن الصحه و كذا بحضور من يظنه فاسقا فظهر عدلا و يشكلان فى العالم بالحكم، لعدم قصدهما (١) إلى طلاق صحيح (٢)، انتهى.

***** (هامش) *****

(١) كذا فى النسخ و الصواب: قصده، كما فى المصدر و مصححه ص. (٢) القواعد و الفوائد ١: ٣۶٧، القاعده ١۴٣. (*)

******ص ۱۷۵******

و من جمله شروط العقد:

التطابق بين الإيجاب و القبول فلو اختلفا فى المضمون بأن أوجب البائع البيع على وجه

خاص من حيث خصوص المشترى أو المثمن أو الثمن أو توابع العقد من الشروط، فقبل المشترى على وجه آخر، لم ينعقد و وجه هذا الاشتراط واضح و هو مأخوذ من اعتبار القبول و هو الرضا بالإيجاب، فحينئذ لو قال: بعته من موكلك بكذا فقال: اشتريته لنفسى لم ينعقد و لو قال: بعت هذا من موكلك، فقال الموكل الغير المخاطب: قبلت صح و كذا لو قال: بعتك فأمر المخاطب و كيله بالقبول فقبل و لو قال: بعتك العبد بكذا، فقال: اشتريت نصفه بتمام الثمن - أو نصفه - لم ينعقد و كذا (١) لو قال: بعتك العبد بمائه درهم، فقال: اشتريته بعشره دينار (٢) و لو قال للإثنين: بعتكما العبد بألف، فقال أحدهما (٣) :

***** (هامش) *****

(١) لم ترد كذا فى ف.

(٢) كذا فى النسخ و الصواب: دنانير.

(٣) فى ف: أحد. (*)

******ص ١٧٦******

اشتريت نصفه بنصف الثمن لم يقع و لو قال كل منهما ذلك، لا يبعد الجواز و نحوه لو قال البائع: بعتك العبد بمائه فقال المشترى: اشتريت كل نصف منه بخمسين و فيه إشكال.

******ص ١٧٧******

و من جمله الشروط فى العقد (١) : أن يقع كل من إيجابه و قبوله فى حال يجوز لكل واحد (٢) منهما الإنشاء فلو كان المشترى فى حال إيجاب البائع غير قابل للقبول، أو خرج البائع حال القبول عن قابليه الإيجاب، لم ينعقد. ثم إن عدم قابليتهما إن كان لعدم كونهما قابلين للتخاطب - كالموت و الجنون و الإغماء بل النوم - فوجه الاعتبار عدم تحقق معنى المعاقده و المعاهده حينئذ و أما صحه القبول من الموصى له بعد موت الموصى، فهو شرط حقيقه (٣)، لا ركن، فإن حقيقه الوصيه الإيصاء

و لذا (۴) لو مات قبل القبول قام وارثه مقامه و لو رد جاز له القبول بعد ذلك و إن كان لعدم الاعتبار (۵) برضاهما، فلخروجه أيضا عن مفهوم

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد فی العقد فی ف.

(۲) لم ترد واحد فی ف.

(۳) فی ص: شرط تحققه.

(۴) فی غیر ن و ش: و كذا.

(۵) فی ف: اعتبار. (*)

التعاهد و التعاقد، لأن المعتبر فيه عرفا رضا كل منهما لما ينشیءه الآخر حين إنشائه، كمن يعرض له الحجر بفلس أو سفه أو رق -لو فرض - أو مرض موت و الأصل فی جميع ذلك: أن الموجب لو فسخ قبل القبول لغی الإيجاب السابق و كذا لو كان المشتری فی زمان الإيجاب غير راض، أو كان ممن لا يعتبر رضاه - كالصغير - ، فصحه كل من الإيجاب و القبول يكون معناه قائما فی نفس المتكلم من أول العقد إلی أن يتحقق تمام السبب و به يتم معنی المعاقده، فإذا لم يكن هذا المعنی قائما فی نفس أحدهما، أو قام و لم يكن قيامه معتبرا، لم يتحقق معنی المعاقده. ثم إنهم صرحوا بجواز لحوق الرضا لبيع المكره و مقتضاه عدم اعتباره من أحدهما حين العقد، بل يكفی حصوله بعده، فضلا عن حصوله بعد الإيجاب و قبل القبول، اللهم إلا أن يلتزم بكون الحكم فی المكره علی خلاف القاعده لأجل الإجماع.

فرع: فی اختلاف المتعاقدين فی شروط الصيغه

فرع: فی اختلاف المتعاقدين فی شروط الصيغه:

لو اختلف المتعاقدان اجتهادا أو تقليدا فی شروط الصيغه، فهل يجوز أن يكتفی كل منهما بما يقتضيه مذهبه أم لا؟ وجوه،

ثالثها: اشتراط عدم كون العقد المركب منهما مما لا قائل بكونه سببا فی النقل - كما لو فرضنا أنه لا قائل

بجواز تقديم القبول على الإيجاب و جواز العقد بالفارسى - أردؤها أخيرها و الأولان مبنيان على أن الأحكام الظاهريه - المجتهد فيها - بمنزله

******ص ۱۷۹******

الواقعيه الاضطراريه، فالإيجاب بالفارسيه من المجتهد القائل بصحته عند من يراه باطلا بمنزله إشاره الأخرس و إيجاب العاجز عن العربيه و كصلاه المتيمم بالنسبه إلى واجد الماء، أم هى أحكام عذريه لا يعذر فيها إلا (۱) من اجتهد أو قلد فيها و المسأله محرره فى الاصول (۲). هذا كله إذا كان بطلان العقد عند كل من المتخالفين مستندا إلى فعل الآخر، كالصراحه و العربيه و الماضويه و الترتيب و أما الموالاه و التنجيز و بقاء المتعاقدين على صفات صحه الإنشاء إلى آخر العقد، فالظاهر أن اختلافها يوجب فساد المجموع، لأن بالإخلال (۳) بالموالاه أو التنجيز أو البقاء على صفات صحه الإنشاء، يفسد عباره من يراها شروطا، فإن الموجب إذا علق مثلا، أو لم يبق على صفه صحه الإنشاء إلى زمان القبول باعتقاد مشروعيه ذلك، لم يجز من القائل ببطلان هذا تعقيب هذا الإيجاب بالقبول و كذا القابل إذا لم يقبل إلا بعد فوات الموالاه بزعم صحه ذلك، فإنه يجب على الموجب إعاده إيجابه إذا اعتقد اعتبار الموالاه، فتأمل.

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد إلا فى ف.

(۲) انظر مطارح الأنظار: ۲۲ (هدايه فى الأمر الظاهرى الشرعى) و راجع غيرها من كتب الاصول فى مبحث إجزاء الأمر الظاهرى عن الواقعى.

(۳) فى ع و ص: الإخلال و الظاهر من ف كونها: بالاختلال. (*)

******ص ۱۸۰******

أحكام المقبوض بالعقد الفاسد (۱)

الأول: ضمان المقبوض بالعقد الفاسد

لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملكه و كان مضمونا عليه. أما عدم الملك، فلأنه مقتضى فرض الفساد و أما الضمان بمعنى كون تلفه عليه - و هو أحد الامور

(٣) المتفرعه على القبض بالعقد الفاسد - فهو المعروف و ادعى الشيخ فى باب الرهن (۴) و فى موضع من البيع: الإجماع عليه صريحا (۵) و تبعه فى ذلک (۶) فقيه عصره فى شرح القواعد (٧) و فى السرائر: أن البيع الفاسد يجرى عند المحصلين مجرى الغصب فى الضمان (٨) و فى موضع آخر نسبه إلى أصحابنا (٩).

***** (هامش) *****

(١) و (٢) العنوان منا.

(٣) كذا فى ف و مصححه خ و ص و فى سائر النسخ: امور.

(۴) المبسوط ٢: ٢٠۴.

(۵) نفس المصدر ٢: ١۵٠.

(۶) فى ف: على ذلک.

(٧) هو الشيخ الكبير كاشف الغطاء فى شرح القواعد (مخطوط) : ۵٢.

(٨) و (٩) السرائر ٢: ٢٨۵ و ٣٢۶. (*)

و يدل عليه: النبوى المشهور: على اليد ما أخذت حتى تؤدى (١) و الخدشه فى دلالته: بأن كلمه على ظاهره فى الحكم التكليفى فلا يدل على الضمان، ضعيفه جدا، فإن هذا الظهور إنما هو إذا اسند الظرف إلى فعل من أفعال المكلفين، لا إلى مال من الأموال، كما يقال: عليه دين، فإن لفظه على حينئذ لمجرد الاستقرار فى العهده، عينا كان أو دينا و من هنا كان المتجه صحه الاستدلال به على ضمان الصغير، بل المجنون إذا لم يكن يدهما ضعيفه، لعدم التمييز (٢) و الشعور و يدل على الحكم المذكور أيضا: قوله عليه السلام فى الأمه المبتاعه إذا وجدت مسروقه بعد أن أولدها المشترى: إنه (٣) يأخذ الجاريه صاحبها و يأخذ الرجل ولده بالقيمه (۴)، فإن ضمان الولد بالقيمه - مع كونه نماء لم يستوفه المشترى - يستلزم ضمان الأصل بطريق أولى و ليس (۵) استيلادها من قبيل إتلاف النماء، بل من قبيل إحداث نمائها (۶) غير

قابل للملك، فهو كالتالف لا المتلف (۷)، فافهم.

***** (هامش) *****

(۱) عوالى اللآلى ۱: ۲۲۴، الحديث ۱۰۶ و ۳۸۹، الحديث ۲۲.

(۲) كذا فى ن و فى سائر النسخ: التميز.

(۳) لم ترد إنه فى ف.

(۴) الوسائل ۱۴: ۵۹۲، الباب ۸۸ من أبواب نكاح العبيد و الإماء، الحديث ۳.

(۵) فى ش: فليس.

(۶) فى ش: إنمائها.

(۷) فى ش: لا كالمتلف. (*)

******ص ۱۸۲******

ثم إن هذه المسأله من جزئيات القاعده المعروفه كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده و هذه القاعده أصلا و عكسا و إن لم أجدها بهذه العباره فى كلام من تقدم على العلامه، إلا أنها تظهر من كلمات الشيخ رحمه الله فى المبسوط (۱)، فإنه علل الضمان فى غير واحد من العقود الفاسده: بأنه دخل على أن يكون المال مضمونا عليه و حاصله: أن قبض المال مقدما على ضمانه بعوض واقعى أو جعلى موجب للضمان و هذا المعنى يشمل المقبوض (۲) بالعقود الفاسده التى تضمن بصحيحها و ذكر أيضا فى مسأله عدم الضمان فى الرهن الفاسد:

أن صحيحه لا يوجب الضمان فكيف يضمن بفاسده (۳) ؟ و هذا يدل على العكس المذكور و لم أجد من تأمل فيها عدا الشهيد فى المسالك فيما لو فسد عقد السبق فى أنه (۴) يستحق السابق اجره المثل أم لا؟ (۵) و كيف كان، فالمهم بيان معنى القاعده أصلا و عكسا، ثم بيان المدرك فيها.

***** (هامش) *****

(۱) راجع المبسوط ۳: ۵۸، ۶۵، ۶۸، ۸۵ و ۸۹.

(۲) فى ش: القبوض.

(۳) المبسوط ۲: ۲۰۴.

(۴) كذا فى ف و هامش خ و م و فى سائر النسخ: بدل فى أنه: فهل.

(۵) المسالك ۶: ۱۱۰. (*)

*****ص ۱۸۳*****

فنقول و من الله

الاستعانه: إن المراد ب العقد أعم من الجائز و اللازم، بل مما كان فيه شائبه الإيقاع أو كان أقرب إليه، فيشمل الجعاله و الخلع و المراد بالضمان فى الجملتين: هو كون درك المضمون، عليه، بمعنى كون خسارته و دركه فى ماله الأصلى، فإذا تلف وقع نقصان فيه، لوجوب تداركه منه و أما مجرد كون تلفه فى ملكه بحيث يتلف مملوكا له - كما يتوهم (١) - فليس هذا معنى للضمان أصلا، فلا يقال: إن الإنسان ضامن لأمواله. ثم تداركه من ماله، تاره يكون بأداء عوضه الجعلى الذى تراضى هو و المالك على كونه عوضا و أمضاه الشارع، كما فى المضمون بسبب العقد الصحيح و اخرى بأداء عوضه الواقعى و هو المثل أو القيمه و إن لم يتراضيا عليه و ثالثه بأداء أقل الأمرين من العوض الواقعى و الجعلى، كما ذكره بعضهم فى بعض المقامات (٢) مثل تلف الموهوب بشرط التعويض قبل دفع العوض.

***** (هامش) *****

(١) قيل: إنه الشيخ على فى حواشى الروضه فى تفسير القاعده. انظر غايه الآمال: ٢٧٧ و هدايه الطالب: ٢١٠ و لعل المراد من الشيخ على المذكور هو صاحب الدر المنثور حفيد صاحب المعالم، انظر الذريعه ١٢: ٦٧.

(٢) ذكره المحقق الثانى فى جامع المقاصد ٩: ١٧٨ و الشهيد الثانى فى المسالك ٦: ٦٣. (*)

فإذا ثبت هذا، فالمراد بالضمان بقول مطلق، هو لزوم تداركه بعوضه الواقعى، لأن هذا هو التدارك حقيقه و لذا (١) لو اشترط (٢) ضمان العاريه لزم غرامه مثلها أو قيمتها و لم يرد فى أخبار ضمان المضمونات (٣) - من المغصوبات و غيرها - عدا لفظ الضمان بقول مطلق و أما تداركه بغيره فلا بد من ثبوته من

طريق آخر، مثل تواطئهما عليه بعقد صحيح يمضيه الشارع. فاحتمال: أن يكون المراد بالضمان فى قولهم:

يضمن بفاسده هو وجوب أداء العوض المسمى - نظير الضمان فى العقد الصحيح - ، ضعيف فى الغايه (۴)، لا لأن ضمانه بالمسمى يخرجه من فرض الفساد، إذ يكفى فى تحقق فرض الفساد بقاء كل من العوضين على ملك مالكه و إن كان عند تلف أحدهما يتعين الآخر للعوضيه - نظير المعاطاه على القول بالإباحه - بل لأجل ما عرفت من معنى الضمان و أن التدارك بالمسمى (۵) فى الصحيح لإمضاء الشارع ما تواطئا على عوضيته، لا لأن

***** (هامش) *****

(۱) فى ف: و لهذا.

(۲) فى ع و ص: شرط و كتب فوق الكلمه فى ص: اشترط.

(۳) انظر الوسائل ۱۳: ۲۵۷ - ۲۵۸، الباب ۱۷ من أبواب أحكام الإجاره، الأحاديث ۲ - ۶ و ۱۳: ۲۷۱ و ۲۷۶، الباب ۲۹ و ۳۰ و ۱۹: ۱۷۹ - ۱۸۲، الباب ۸ - ۱۱ من كتاب الديات و غيرها.

(۴) قال المحقق المامقانى - بعد نقل العباره - : تعريض بما فى شرح القواعد، انظر غايه الآمال: ۲۷۹ و شرح القواعد للشيخ الكبير كاشف الغطاء (مخطوط) : الورقه ۵۲.

(۵) كذا فى ف و ش و مصححه ن و فى سائر النسخ: المسمى. (*)

معنى الضمان فى الصحيح مغاير لمعناه فى الفاسد حتى يوجب ذلك تفكيكا فى العباره، فافهم. ثم العموم فى العقود ليس باعتبار خصوص الأنواع ليكون أفراده مثل البيع و الصلح و الإجاره و نحوها، لجواز كون نوع لا يقتضى بنوعه الضمان و إنما المقتضى له بعض أصنافه، فالفرد الفاسد من ذلك الصنف يضمن به دون الفرد الفاسد من غير ذلك الصنف، مثلا الصلح

بنفسه لا یوجب الضمان، لأنه قد لا یفید إلا فائده الهبه الغیر المعوضه أو الإبراء، فالموجب للضمان هو المشتمل علی المعاوضه، فالفرد الفاسد من هذا القسم موجب (۱) للضمان أیضا و لا یلتفت إلی أن نوع الصلح الصحیح من حیث هو لا یوجب ضمانا فلا یضمن بفاسده و کذا الکلام فی الهبه المعوضه و کذا عاریه الذهب و الفضه. نعم، ذکروا فی وجه عدم ضمان الصید الذی استعاره المحرم:

أن صحیح العاریه لا یوجب الضمان فینبغی أن لا یضمن بفاسدها (۲) و لعل المراد عاریه غیر الذهب و الفضه و غیر المشروط ضمانها. ثم المتبادر من اقتضاء الصحیح للضمان اقتضاؤه له بنفسه، فلو اقتضاه الشرط المتحقق (۳) فی ضمن العقد الصحیح، ففی الضمان بالفاسد

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: یوجب.

(۲) انظر المسالک ۵: ۱۳۹ و الحدائق ۲۱: ۴۸۹ و مفتاح الکرامه ۶: ۵۶ و غیرها و سوف یجئ الکلام فی المسأله عند التعرض للإشکال فی اطراد القاعده فی الصفحه ۱۹۵.

(۳) فی ف: المحقق. (*)

من هذا الفرد المشروط فیه الضمان تمسکا بهذه القاعده إشکال، کما لو استأجر إجاره فاسده و اشترط فیها ضمان العین و قلنا بصحه هذا الشرط، فهل یضمن بهذا الفاسد لأن صحیحه یضمن به (۱) و لو لأجل الشرط، أم لا؟ و کذا الکلام فی الفرد الفاسد من العاریه المضمونه و یظهر من الریاض اختیار الضمان بفاسدها مطلقا (۲)، تبعا لظاهر المسالک (۳) و یمکن جعل الهبه المعوضه من هذا القبیل، بناء علی أنها هبه مشروطه لا ـ معاوضه و ربما یحتمل فی العباره أن یکون معناه: أن کل شخص من العقود یضمن به لو کان صحیحا، یضمن به مع الفساد و یترتب (۴) علیه

عدم الضمان فيما (۵) لو استأجر بشرط أن لا اجره كما اختاره الشهيدان (۶)، أو باع بلا ثمن، كما هو أحد وجهى العلامه فى القواعد (۷) و يضعف: بأن الموضوع هو العقد الذى يوجد (۸) له بالفعل صحيح

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد به فى ف.

(۲) انظر الرياض ۱: ۶۲۵.

(۳) المسالک ۵: ۱۳۹ - ۱۴۱.

(۴) كذا فى ف و فى سائر النسخ: و رتب.

(۵) لم ترد فيما فى ف.

(۶) نقله المحقق الثانى فى جامع المقاصد ۷: ۱۲۰، عن حواشى الشهيد و لكنها لا توجد لدينا و نقله الشهيد الثانى أيضا فى المسالک ۵: ۱۸۴ و قال: و هو حسن.

(۷) القواعد ۱: ۱۳۴.

(۸) كذا فى ف و فى غيرها: وجد. (*)

و فاسد، لا ما يفرض تاره صحيحا و اخرى فاسدا، فالمتعين بمقتضى هذه القاعده: الضمان فى مسأله البيع، لأن البيع الصحيح يضمن به. نعم، ما ذكره بعضهم من التعليل لهذه القاعده: بأنه أقدم على العين (۱) مضمونه عليه، لا يجرى فى هذا الفرع، لكن الكلام فى معنى القاعده، لا فى مدركها. ثم إن لفظه الباء فى بصحيحه و بفاسده، إما بمعنى فى، بأن يراد:

كل ما تحقق الضمان فى صحيحه تحقق فى فاسده و إما لمطلق السببيه الشامل للناقصه لا العله التامه، فإن العقد الصحيح قد لا يوجب الضمان إلا بعد القبض، كما فى السلم و الصرف، بل مطلق البيع، حيث إن المبيع قبل القبض مضمون على البائع، بمعنى أن دركه عليه و يتداركه برد الثمن، فتأمل و كذا الإجاره و النكاح و الخلع، فإن المال فى ذلک كله مضمون على من انتقل عنه إلى أن يتسلمه من انتقل إليه و أما العقد الفاسد، فلا يكون عله

تـامه أبـدا، بل يفتقر فى ثبوت الضـمان به (٢) إلى القبض فقبله لاـ ضـمان، فجعل الفاسـد سـببا: إما لأنه المنشأ للقبض على وجه الضمان الذى هو سبب للضمان و إما لأنه سبب الحكم بالضمان بشرط القبض و لذا علل الضمان الشيخ (٣) و غيره (۴)

***** (هامش) *****

(١) كالشهيد الثانى فى المسالك ٣: ١۵۴.

(٢) لم ترد به فى غير ف.

(٣) تقدم فى الصفحه ١٨٢.

(۴) مثل الشهيد الثانى فى المسالك ٣: ١۵۴ و ۴: ۵۶. (*)

بدخوله على أن تكون العين مضـمونه عليه و لا ريب أن دخوله على الضـمان إنما هو بإنشاء العقد الفاسد، فهو سـبب لضـمان ما يقبضه و الغرض من ذلک كله: دفع ما يتوهم أن سبب الضمان فى الفاسد هو القبض، لا العقد الفاسد، فكيف يقاس الفاسد على الصـحيح فى سـببيه الضـمان و يقـال: كـل ما يضـمن بصـحيحه يضـمن بفاسـده؟ و قـد ظهر من ذلک أيضا: فساد توهم أن ظاهر القاعـده عدم توقف الضـمان فى الفاسد على (١) القبض، فلا بـد من تخصـيص القاعـده بإجماع و نحوه. ثم إن المـدرک لهذه الكليه - على مـا ذكره فى المسالـک فى مسأله الرهن المشـروط بكون المرهون مبيعا بعـد انقضاء الأجل (٢) - هو: إقدام الآخذ على الضمان، ثم أضاف إلى ذلک قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِه وَ سَلَّم:

على اليد ما أخذت حتى تؤدى (٣) و الظاهر أنه تبع فى اسـتدلاله بالإقدام الشيخ فى المبسوط (۴)، حيث علل الضمان فى موارد كثيره - من البيع و الإجاره الفاسدين - : بدخوله على أن يكون المال مضـمونا عليه بالمسمى، فإذا لم يسلم له المسمى رجع إلى المثل أو القيمه و هذا الوجه لا يخلو عن (۵)

تأمل، لأنهما إنما أقدما و تراضی

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ن و فی سائر النسخ: إلی.

(۲) المسالک ۴: ۵۶.

(۳) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۴، الحدیث ۱۰۶ و ۱: ۳۸۹، الحدیث ۲۲.

(۴) تقدم فی الصفحه ۱۸۲.

(۵) فی ف: من. (*)

******ص ۱۸۹******

و تواطئا بالعقد الفاسد علی ضمان خاص، لا الضمان بالمثل أو القیمه (۱) و المفروض عدم إمضاء الشارع لذلک الضمان الخاص و مطلق الضمان لا یبقی بعد انتفاء الخصوصیه حتی یتقوم به خصوصیه اخری، فالضمان بالمثل أو القیمه إن ثبت، فحکم شرعی تابع لدلیله و لیس مما أقدم علیه المتعاقدان. هذا کله، مع أن مورد هذا التعلیل أعم من وجه من المطلب، إذ قد یکون الإقدام موجودا و لا ضمان، کما (۲) قبل القبض و قد لا یکون إقدام فی العقد الفاسد مع تحقق الضمان، کما إذا شرط فی عقد البیع ضمان المبیع علی البائع إذا تلف فی ید المشتری و کما إذا قال: بعتک بلا ثمن أو آجرتک بلا اجره. نعم قوی الشهیدان فی الأخیر عدم الضمان (۳) و استشکل العلامه فی مثال البیع فی باب السلم (۴) و بالجمله، فدلیل الإقدام - مع أنه مطلب یحتاج إلی دلیل لم نحصله - منقوض طردا و عکسا و أما خبر الید (۵) فدلالته و إن کانت ظاهره و سنده منجبرا، إلا أن

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ف و فی سائر النسخ: و القیمه.

(۲) لم ترد کما فی ف.

(۳) تقدم عنهما فی الصفحه ۱۸۶.

(۴) القواعد ۱: ۱۳۴.

(۵) و هو قوله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم:

علی الید ما أخذت حتی تؤدی، عوالی اللآلی ۱: ۲۲۴، الحدیث ۱۰۶. (*)

مورده مختص بالأعيان، فلا يشمل المنافع و الأعمال المضمونه

فى الإجاره الفاسده. اللهم إلا أن يستدل على الضمان فيها بما دل على احترام مال المسلم (۱) و أنه لا يحل مال امرئ (۲) إلا عن طيب نفسه (۳) و أن حرمه ماله كحرمه دمه (۴) و أنه لا يصلح (۵) ذهاب حق أحد (۶)، مضافا إلى أدله نفى الضرر (۷)، فكل عمل وقع من عامل لأحد بحيث يقع بأمره و تحصيلا لغرضه، فلا بد من أداء عوضه، لقاعدتى الاحترام و نفى الضرار. ثم إنه لا يبعد أن يكون مراد الشيخ و من تبعه من الاستدلال على الضمان بالإقدام و الدخول عليه: بيان أن العين و المنفعه اللذين (۸) تسلمهما الشخص لم يتسلمهما مجانا و تبرعا حتى لا يقضى احترامهم

***** (هامش) *****

(۱) انظر الوسائل ۱۷: ۳۰۹، الباب الأول من أبواب الغصب، الحديث ۴ و عوالى اللآلى ۳: ۴۷۳، الأحاديث ۱ - ۵.

(۲) لم ترد مال امرئ فى غير ف.

(۳) الوسائل ۳: ۴۲۵، الباب ۳ من أبواب مكان المصلى، الحديث ۳، مع اختلاف فى اللفظ و عوالى اللآلى ۲: ۱۱۳، الحديث ۳۰۹.

(۴) الوسائل ۸: ۵۹۹، الباب ۱۵۲ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۹ و الصفحه ۶۱۰، الباب ۱۵۸ من أبواب أحكام العشره، الحديث ۳.

(۵) فى غير ش: لا يصح.

(۶) الوسائل ۱۳: ۳۹۰، الباب ۲۰ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ۳.

(۷) منها ما ورد فى الوسائل ۱۷: ۳۴۰، الباب ۱۲ من أبواب إحياء الموات.

(۸) كذا فى النسخ و المناسب: اللتين. (*)

بتداركهما بالعوض، كما فى العمل المتبرع به و العين المدفوعه مجانا أو أمانه، فليس دليل الإقدام دليلا مستقلا، بل هو بيان لعدم المانع عن مقتضى اليد فى الأموال و احترام الأعمال. نعم، فى المسالك ذكر كلا

من الإقدام و الید دلیلا مستقلا (۱)، فیبقی علیه ما ذکر سابقا من النقض و الاعتراض (۲) و یبقی الکلام حینئذ فی بعض الأعمال المضمونه التی لا یرجع نفعها إلی الضامن و لم یقع بأمره، کالسبق فی المسابقه الفاسده، حیث حکم الشیخ (۳) و المحقق (۴) و غیرهما (۵) بعدم استحقاق السابق اجره المثل، خلافا لآخرین (۶) و وجهه: أن عمل العامل لم یعد نفعه إلی الآخر و لم یقع بأمره أیضا، فاحترام الأموال - التی منها الأعمال - لا یقضی بضمان

***** (هامش) *****

(۱) المسالک ۳: ۱۵۴ و ۴: ۵۶.

(۲) أما النقض، فهو ما أفاده فی الصفحه السابقه بقوله: و بالجمله فدلیل الإقدام ... منقوض طردا و عکسا و أما الاعتراض، فهو ما ذکره فی الصفحه ۱۸۸ - ۱۸۹ بقوله: لأنهما إنما أقدما و تراضیا و تواطئا بالعقد الفاسد علی ضمان خاص لا الضمان بالمثل أو القیمه.

(۳) المبسوط ۶: ۳۰۲، لکنه نفی فیه استحقاق المسمی و أما اجره المثل فقد نسب إلی قوم ثبوته و إلی آخرین سقوطه.

(۴) الشرائع ۲: ۲۴۰.

(۵) کالشهید الثانی فی المسالک ۶: ۱۰۹ - ۱۱۰ و السبزواری فی الکفایه: ۱۳۹.

(۶) منهم العلامه فی القواعد ۱: ۲۶۳ و التذکره ۲: ۳۵۷ و ولده فخر المحققین فی الإیضاح ۲: ۳۶۸ و المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۸: ۳۳۷. (*)

الشخص له (۱) و وجوب (۲) عوضه علیه، لأنه لیس کالمستوفی له و لذا کانت شرعیته علی خلاف القاعده، حیث إنه بذل مال فی مقابل عمل لا ینفع الباذل و تمام الکلام فی بابه. ثم إنه لا فرق فی ما ذکرنا من الضمان فی الفاسد، بین جهل الدافع بالفساد و بین علمه مع جهل

القابض و توهم:

أن الـدافع فى هـذه الصوره هو الـذى سـلطه عليه و المفروض أن القابض جاهل، مدفوع: بإطلاق النص و الفتوى و ليس الجاهل مغرورا، لأنه أقدم على الضمان قاصدا و تسليط الدافع العالم لا يجعلها (٣) أمانه مالكيه، لأنه دفعه على أنه ملك المدفوع إليه، لا أنه أمانه عنـده أو عاريه و لـذا لا يجوز له التصرف فيه و الانتفاع به و سـيأتى تتمه ذلك فى مسأله بيع الغاصب مع علم المشترى (۴). هذا كله فى أصل الكليه المذكوره و أما عكسـها و هو: أن ما لا يضـمن بصـحيحه لا يضـمن بفاسده، فمعناه: أن كل عقد لا يفيـد صـحيحه ضـمان مورده ففاسـده لاـ يفيـد ضـمانا، كمـا فى عقـد الرهن و الوكاله و المضاربه و العاريه الغير المضـمونه، بل المضـمونه - بناء على أن المراد بإفاده الصـحيح للضـمان إفادته بنفسه، لا بأمر خارج عنه، كالشـرط الواقع فى متنه - و غير ذلك من العقود اللازمه و الجائزه.

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد له فى ف.

(۲) فى ف: أو وجوب.

(۳) كذا فى النسخ.

(۴) عباره ثم إنه لا فرق - إلى - علم المشترى لم ترد فى ف. (*)

*****ص ۱۹۳*****

ثم إن مقتضـى ذلك عدم ضـمان العين المسـتأجره فاسدا، لأن صحيح الإجاره غير مفيد لضمانها كما صرح به فى القواعد (۱) و التحرير (۲) و حكى عن التـذكره (۳) و (۴) إطلاق الباقى (۵)، إلاـ أن صـريح الرياض الحكم بالضـمان و حكى فيها عن بعض نسبته إلى المفهوم من كلمات الأصحاب (۶) و الظاهر أن المحكى عنه هو المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائـده (۷) و ما أبعد ما بينه و بين ما عن جامع المقاصد، حيث قال فى باب

الغصب: إن الـذى يلـوح من كلامهم هو (۸) عـدم ضـمان العين المسـتأجره فاسـدا باستيفاء المنفعه و الـذى ينساق إليه النظر هو الضـمان، لأن التصـرف فيه (۹) حرام، لأنه غصب فيضـمنه، ثم قـال: إلاـ أن كون الإجـاره الفاسـده لا يضـمن بها كما لا يضـمن بصحيحها مناف لذلك،

*****(هامش)*****

(۱) القواعد ۱: ۲۳۴.

(۲) تحرير الأحكام ۱: ۲۵۲، هذا و قد وردت الكلمه فى أكثر النسخ هكذا: ئر و لكننا لم نقف عليه فى السرائر، فراجع.

(۳) التذكره ۲: ۳۱۸.

(۴) لم ترد و فى ف.

(۵) كابن حمزه فى الوسيله: ۲۶۷ و المحقق فى الشرائع ۲: ۱۷۹ و الشهيدين فى اللمعه و شرحها (الروضه البهيه) ۴: ۳۳۱.

(۶) الرياض ۲: ۸.

(۷) مجمع الفائده ۱۰: ۵۰.

(۸) لم ترد هو فى ف

(۹) كذا فى النسخ و المناسب: فيها. (*)

فيقال: إنه دخل على عدم الضـمان بهذا الاستيلاء و إن لم يكن مستحقا و الأصل براءه الذمه من الضمان فلا تكون العين بذلك مضـمونه و لولاـ ذلك لكان المرتهن ضامنا مع فساد الرهن، لأن استيلاءه بغير حق و هو باطل (۱)، انتهى و لعل الحكم بالضمان فى المسـأله: إما لخروجها عن قاعـده ما لا يضـمن، لأن المراد بالمضـمون مورد العقـد و مورد العقـد فى الإجاره المنفعه، فالعين يرجع فى حكمهـا إلى القواعـد و حيث كـانت فى صـحيح الإجـاره أمانه مأذونا فيها شـرعا و من طرف المالك، لم يكن فيه (۲) ضمان و أما فى فاسـدها، فـدفع المؤجر للعين إنما هو للبناء على اسـتحقاق المسـتأجر لها، لحق الانتفاع فيه (۳) و المفروض عدم الاستحقاق، فيده عليه (۴) يد عدوان موجبه للضمان و إما لأن (۵) قاعده ما لا يضمن معارضه هنا بقاعده اليد و الأقوى:

عدم الضمان، فالقاعده المذكوره غير مخصصه بالعين المستأجره و لا متخصصه. ثم إنه يشكل اطراد القاعده فى موارد:

منها: الصيد الذى استعاره المحرم من المحل، بناء على فساد العاريه، فإنهم حكموا بضمان المحرم له بالقيمه، مع أن صحيح العاريه

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۶: ۲۱۶.

(۲) و (۳) كذا فى النسخ و المناسب: فيها.

(۴) كذا و المناسب: عليها.

(۵) كلمه لأن وردت فى غير ف مستدركه. (*)

******ص ۱۹۵******

لا يضمن به و لذا ناقش الشهيد الثانى فى الضمان على تقديرى الصحه و الفساد (۱). إلا أن يقال: إن وجه ضمانه - بعد البناء على أنه يجب على المحرم إرساله و أداء قيمته - : أن المستقر عليه قهرا (۲) بعد العاريه هى القيمه لا العين، فوجوب دفع القيمه ثابت قبل التلف بسبب وجوب الإتلاف الذى هو سبب لضمان ملك الغير فى كل عقد، لا بسبب التلف و يشكل اطراد القاعده أيضا فى المبيع (۳) فاسدا بالنسبه إلى المنافع التى لم يستوفها، فإن هذه المنافع غير مضمونه فى العقد الصحيح، مع أنها مضمونه فى العقد الفاسد، إلا أن يقال: إن ضمان العين يستتبع ضمان المنافع فى العقد الصحيح و الفاسد و فيه نظر، لأن نفس المنفعه غير مضمونه بشىء فى العقد الصحيح، لأن الثمن إنما هو بإزاء العين دون المنافع و يمكن نقض القاعده أيضا بحمل المبيع فاسدا، على ما صرح به فى المبسوط (۴) و الشرائع (۵) و التذكره (۶) و التحرير (۷) : من كونه مضمونا على

***** (هامش) *****

(۱) المسالك ۵: ۱۳۹.

(۲) لم ترد قهرا فى ف.

(۳) كذا فى ف و ظاهر ن و فى سائر النسخ: البيع.

(۴) المبسوط ۳: ۶۵.

(۵) الشرائع ۳: ۲۳۶.

(۶) التذكره ۱: ۴۹۶ و

۲: ۳۹۷.

(۷) التحریر ۲: ۱۳۷. (*)

******ص ۱۹۶******

المشتری، خلافا للشهیدین (۱) و المحقق الثانی (۲) و بعض آخر (۳) تبعا للعلامه فی القواعد (۴)، مع أن الحمل غیر مضمون فی البیع الصحیح، بناء علی أنه للبائع و عن الدروس توجیه کلام العلامه بما إذا اشترط الدخول فی البیع (۵) و حینئذ لا نقض علی القاعده و یمکن النقض أیضا بالشرکه الفاسده، بناء علی أنه لا یجوز التصرف بها، فأخذ المال المشترک حینئذ عدوانا موجب للضمان. ثم إن مبنی هذه القضیه السالبه - علی (۶) ما تقدم من کلام الشیخ فی المبسوط (۷) - هی الأولویه و حاصلها: أن الرهن لا یضمن بصحیحه فکیف بفاسده؟ و توضیحه: أن الصحیح من العقد إذا لم یقتض الضمان مع إمضاء الشارع له، فالفاسد الذی هو بمنزله العدم لا یؤثر فی الضمان، لأن أثر الضمان إما من الإقدام علی الضمان و المفروض عدمه و إلا لضمن

***** (هامش) *****

(۱) الدروس ۳: ۱۰۸ و الروضه البهیه ۷: ۲۴ و ۲۵ و المسالک (الطبعه الحجریه) ۲: ۲۰۵.

(۲) جامع المقاصد ۶: ۲۲۰.

(۳) مثل المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائده ۱۰: ۵۱۱.

(۴) القواعد ۱: ۲۰۲.

(۵) الدروس ۳: ۱۰۸ و العباره فی ف هکذا: إذا شرط الدخول فی المبیع.

(۶) کلمه علی و عباره هی الأولویه وردتا فی ف فی الهامش استدراکا.

(۷) تقدمت فی الصفحه ۱۸۲. (*)

******ص ۱۹۷******

بصحیحه و إما من (۱) حکم الشارع بالضمان بواسطه هذه المعامله الفاسده و المفروض أنها لا تؤثر شیئا و وجه الأولویه: أن الصحیح إذا کان مفیدا للضمان أمکن أن یقال: إن الضمان من مقتضیات الصحیح، فلا یجری (۲) فی الفاسد، لکونه لغوا غیر مؤثر، علی ما سبق تقریبه: من أنه أقدم علی

ضمان خاص و الشارع لم يمضه فيرتفع أصل الضمان (٣). لكن يخدشها: أنه يجوز أن يكون صحه الرهن و الإجاره المستلزمه لتسلط المرتهن و المستأجر على العين شرعا مؤثره فى رفع الضمان، بخلاف الفاسد الذى لا يوجب تسلطا لهما على العين، فلا أولويه. فإن قلت: إن الفاسد و إن لم يكن له دخل فى الضمان، إلا أن مقتضى عموم على اليد هو الضمان، خرج منه المقبوض بصحاح العقود التى يكون مواردها غير مضمونه على القابض و بقى الباقى. قلت: ما خرج به المقبوض بصحاح تلك العقود يخرج به المقبوض بفاسدها و هى (۴) عموم ما دل على أن من لم يضمنه المالك - سواء ملكه إياه بغير عوض، أو سلطه على الانتفاع به، أو استأمنه عليه (۵) لحفظه، أو دفعه إليه لاستيفاء حقه، أو العمل فيه بلا اجره أو

***** (هامش) *****

(۱) كلمه من من ش و مصححه خ.

(۲) فى ف: و لا يجرى.

(۳) سبق تقريبه فى الصفحه ۱۸۹.

(۴) كذا فى النسخ و فى ف غير واضحه و المناسب: هو.

(۵) فى ف: أو استأمنه به. (*)

******ص ۱۹۸*****

معها أو غير ذلك - فهو غير ضامن (۱). أما فى غير التمليك بلا عوض - أعنى الهبه - فالدليل المخصص لقاعده الضمان عموم ما دل على أن من استأمنه المالك على ملكه غير ضامن (۲)، بل ليس لك أن تتهمه (۳) (۴) و أما فى الهبه الفاسده، فيمكن الاستدلال على خروجها من عموم اليد:

بفحوى ما دل على خروج صور (۵) الاستئمان (۶)، فإن استئمان المالك لغيره على ملكه إذا اقتضى عدم ضمانه له، اقتضى التسليط المطلق عليه مجانا عدم ضمانه بطريق أولى و التقييد بالمجانيه لخروج التسليط المطلق بالعوض،

كما فی المعاوضات، فإنه عین التضمین. فحاصل أدله عدم ضمان المستأمن: أن من دفع المالک إلیه ملکه علی وجه لا یضمنه بعوض واقعی - أعنی المثل أو القیمه (۷) - و لا جعلی، فلیس علیه ضمان.

***** (هامش) *****

(۱) قال الشهیدی فی شرحه: لم نعثر بهذا الدلیل، بل الظاهر من عباره المصنف فیما بعد عدم عثوره علیه أیضا (هدایه الطالب: ۲۱۸).

(۲) راجع الوسائل ۱۳: ۲۲۷، الباب ۴ من أبواب أحکام الودیعه و الصفحه ۲۷۰، الباب ۲۸ من أبواب أحکام الإجاره، الحدیث الأول.

(۳) کما ورد فی الحدیث ۹ و ۱۰ من الباب ۴ من أبواب أحکام الودیعه.

(۴) عباره بل لیس لک أن تتهمه لم ترد فی ف.

(۵) کذا فی ف و مصححه ن و نسخه بدل ش و فی سائر النسخ بدل صور: مورد.

(۶) انظر الهامش ۲.

(۷) فی ن، م و ش: و القیمه. (*)

الثانی: وجوب رد المقبوض بالبیع الفاسد

الثانی: وجوب رد المقبوض بالبیع الفاسد:

الثانی من الامور المتفرعه علی عدم تملک المقبوض بالبیع الفاسد، وجوب رده فورا إلی المالک و الظاهر أنه مما لا خلاف فیه علی تقدیر عدم جواز التصرف فیه کما یلوح (۲) من مجمع الفائده (۳)، بل صرح فی التذکره (۴) - کما عن جامع المقاصد - : أن مؤونه الرد علی المشتری لوجوب ما لا یتم الرد إلا به (۵) و إطلاقه یشمل ما لو کان فی رده مؤونه کثیره، إلا أن یقید بغیرها بأدله نفی الضرر و یدل علیه: أن الإمساک آنا ما تصرف فی مال الغیر بغیر إذنه، فلا یجوز، لقوله عجل الله فرجه: لا یجوز لأحد أن یتصرف فی مال غیره إلا بإذنه (۶).

***** (هامش) *****

(۱) العنوان منا.

(۲) الضمیر فی قوله یلوح عائد

إلى عدم جواز التصرف، لا إلى نفى الخلاف، كما صرح به المحقق المامقانى، انظر غايه الآمال: ۲۸۶.

(۳) مجمع الفائده ۸: ۱۹۲.

(۴) التذكره ۱: ۴۹۵.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۴۳۵.

(۶) الوسائل ۱۷: ۳۰۹، الباب الأول من أبواب الغصب، الحديث ۴. (*)

و لو نوقش فى كون الإمساك تصرفا، كفى عموم قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم (۱) : لا يحل مال امرئ مسلم لأخيه إلا عن طيب نفسه (۲) حيث يدل على تحريم جميع الأفعال المتعلقه به، التى منها كونه فى يده و أما توهم:

أن هذا بإذنه حيث إنه دفعه باختياره، فمندفع: بأنه إنما ملكه إياه عوضا، فإذا انتفت صفه العوضيه باعتبار عدم سلامه العوض له شرعا (۳) و المفروض أن كونه على وجه الملكيه المجانيه مما لم ينشىءها المالك و كونه مالاـ للمالك و (۴) أمانه فى يده أيضا مما لم يؤذن فيه و لو أذن له فهو استيداع جديد، كما أنه لو ملكه مجانا كانت هبه جديده. هذا و لكن الذى يظهر من المبسوط (۵) : عدم الإثم فى إمساكه (۶) و كذا السرائر ناسبا له إلى الأصحاب (۷) و هو ضعيف و النسبه غير ثابته و لا يبعد إراده صوره الجهل، لأنه لا يعاقب.

***** (هامش) *****

(۱) فى ف، ن، خ و ع: عليه السلام.

(۲) الوسائل ۳: ۴۲۵، الباب ۳ من أبواب مكان المصلى، الحديث ۳، باختلاف فى اللفظ و رواه فى عوالى اللآلى ۲: ۱۱۳ و ۲۴۰، الحديث ۳۰۹ و ۶.

(۳) الظاهر سقوط جواب الشرط و هو انتفى الإذن.

(۴) لم ترد و فى ف.

(۵) فى غير ف و ش زياده: فى قبضه معللا بأنه قبضه بإذن مالكه و قد تقدم أيضا من

التحریر التصریح بعدم الإثم و شطب علیها فی ن و لعلها کانت حاشیه خلطت بالمتن و یشهد لذلک عدم تقدم کلام من التحریر فی المسأله و لم نقف فی التحریر أیضا علی التصریح بعدم الإثم فی الإمساک.

(۶) المبسوط ۲: ۱۴۹.

(۷) السرائر ۲: ۳۲۶. (*)

*****ص ۲۰۱*****

الثالث: ضمان المنافع المستوفاه فی المقبوض بالعقد

الثالث: ضمان المنافع المستوفاه فی المقبوض بالعقد الفاسد:

أنه لو کان للعین المبتاعه منفعه استوفاها المشتری قبل الرد، کان علیه عوضها علی المشهور، بل ظاهر ما تقدم من السرائر، من کونه بمنزله المغصوب (۱) : الاتفاق علی الحکم و یدل علیه: عموم قوله علیه السلام : لا یحل مال امرئ مسلم (۲) إلا عن طیب نفسه (۳)، بناء علی صدق المال علی المنفعه و لذا یجعل ثمنا فی البیع و صداقا فی النکاح. خلافا للوسیله، فنفی الضمان، محتجا بأن الخراج بالضمان (۴) کما فی النبوی المرسل (۵) و تفسیره: أن من ضمن شیئا و تقبله لنفسه فخراجه له، فالباء

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فی الصفحه ۱۸۰.

(۲) فی ش زیاده: لأخیه.

(۳) عوالی اللآلی ۲: ۱۱۳، الحدیث ۳۰۹.

(۴) الوسیله: ۲۵۵.

(۵) عوالی اللآلی ۱: ۲۱۹، الحدیث ۸۹. (*)

*****ص ۲۰۲*****

للسببیه أو المقابله، فالمشتری لما أقدم علی ضمان المبیع و تقبله علی نفسه بتقبیل البائع و تضمی نه إیاه علی أن یکون الخراج له مجانا، کان اللازم علی (۱) ذلک أن خراجه له علی تقدیر الفساد، کما أن الضمان علیه علی هذا التقدیر أیضا و الحاصل: أن ضمان العین لا یجتمع مع ضمان الخراج و مرجعه إلی أن الغنیمه و الفائده بإزاء الغرامه و هذا المعنی مستنبط من أخبار کثیره متفرقه، مثل قوله علیه السلام فی مقام الاستشهاد علی کون منفعه المبیع فی زمان الخیار للمشتری: ألا تری

أنها لو احرقت كانت من مال المشترى؟ (٢) و نحوه فى الرهن (٣) و غيره و فيه: أن هذا الضمان ليس هو ما أقدم عليه المتبايعان حتى يكون الخراج بإزائه و إنما هو أمر قهرى حكم به الشارع كما حكم بضمان المقبوض بالسوم و المغصوب. فالمراد بالضمان الذى بإزائه الخراج: التزام الشىء على نفسه و تقبله له مع إمضاء الشارع له و ربما ينتقض ما ذكرنا فى معنى الروايه بالعاريه المضمونه، حيث إنه أقدم على ضمانها، مع أن خراجها ليس له، لعدم تملكه للمنفعه و إنم

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ف و فى سائر النسخ: من.

(٢) الوسائل ١٢: ٣٥۶، الباب ٨ من أبواب الخيار، الحديث ٣ و لفظ الحديث: أ رأيت لو أن الدار احترقت من مال من كانت تكون الدار، دار المشترى؟! و مثله فى الدلاله الحديث الأول من هذا الباب.

(٣) الوسائل ١٣: ١٢۶، الباب ۵ من أبواب أحكام الرهن، الحديث ۶ و غيره. (*)

تملك الانتفاع الذى عينه المالك، فتأمل و الحاصل: أن دلاله الروايه (١) لا تقصر عن سندها فى الوهن، فلا يترك لأجلها قاعده ضمان مال المسلم و احترامه و عدم حله إلا عن طيب النفس و ربما يرد هذا القول: بما ورد فى شراء الجاريه المسروقه، من ضمان قيمه الولد و عوض اللبن، بل عوض كل ما انتفع (٢) و فيه: أن الكلام فى البيع الفاسد الحاصل بين مالكى العوضين من جهه أن مالك العين جعل خراجها له بإزاء ضمانها بالثمن، لا ما كان فساده من جهه التصرف فى مال الغير و أضعف من ذلك رده بصحيحه أبى ولاد (٣) المتضمنه لضمان منفعه المغصوب المستوفاه، ردا على أبى حنيفه القائل

بـأنه إذا تحقق ضـمان العين و لو بالغصب سـقط كراها (۴)، كمـا يظهر من تلك الصـحيحه. نعم، لو كان القول المـذكور موافقا لقول أبى حنيفه فى إطلاق القول بأن الخراج بالضـمان، انتهضت الصـحيحه و ما قبلها ردا عليه. هـذا كله فى المنفعه المسـتوفاه و أما المنفعه الفائته بغير استيفاء،

***** (هامش) *****

(۱) أى النبوى المرسل: الخراج بالضمان، المتقدم فى الصفحه ۲۰۱.

(۲) انظر الوسائل ۱۴: ۵۹۱، الباب ۸۸ من أبواب نكاح العبيد و الإماء، الأحاديث ۲ – ۵.

(۳) الوسائل ۱۷: ۳۱۳، الباب ۷ من أبواب الغصب، الحديث الأول.

(۴) انظر بدايه المجتهد ۲: ۲۳۱ و المغنى لابن قدامه ۵: ۵۰۱. (*)

فالمشـهور فيها أيضا الضـمان و قـد عرفت عباره السـرائر المتقـدمه (۱) و لعله لكـون المنـافع أموالاـ فى يـد من بيـده العين، فهى مقبوضه فى يـده و لـذا يجرى على المنفعه حكم المقبوض إذا قبض العين، فتـدخل المنفعه فى ضـمان المسـتأجر و يتحقق قبض الثمن فى السـلم بقبض الجـاريه المجعول خـدمتها ثمنـا و كـذا الـدار المجعول سـكناها ثمنـا، مضافا إلى أنه مقتضـى احترام مال المسـلم، إذ كونه فى يد غير مالكه مده طويله من غير اجره مناف للاحترام. لكن يشـكل الحكم – بعد تسـليم كون المنافع أموالا حقيقه – : بأن مجرد ذلك لا يكفى فى تحقق الضمان، إلا أن يندرج فى عموم على اليد ما أخذت (۲) و لا إشكال (۳) فى عدم شمول صـله الموصول للمنـافع و حصولهـا فى اليـد بقبض العين لاـ يوجب صـدق الأخـذ و دعوى: أنه كنايه عن مطلق الاستيلاء الحاصـل فى المنافع بقبض (۴) الأعيان، مشـكله و أما احترام مال المسـلم، فإنما يقتضـى عدم حل التصـرف فيه (۵) و إتلافه بلا عوض

و إنما يتحقق ذلك فى الاستيفاء.

***** (هامش) *****

(۱) تقدمت فى الصفحه ۱۸۰ و إليك نصها: إن البيع الفاسد يجرى عند المحصلين مجرى الغصب فى الضمان.

(۲) عوالى اللآلى ۱: ۲۲۴، الحديث ۱۰۶.

(۳) فى ش: فلا إشكال.

(۴) كذا فى ش و مصححه ن و فى ف: لبعض و فى سائر النسخ: لقبض.

(۵) لم ترد فيه فى ف. (*)

******ص ۲۰۵******

فالحكم بعدم الضمان مطلقا - كما عن الإيضاح (۱) - أو مع علم البائع بالفساد - كما عن بعض آخر (۲) - موافق للأصل السليم. مضافا إلى أنه قد يدعى شمول قاعده ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده [له] (۳) و من المعلوم (۴) أن صحيح البيع لا يوجب ضمانا للمشترى للمنفعه، لأنها له مجانا و لا يتقسط الثمن عليها و ضمانها مع الاستيفاء لأجل الإتلاف، فلا ينافى القاعده المذكوره، لأنها بالنسبه إلى التلف لا ـ الإتلاف. مضافا إلى الأخبار الوارده فى ضمان المنافع المستوفاه من الجاريه المسروقه المبيعه (۵)، الساكته من ضمان غيرها فى مقام البيان و كذا صحيحه محمد بن قيس الوارده فى من باع وليده أبيه بغير إذنه، فقال عليه السلام : الحكم أن يأخذ الوليده و ابنها (۶) و سكت عن المنافع الفائته، فإن عدم الضمان فى هذه الموارد مع كون العين لغير البائع يوجب عدم الضمان هنا بطريق أولى.

***** (هامش) *****

(۱) إيضاح الفوائد ۲: ۱۹۴.

(۲) نسبه المؤلف قدس سره إلى بعض من كتب على الشرائع، انظر الصفحه الآتيه.

(۳) من مصححه ص.

(۴) فى ف: إذ من المعلوم.

(۵) الوسائل ۱۴: ۵۹۱، الباب ۸۸ من أبواب نكاح العبيد و الإماء، الأحاديث ۲ - ۵.

(۶) نفس المصدر، الحديث الأول. (*)

و الإنصاف: أن للتوقف فى المسأله - كما

فی المسالک (۱) تبعا للدروس (۲) و التنقیح (۳) - مجالا و ربما یظهر من القواعـد فی باب الغصب - عند التعرض لأحکام البیع الفاسد - : اختصاص الإشکال و التوقف بصوره علم البائع (۴) علی ما استظهره السید العمید (۵) و المحقق الثانی (۶) من عباره الکتاب و عن الفخر: حمل الإشکال فی العباره علی مطلق صوره عـدم الاستیفاء (۷). فتحصل (۸) من ذلـک کله: أن الأقوال فی ضمان المنافع الغیر المستوفاه خمسه: الأول: الضـمان و کانه للأکثر. الثانی: عدم الضـمان، کما عن الإیضاح. الثالث: الضمان إلا مع علم البائع، کما عن بعض من کتب علی الشرائع (۹).

***** (هامش) *****

(۱) المسالک ۳: ۱۵۴.

(۲) الدروس ۳: ۱۹۴.

(۳) التنقیح الرائع ۲: ۳۲.

(۴) القواعد ۱: ۲۰۸.

(۵) کنز الفوائد ۱: ۶۷۶.

(۶) جامع المقاصد ۶: ۳۲۴ - ۳۲۵.

(۷) إیضاح الفوائد ۲: ۱۹۴.

(۸) کذا فی ف و ص و فی ش و ظاهر ن: فیتحصل و فی سائر النسخ: فیحصل.

(۹) لم نقف علیه. (*)

******ص ۲۰۷*****

الرابع: التوقف فی هذه الصوره، کما اسـتظهره جامع المقاصد و السید العمید من عباره القواعد. الخامس: التوقف مطلقا، کما عن الـدروس و التنقیـح و المسالک و محتمل القواعـد، کما یظهر من فخر الدین و قد عرفت أن التوقف أقرب إلی الإنصاف، إلا أن المحکی من التـذکره ما لفظه (۱) : إن منافع الأموال من العبیـد (۲) و الثیاب و العقار و غیرها مضـمونه بالتفویت و الفوات تحت الید العادیه، فلو غصب عبدا أو جاریه (۳) أو عقارا أو حیوانا مملوکا ضمن منافعه - سواء أتلفها بأن استعملها، أو فاتت تحت یده بأن بقیت مده فی یده (۴) لا یستعملها - عند علمائنا أجمع (۵) و لا

يبعد أن يراد ب اليد العاديه مقابل اليد الحقه، فيشمل يد المشترى فى ما نحن فيه، خصوصا مع علمه (۶)، سيما مع جهل البائع به و أظهر منه ما فى السرائر - فى آخر باب الإجاره - : من الاتفاق أيضا على ضمان منافع المغصوب الفائته (۷)، مع قوله فى باب البيع: إن

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد ما لفظه فى ف و ش.

(۲) كذا فى ف و ن و فى سائر النسخ: العبد.

(۳) فى المصدر زياده: أو ثوبا.

(۴) فى ف: بأن بقيت تحت يده مده.

(۵) التذكره ۲: ۳۸۱.

(۶) كذا فى ش و مصححه ن و م و فى سائر النسخ: غلبته.

(۷) السرائر ۲: ۴۷۹. (*)

******ص ۲۰۸*****

البيع الفاسد عند أصحابنا بمنزله الشىء المغصوب إلا فى ارتفاع الإثم عن إمساكه (۱)، انتهى و على هذا، فالقول بالضمان لا يخلو عن قوه و إن كان المتراءى من ظاهر صحيحه أبى ولاد (۲) اختصاص الضمان فى المغصوب بالمنافع المستوفاه من البغل المتجاوز به إلى غير محل الرخصه، إلا أنا لم نجد بذلك عاملا فى المغصوب الذى هو موردها.

***** (هامش) *****

(۱) السرائر ۲: ۳۲۶.

(۲) الوسائل ۱۷: ۳۱۳، الباب ۷ من أبواب الغصب، الحديث الأول. (*)

******ص ۲۰۹*****

الرابع: ضمان المثلى بالمثل

الرابع: ضمان المثلى بالمثل:

إذا تلف المبيع، فإن كان مثليا وجب مثله بلا خلاف إلا ما يحكى عن ظاهر الإسكافى (۱) و قد اختلف كلمات أصحابنا فى

تعریف المثلی، فالشیخ (۲) و ابن زهره (۳) و ابن إدریس (۴) و المحقق (۵) و تلمیذه (۶) و العلامه (۷) و غیرهم (۸) قدس الله أسرارهم، بل المشهور - علی ما حکی (۹) - أنه: ما یتساوی أجزاؤه من حیث القیمه.

***** (هامش) *****

(۱) حکاه العلامه فی المختلف

۶: ۱۳۱ و الشهید فی غایه المراد:

۱۳۵ و غیرهما.

(۲) المبسوط ۳: ۵۹.

(۳) الغنیه: ۲۷۸.

(۴) السرائر ۲: ۴۸۰.

(۵) الشرائع ۳: ۲۳۹.

(۶) و هو الفاضل الآبی فی کشف الرموز ۲: ۳۸۲.

(۷) القواعد ۱: ۲۰۳.

(۸) مثل أبی العباس فی المهذب البارع ۴: ۲۵۱ و المقتصر: ۳۴۲.

(۹) حکاه الشهید الثانی فی المسالک (الطبعه الحجریه) ۲: ۲۰۸ و المحقق السبزواری فی الکفایه: ۲۵۷ و السید الطباطبائی فی الریاض ۲: ۳۰۳. (*)

و المراد بأجزائه: ما یصدق علیه اسم الحقیقه و المراد بتساویها من حیث القیمه: تساویها بالنسبه، بمعنی کون قیمه کل بعض بالنسبه إلی قیمه البعض الآخر کنسبه نفس البعضین من حیث المقدار و لذا قیل فی توضیحه: إن المقدار منه إذا کان یستوی (۱) قیمه (۲)، فنصفه یستوی (۳) نصف تلک القیمه (۴) و من هنا رجح الشهید الثانی کون المصوغ من النقدین قیمیا، قال: إذ لو انفصلت نقصت قیمتها (۵). قلت: و هذا یوجب أن لا یکون الدرهم الواحد مثلیا، إذ لو انکسر نصفین نقص قیمه نصفه عن نصف قیمه المجموع (۶)، إلا أن یقال: إن الدرهم مثلی بالنسبه إلی نوعه و هو الصحیح و لذا لا یعد الجریش مثلا للحنطه و لا الدقاقه مثلا للأرز و من هنا یظهر أن کل نوع من أنواع الجنس الواحد، بل کل

***** (هامش) *****

(۱) و (۳) کذا فی النسخ و لعله مصحف یسوی بمعنی: یساوی، لکن عن الأزهری: أن قولهم یسوی لیس عربیا صحیحا، انظر المصباح المنیر، ماده: سوی.

(۲) فی م زیاده: معینه.

(۴) قاله الشهید الثانی فی المسالک (الطبعه الحجریه) ۲: ۲۰۸ و السید الطباطبائی فی الریاض ۲: ۳۰۳.

(۵) المسالك (الطبعه الحجريه) ۲: ۲۰۹.

(۶) كذا فى ش و مصححه ن و

فی ف و مصححه ص: نقص قیمه نصفیه عن قیمه المجموع و فی سائر النسخ: نقص قیمه نصفه عن قیمه المجموع. (*)

صنف من أصناف نوع واحد مثلی بالنسبه إلی أفراد ذلک النوع أو الصنف. فلا یرد ما قیل: من أنه إن ارید التساوی بالکلیه، فالظاهر عدم صدقه علی شیء من المعرف، إذ ما من مثلی إلا و أجزاؤه مختلفه فی القیمه کالحنطه، فإن قفیزا من حنطه (۱) یساوی عشره و من اخری یساوی عشرین و إن ارید التساوی فی الجمله، فهو فی القیمی موجود، کالثوب و الأرض (۲)، انتهی و قد لوح هذا المورد فی آخر کلامه إلی دفع إیراده بما ذکرنا: من أن کون الحنطه مثلیه معناه: أن کل صنف منها (۳) متماثل الأجزاء (۴) و متساو (۵) فی القیمه، لا بمعنی أن جمیع أبعاض هذا النوع متساویه فی القیمه، فإذا کان المضمون بعضا من صنف، فالواجب دفع مساویه من هذا الصنف، لا القیمه و لا بعض من صنف (۶) آخر (۷). لکن الإنصاف: أن هذا خلاف ظاهر کلماتهم، فإنهم یطلقون المثلی علی جنس الحنطه و الشعیر و نحوهما، مع عدم صدق التعریف

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: الحنطه.

(۲) قاله المحقق الأردبیلی فی مجمع الفائده ۱۰: ۵۲۲ - ۵۲۳.

(۳) فی غیر ش: منه.

(۴) کذا فی ن و فی ش: لأجزاء و فی سائر النسخ: للأجزاء.

(۵) فی غیر ش: متساویه.

(۶) فی ف: الصنف الآخر.

(۷) انظر مجمع الفائده ۱۰: ۵۲۵ - ۵۲۶. (*)

علیه و إطلاق المثلی علی الجنس باعتبار مثلیه أنواعه أو أصنافه و إن لم یکن بعیدا، إلا أن انطباق التعریف علی الجنس بهذا الاعتبار بعید جدا، إلا أن یهملوا خصوصیات الأصناف الموجبه لزیاده

القیمه و نقصانها، کما التزمه بعضهم (۱). غایه الأمر وجوب رعایه الخصوصیات عند أداء المثل عوضا عن التالف، أو القرض و هذا أبعد. هذا، مضافا إلی أنه یشکل اطراد التعریف بناء علی هذا، بأنه: إن ارید تساوی الأجزاء من صنف واحد من حیث القیمه تساویا حقیقیا، فقل ما (۲) یتفق ذلک فی الصنف الواحد من النوع، لأن أشخاص ذلک الصنف لا تکاد تتساوی فی القیمه، لتفاوتها بالخصوصیات الموجبه لزیاده الرغبه و نقصانها، کما لا یخفی و إن ارید تقارب أجزاء ذلک الصنف من حیث القیمه و إن لم یتساو حقیقه، تحقق ذلک فی أکثر القیمیات، فإن لنوع الجاریه أصنافا متقاربه فی الصفات الموجبه لتساوی القیمه و بهذا الاعتبار یصح السلم فیها و لذا اختار العلامه فی باب القرض من التذکره - علی ما حکی عنه (۳) - أن ما یصح فیه السلم من القیمیات مضمون فی القرض بمثله (۴).

***** (هامش) *****

(۱) لم نقف علیه بعینه و لعله ینظر إلی ما قاله الشهید الثانی و غیره فی المثلی: من أن المثل ما یتساوی قیمه أجزائه، أی أجزاء النوع الواحد منه، انظر المسالک (الطبعه الحجریه) ۲: ۲۰۸ و الکفایه: ۲۵۷ و غیرهما.

(۲) فی مصححه ص: فإنه قلما.

(۳) عباره علی ما حکی عنه لم ترد فی ش و شطب علیها فی ن.

(۴) التذکره ۲: ۵. (*)

******ص ۲۱۳******

و قد عد الشیخ فی المبسوط الرطب و الفواکه من القیمیات (۱)، مع أن کل نوع منها مشتمل علی أصناف متقاربه فی القیمه، بل متساویه عرفا. ثم لو فرض أن الصنف المتساوی من حیث القیمه فی الأنواع القیمیه عزیز الوجود بخلاف الأنواع المثلیه، لم یوجب ذلک إصلاح طرد التعریف. نعم، یوجب ذلک

الفرق بين النوعين فی حکمه الحکم بضمان المثلی بالمثل و القیمی بالقیمه. ثم إنه قد (۲) عرف المثلی بتعاریف اخر أعم من التعریف المتقدم أو أخص: فعن التحریر: أنه ما تماثلت أجزاؤه و تقاربت صفاته (۳) و عن الدروس و الروضه: أنه المتساوی الأجزاء و المنفعه، المتقارب الصفات (۴) و عن المسالک و الکفایه: أنه أقرب التعریفات إلی السلامه (۵) و عن غایه المراد:

ما تساوی أجزاؤه فی الحقیقه النوعیه (۶).

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۳: ۹۹.

(۲) لم ترد قد فی ف.

(۳) حکاه عنه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۶: ۲۴۲ و انظر التحریر ۲: ۱۳۹ و فیه: و یتفاوت صفاته و لم نقف علی غیره.

(۴) الدروس ۳: ۱۱۳، الروضه البهیه ۷: ۳۶.

(۵) المسالک (الطبعه الحجریه) ۲: ۲۰۸، الکفایه: ۲۵۷ و اللفظ للأخیر و حکاه عنهما السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۶: ۲۴۲.

(۶) غایه المراد:

۱۳۵ و فیه: ما تتساوی. (*)

و عن بعض العامه: أنه ما قدر بالکیل أو الوزن (۱) و عن آخر منهم زیاده: جواز بیعه سلما (۲) و عن ثالث منهم زیاده: جواز بیع بعضه ببعض (۳)، إلی غیر ذلک مما حکاه فی التذکره عن العامه (۴). ثم (۵) لا یخفی أنه لیس للفظ المثلی حقیقه شرعیه و لا متشرعیه (۶) و لیس المراد معناه اللغوی، إذ المراد بالمثل لغه: المماثل، فإن ارید من جمیع الجهات فغیر منعکس و إن ارید من بعضها، فغیر مطرد و لیس فی النصوص حکم یتعلق بهذا العنوان حتی یبحث عنه. نعم، وقع هذا العنوان فی معقد إجماعهم (۷) علی أن المثلی یضمن بالمثل و غیره بالقیمه و من المعلوم أنه لا یجوز الاتکال فی تعیین معقد الإجماع علی

قول بعض المجمعين مع مخالفه الباقين و حينئذ فينبغى أن يقال: كل ما كان مثليا باتفاق المجمعين

***** (هامش) *****

(۱) بدايه المجتهد ۲: ۳۱۷ و المغنى، لابن قدامه ۵: ۲۳۹ - ۲۴۰ و المحلى ۶: ۴۳۷.

(۲) انظر مغنى المحتاج ۲: ۲۸۱.

(۳) لم نقف عليه فى ما بأيدينا من كتب العامه.

(۴) التذكره ۲: ۳۸۱.

(۵) فى ف: ثم إنه.

(۶) فى النسخ: و لا متشرعه.

(۷) انظر جامع المقاصد ۶: ۲۴۵ و الرياض ۲: ۳۰۳ و المناهل: ۲۹۹ و مفتاح الكرامه ۶: ۲۴۱ و الجواهر ۳۷: ۸۵. (*)

******ص ۲۱۵******

فلا إشكال فى ضمانه بالمثل، للإجماع و يبقى ما كان مختلفا فيه بينهم، كالذهب و الفضه الغير المسكوكين، فإن صريح الشيخ فى المبسوط كونهما من القيميات (۱) و ظاهر غيره (۲) كونهما مثليين و كذا الحديد و النحاس و الرصاص، فإن ظواهر عبائر المبسوط (۳) و الغنيه (۴) و السرائر (۵) كونها قيميه و عباره التحرير صريحه فى كون اصولها مثليه و إن كان المصوغ منها قيميا (۶) و قد صرح الشيخ فى المبسوط: بكون الرطب و العنب قيميا (۷) و التمر و الزبيب مثليا (۸) و قال فى محكى المختلف: إن فى الفرق إشكالا (۹)، بل صرح بعض

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۳: ۶۱.

(۲) كالمحقق فى الشرائع ۳: ۲۴۰ و العلامه فى التحرير ۲: ۱۳۹ و التذكره ۲: ۳۸۴ و المختلف ۶: ۱۲۲ و الشهيد فى الدروس ۳: ۱۱۶ و نسبه الشهيد الثانى إلى المشهور، انظر المسالك ۲: ۲۰۹ و مثله فى الكفايه: ۲۵۸.

(۳) المبسوط ۳: ۶۰.

(۴) الغنيه: ۲۷۸.

(۵) السرائر ۲: ۴۸۰.

(۶) التحرير ۲: ۱۳۹.

(۷) كذا فى النسخ و المناسب: قيميين، كما فى مصححه ص و هكذا الكلام فى مثليا.

(۸) انظر المبسوط

.۳: ۹۹ - ۱۰۰.

(۹) المختلف ۶: ۱۳۵. (*)

******ص ۲۱۶******

من قارب عصرنا بكون الرطب و العنب مثليين (۱) و قد حكى عن موضع من جامع المقاصد:

أن الثوب مثلى (۲) و المشهور خلافه و أيضا فقد مثلوا للمثلى بالحنطه و الشعير (۳) و لم يعلم أن المراد نوعهما أو كل صنف؟ و ما المعيار فى الصنف؟ و كذا التمر و الحاصل: أن موارد عدم تحقق الإجماع على المثليه فيها كثيره، فلا بد من ملاحظه أن الأصل الذى يرجع إليه عند الشك هو الضمان بالمثل، أو بالقيمه، أو تخيير المالك أو الضامن بين المثل و القيمه؟ و لا يبعد أن يقال: إن الأصل هو تخيير الضامن، لأصاله براءه ذمته عما زاد على ما يختاره، فإن فرض إجماع على خلافه فالأصل تخيير المالك، لأصاله عدم براءه ذمته بدفع ما لا يرضى به المالك، مضافا إلى عموم على اليد ما أخذت حتى تؤدى (۴) فإن مقتضاه عدم ارتفاع الضمان بغير أداء العين، خرج ما إذا رضى المالك بشىء آخر و الأقوى: تخيير المالك من أول الأمر، لأصاله الاشتغال و التمسك بأصاله البراءه لا يخلو من منع.

***** (هامش) *****

(۱) صرح به المحقق القمى فى جامع الشتات (الطبعه الحجريه) ۲: ۵۴۳ - ۵۴۴.

(۲) حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۶: ۲۴۹ و انظر جامع المقاصد ۶: ۲۵۰.

(۳) كما فى جامع المقاصد ۶: ۲۴۳ و الروضه البهيه ۷: ۳۶ و مجمع الفائده ۱۰: ۵۲۲.

(۴) عوالى اللآلى ۱: ۲۲۴، الحديث ۱۰۶ و ۳۸۹، الحديث ۲۲. (*)

******ص ۲۱۷******

نعم، يمكن أن يقال - بعد عدم الدليل لترجيح أحد الأقوال و الإجماع على عدم تخيير المالك -: التخيير فى الأداء من جهه دوران الأمر بين

المحذورين، أعنى: تعين المثل بحيث لا يكون للمالک مطالبه القيمه و لا للضامن الامتناع و تعيين (۱) القيمه كذلک، فلا متيقن فى البين و لا يمكن البراءه اليقينيه عند التشاح، فهو من باب تخيير المجتهد فى الفتوى، فتأمل. هذا و لكن يمكن أن يقال: إن القاعده المستفاده من إطلاقات الضمان فى المغصوبات و الأمانات المفرط فيها و غير ذلک، هو الضمان بالمثل، لأنه أقرب إلى التالف من حيث الماليه و الصفات، ثم بعده قيمه التالف من النقدين و شبههما، لأنهما (۲) أقرب من حيث الماليه، لأن ما عداهما يلاحظ مساواته للتالف بعد إرجاعه إليهما و لأجل الاتكال على هذا الظهور لا تكاد تظفر على مورد واحد من هذه الموارد على كثرتها قد نص الشارع فيه على ذكر المضمون به، بل كلها - إلا ما شذ و ندر - قد اطلق فيها الضمان، فلولا الإعتماد على ما هو المتعارف لم يحسن من الشارع إهماله فى موارد البيان و قد استدل فى المبسوط (۳) و الخلاف (۴) على ضمان المثلى بالمثل و القيمى بالقيمه بقوله تعالى: * (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل

***** (هامش) *****

(۱) فى غير ش: و بين تعيين.

(۲) كذا فى ش و فى سائر النسخ: لأنه.

(۳) المبسوط ۳: ۶۰.

(۴) الخلاف ۳: ۴۰۲ و ۴۰۶، كتاب الغصب، المسأله ۱۱ و ۱۸. (*)

ما اعتدى عليكم) * (۱) بتقريب: أن مماثل ما اعتدى هو المثل فى المثلى و القيمه فى غيره و اختصاص الحكم بالمتلف عدوانا (۲) لا يقدح بعد عدم القول بالفصل و ربما يناقش فى الآيه بأن مدلولها اعتبار المماثله فى مقدار الإعتداء لا المعتدى به (۳) و فيه نظر. نعم، الإنصاف عدم وفاء

الآیه - کالـدلیل السابق علیه (۴) - بـالقول المشـهور، لأن مقتضاهما وجوب المماثله العرفیه فی الحقیقه و المالیه و هـذا یقتضـی اعتبـار المثـل حتی فی القیمیـات، سواء وجـد المثـل فیهـا أم لاـ أمـا مع وجود المثـل فیهـا، کما لو أتلف ذراعا من کرباس طوله عشـرون ذراعـا متسـاویه مـن جمیع الجهـات، فـإن مقتضـی العرف و الآیه: إلزام الضـامن بتحصـیل ذراع آخر من ذلـک - و لو بأضـعاف قیمته - و دفعه إلی مالک الذراع المتلف، مع أن القائل بقیمیه الثوب لا یقول به و کذا لو أتلف علیه عبدا و له فی ذمه المالـک - بسبب القرض أو السـلم - عبـد موصوف بصـفات التالف، فإنهم لا یحکمون بالتهاتر القهری، کما یشـهد به ملاحظه کلماتهم فی بیع عبد من عبدین (۵).

***** (هامش) *****

(۱) البقره: ۱۹۴.

(۲) لم ترد عدوانا فی ف.

(۳) المناقشه من السید الطباطبائی فی الریاض ۲: ۳۰۳.

(۴) و هو استظهار الضمان بالمثل عرفا من إطلاقات أدله الضمان - فی الصفحه السابقه - بقوله: و لکن یمکن أن یقال ... الخ.

(۵) راجع الخلاف ۳: ۲۱۷، کتاب السلم، المسأله ۳۸ و الشرائع ۲: ۱۸ و الدروس ۳: ۲۰۱ و مفتاح الکرامه ۴: ۳۵۳. (*) / حه

نعم، ذهب جماعه - منهم الشـهیدان فی الدروس و المسالک (۱) - إلی جواز رد العین المقترضه إذا کـانت قیمیه، لکن لعله من جهه صـدق أداء القرض بأداء العین، لا من جهه ضـمان القیمی (۲) بالمثل و لـذا اتفقوا علی عـدم وجوب قبول غیرها و إن کان مماثلاـ لهـا من جمیع الجهـات و أمـا مع عـدم وجود المثل للقیمی التالف، فمقتضـی الـدلیلین (۳) عـدم سـقوط المثل من الذمه بالتعذر، کما لو تعذر

المثل فی المثلی، فیضمن بقیمته یوم الدفع كالمثلی و لا یقولون به و أیضا، فلو فرض نقصان المثل عن التالف من حیث القیمه نقصانا فاحشا، فمقتضی ذلک عدم وجوب (۴) إلزام المالک بالمثل، لاقتضائهما (۵) اعتبار المماثله فی الحقیقه و المالیه، مع أن المشهور - كما یظهر من بعض (۶) - إلزامه به و إن قوی خلافه بعض (۷)، بل ربما احتمل جواز دفع

***** (هامش) *****

(۱) الدروس ۳: ۳۲۰، المسالک ۳: ۴۴۹.

(۲) كذا فی ش و ص و مصححه خ، م، ع و نسخه بدل ن و فی ف: المثلی و فی ن: القیمیه.

(۳) أی: الاستظهار العرفی و الآیه.

(۴) فی شرح الشهیدی: الصواب الجواز بدل الوجوب كما لا یخفی، انظر هدایه الطالب: ۲۳۱.

(۵) كذا فی ش و مصححه ن و خ و فی سائر النسخ: لاقتضائها.

(۶) انظر مفتاح الكرامه ۶: ۲۵۲ و الجواهر ۳۷: ۹۹.

(۷) قواه الشهید قدس سره فی الدروس ۳: ۱۱۳ و لكنه فیما لو خرج المثلی عن القیمه. (*)

المثل و لو سقط من القیمه بالكلیه (۱) و إن كان الحق خلافه. فتبین: أن النسبه بین مذهب المشهور و مقتضی العرف و الآیه عموم من وجه، فقد یضمن بالمثل بمقتضی الدلیلین و لا یضمن به عند المشهور، كما فی المثالین المتقدمین (۲) و قد ینعكس الحكم كما فی المثال الثالث (۳) و قد یجتمعان فی المضمون به كما فی أكثر الأمثله. ثم إن الإجماع علی ضمان القیمی بالقیمه علی تقدیر تحققه لا یجدی بالنسبه إلی ما لم یجمعوا علی كونه قیمیا، ففی موارد الشک یجب الرجوع إلی المثل بمقتضی الدلیل السابق (۴) و عموم الآیه (۵)، بناء علی ما هو الحق المحقق:

من أن العام المخصص بالمجمل مفهوما، المتردد بين الأقل و الأكثر لا يخرج عن الحجيه بالنسبه إلى موارد الشك. فحاصل الكلام:

أن ما اجمع على كونه مثليا يضمن بالمثل، مع مراعاه الصفات التى تختلف بها الرغبات و إن فرض نقصان قيمته فى زمان الدفع أو مكانه (۶) عن قيمه التالف، بناء على تحقق الإجماع على إهمال هذا التفاوت، مضافا إلى الخبر الوارد فى أن الثابت فى ذمه من

***** (هامش) *****

(۱) احتمله العلامه فى القواعد ۱: ۲۰۴.

(۲) يعنى: مثالى إتلاف الكرباس و إتلاف العبد، المتقدمين فى الصفحه ۲۱۸.

(۳) هو ما لو فرض نقصان قيمه المثل عن قيمه التالف نقصانا فاحشا.

(۴) تقدم فى الصفحه ۲۱۷ المشار إليه بقوله: و لكن يمكن أن يقال ...

(۵) المتقدمه فى الصفحه ۲۱۷ – ۲۱۸.

(۶) لم ترد مكانه فى ف. (*)

*****ص ۲۲۱*****

اقترض دراهم (۱) و أسقطها السلطان و روج غيرها، هى الدراهم الاولى (۲) (۳) و ما اجمع على كونه قيميا يضمن بالقيمه – بناء على ما سيجئ من الاتفاق على ذلک (۴) – و إن وجد مثله أو كان مثله فى ذمه الضامن (۵) و ما شك فى كونه قيميا أو مثليا يلحق بالمثلى، مع عدم اختلاف قيمتى المدفوع و التالف و مع الاختلاف الحق بالقيمى، فتأمل.

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى ف، خ، م، ع، ص و نسخه بدل ش و فى ن و ش هكذا: فى أن اللازم على من عليه دراهم و قال الشهيدى بعد نقل هذه العباره: هكذا فى النسخ المصححه، انظر هدايه الطالب: ۲۳۱.

(۲) الوسائل ۱۲: ۴۸۸، الباب ۲۰ من أبواب الصرف، الحديث ۲.

(۳) فى ن زياده: فتأمل استدراكا و يشهد على وجودها فى الأصل أن المامقانى و

الشهیدی قدس سره ما نقلاها فی شرحهما و علقا علیها، انظر غایه الآمال: ۳۰۵ و هدایه الطالب: ۲۳۱.

(۴) یجئ فی الأمر السابع.

(۵) فی ش: فی ذمه المالک. (*)

*****ص ۲۲۲*****

الخامس ذکر فی القواعد:

أنه لو لم یوجد المثل إلا بأکثر من ثمن المثل

الخامس ذکر فی القواعد:

أنه لو لم یوجد المثل إلا بأکثر من ثمن المثل:

ففی وجوب الشراء تردد (۱)، انتهی. أقول: کثره الثمن إن کانت لزیاده القیمه السوقیه للمثل بأن صارت قیمته أضعاف قیمه التالف یوم تلفه، فالظاهر أنه لا إشکال فی وجوب الشراء و لا خلاف، کما صرح به فی الخلاف، حیث قال: إذا غصب ما له مثل - کالحبوب (۲) و الأدهان - فعلیه مثل ما تلف فی یده، یشتریه بأی ثمن کان، بلا خلاف (۳)، انتهی (۴) و فی المبسوط: یشتریه بأی ثمن کان إجماعا (۵)، انتهی (۶).

***** (هامش) *****

(۱) القواعد ۱: ۲۰۴.

(۲) کذا فی ش و المصدر و فی ف و مصححه ن و نسخه بدل ش: کاللحوم و فی سائر النسخ: الحبوب.

(۳) الخلاف ۳: ۴۱۵، کتاب البیوع، المسأله ۲۹.

(۴) لم ترد انتهی فی ش.

(۵) المبسوط ۳: ۱۰۳.

(۶) عباره و فی المبسوط: - إلی - انتهی من ش و هامش ن. (*)

*****ص ۲۲۳*****

و وجهه: عموم النص و الفتوی بوجوب المثل فی المثلی و یؤیده فحوی حکمهم بأن تنزل قیمه المثل حین الدفع عن یوم التلف لا یوجب الانتقال إلی القیمه، بل ربما احتمل بعضهم (۱) ذلک مع سقوط المثل فی زمان الدفع عن المالیه، کالماء علی الشاطئ

و الثلـج فی الشـتاء و أما إن کان (٢) لأجل تعـذر المثل و عـدم وجـدانه إلا عند من یعطیه بأزید مما یرغب فیه الناس مع وصـف الإعواز، بحیث

یعد بذل ما یرید (۳) مالکه بإزائه ضررا عرفا - و الظاهر أن هذا هو المراد بعباره القواعد (۴)، لأن الثمن فی الصوره الاولی لیس بأزید من ثمن المثل، بل هو ثمن المثل و إنما زاد علی ثمن التالف یوم التلف - و حینئذ (۵) فیمکن (۶) التردد فی الصوره الثانیه کما قیل (۷) : من أن الموجود بأکثر من ثمن المثل کالمعدوم، کالرقبه فی الکفاره و الهدی و أنه یمکن معانده البائع و طلب أضعاف القیمه و هو ضرر.

***** (هامش) *****

(۱) احتمله العلامه فی القواعد ۱: ۲۰۴.

(۲) کذا فی النسخ و المناسب: إن کانت.

(۳) فی بعض النسخ: یزید.

(۴) تقدمت عبارته فی صدر المسأله.

(۵) فی مصححتی ن و ص: فحینئذ.

(۶) فی مصححه ن: و یمکن و فی مصححه ص: یمکن.

(۷) قاله العلامه فی التذکره ۲: ۳۸۴ و السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۶: ۲۵۴. (*)

و (۱) لکن الأقوی مع ذلک: وجوب الشراء، وفاقا للتحریر (۲) کما عن الإیضاح (۳) و الدروس (۴) و جامع المقاصد (۵)، بل إطلاق السرائر (۶) و نفی الخلاف المتقدم عن الخلاف (۷)، لعین ما ذکر فی الصوره الاولی (۸). ثم إنه لا فرق فی جواز مطالبه المالک بالمثل بین کونه فی مکان التلف أو غیره و لا بین کون قیمته (۹) فی مکان المطالبه أزید من قیمته فی مکان التلف، أم لا، وفاقا لظاهر المحکی (۱۰) عن السرائر (۱۱) و التذکره (۱۲) و الإیضاح (۱۳) و الدروس (۱۴) و جامع المقاصد (۱۵).

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد و فی ف.

(۲) التحریر ۲: ۱۳۹.

(۳) إیضاح الفوائد ۲: ۱۷۸.

(۴) الدروس ۳: ۱۱۳.

(٥) جامع المقاصد ٦: ٢٦٠.

(٦) انظر السرائر ٢: ٤٨٠.

(٧) تقدم في

الصفحه ۲۲۲.

(۸) و هو ما أفاده بقوله: و وجهه عموم النص و الفتوی بوجوب المثل فی المثلی.

(۹) فی ن، خ، م، ع و ص زیاده: الاولی، إلا أنه شطب علیها فی ن.

(۱۰) حکاه عنهم السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۶: ۲۵۲.

(۱۱) السرائر ۲: ۴۹۰.

(۱۲) التذکره ۲: ۳۸۳.

(۱۳) إیضاح الفوائد ۲: ۱۷۶.

(۱۴) الدروس ۳: ۱۱۴.

(۱۵) جامع المقاصد ۶: ۲۵۶. (*)

*****ص ۲۲۵*****

و فی السرائر: أنه الذی یقتضیه عدل الإسلام و الأدله و اصول المذهب (۱) و هو کذلک، لعموم الناس مسلطون علی أموالهم (۲). هذا مع وجود المثل فی بلد المطالبه و أما مع تعذره فسیأتی حکمه فی المسأله السادسه.

***** (هامش) *****

(۱) انظر السرائر ۲: ۴۹۰ - ۴۹۱.

(۲) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۲، الحدیث ۹۹. (*)

*****ص ۲۲۶*****

السادس: إذا تعذر المثلی بالمثل

السادس: إذا تعذر المثلی بالمثل

لو تعذر المثل فی المثلی، فمقتضی القاعده وجوب دفع القیمه مع مطالبه المالک، لأن منع المالک ظلم و إلزام الضامن بالمثل منفی بالتعذر، فوجب القیمه، جمعا بین الحقین. مضافا إلی قوله تعالی: * (فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم) * (۱) فإن الضامن إذا الزم بالقیمه مع تعذر المثل لم یعتد علیه أزید مما اعتدی و أما مع عدم مطالبه المالک، فلا دلیل علی إلزامه بقبول

القيمه، لأن المتيقن أن دفع القيمه علاج لمطالبه المالك و جمع بين حق المالك بتسليطه على المطالبه و حق الضامن بعدم (٢) تكليفه بالمعذور أو المعسور، أما مع عدم المطالبه فلا دليل على سقوط حقه عن المثل و ما ذكرناه (٣) يظهر من المحكى عن التذكره و الإيضاح، حيث ذكر

***** (هامش) *****

(١) البقره: ١٩۴.

(٢) كذا فى ش و فى سائر النسخ: لعدم.

(٣) كذا فى ف و فى سائر النسخ: و ما ذكرنا. (*)

فى رد

بعض الاحتمالات الآتیه فی حکم تعذر المثل ما لفظه: إن المثل لا یسقط بالإعواز، ألا تری أن المغصوب منه لو صبر إلی زمان وجدان المثل ملک المطالبه به؟ و إنما المصیر إلی القیمه وقت تغریمها (۱)، انتهی. لکن أطلق کثیر منهم الحکم بالقیمه عند تعذر المثل و لعلهم یریدون صوره المطالبه و إلا فلا دلیل علی الإطلاق و یؤید ما ذکرنا: أن المحکی عن الأکثر فی باب القرض: أن المعتبر فی المثل (۲) المتعذر قیمته یوم المطالبه (۳)، نعم عبر بعضهم بیوم الدفع (۴)، فلیتأمل و کیف کان، فلنرجع إلی حکم المسأله فنقول: المشهور (۵) أن العبره فی قیمه المثل المتعذر بقیمته یوم الدفع (۶)، لأن المثل (۷) ثابت فی الذمه إلی ذلک الزمان و لا دلیل علی سقوطه بتعذره، کما لا یسقط الدین بتعذر أدائه.

***** (هامش) *****

(۱) التذکره ۲: ۳۸۳، إیضاح الفوائد ۲: ۱۷۵ و قوله: إنما المصیر ... الخ لیس فی الإیضاح.

(۲) کذا فی ش و فی سائر النسخ: المثلی.

(۳) حکاه السید المجاهد فی المناهل: ۸، قال بعد نقل أقوال أربعه: لا یبعد أن یقال: إن الأحوط هو القول الأول، لأن القائل به أکثر.

(۴) عبر به العلامه فی المختلف ۵: ۳۹۲.

(۵) فی غیر ف: إن المشهور.

(۶) وردت العباره فی ف هکذا: إن العبره بقیمه یوم دفع قیمه المثل المتعذر.

(۷) کذا فی ف، م و ش و مصححه ن و فی غیرها: المثلی. (*)

و قد صرح بما ذکرنا المحقق الثانی (۱) و قد عرفت من التذکره الإیضاح ما یدل علیه (۲) و یحتمل اعتبار وقت تعذر المثل و هو للحلی فی البیع الفاسد (۳) و للتحریر فی باب القرض (۴) و محکی (۵)

عن المسالک (۶)، لأنه وقت الانتقال إلی القیمه و یضعفه: أنه إن ارید بالانتقال انقلاب ما فی الذمه إلی القیمه فی ذلک الوقت، فلا دلیل علیه و إن ارید عدم وجوب إسقاط ما فی الذمه إلا بالقیمه، فوجوب الإسقاط بها و إن حدث یوم التعذر مع المطالبه، إلا أنه لو أخر الإسقاط بقی المثل فی الذمه إلی تحقق الإسقاط و إسقاطه فی کل زمان بأداء قیمته فی ذلک الزمان و لیس فی الزمان الثانی مکلفا بما صدق علیه الإسقاط فی الزمان الأول. هذا و لکن لو استندنا فی لزوم القیمه فی المسأله إلی ما تقدم سابقا: من الآیه (۷) و من أن المتبادر من إطلاقات الضمان هو وجوب الرجوع إلی أقرب الأموال إلی التالف بعد تعذر المثل، توجه القول

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۶: ۲۴۵ و ۲۵۵.

(۲) راجع الصفحه السابقه.

(۳) السرائر ۲: ۲۸۵.

(۴) تحریر الأحکام ۱: ۲۰۰.

(۵) فی ف و ن: حکی.

(۶) المسالک ۳: ۱۷۴.

(۷) المتقدمه فی الصفحه ۲۲۶. (*)

بصیروره التالف قیمیا بمجرد تعذر المثل، إذ لا فرق فی تعذر المثل بین تحققه ابتداء کما فی القیمیات و بین طروه بعد التمکن، کما فی ما نحن فیه و دعوی: اختصاص الآیه و إطلاقات الضمان بالحکم بالقیمه بتعذر المثل ابتداء، لا یخلو عن تحکم. ثم إن فی المسأله احتمالات اخر، ذکر أکثرها فی القواعد (۱) و قوی بعضها فی الإیضاح (۲) و بعضها بعض الشافعیه (۳) و حاصل جمیع الاحتمالات فی المسأله مع مبانیها (۴)، أنه: إما أن نقول باستقرار المثل فی الذمه إلی أوان الفراغ منه بدفع القیمه و هو الذی اخترناه - تبعا للأکثر - من اعتبار القیمه عند الإقباض و ذکره فی

القواعـد خامس الاحتمالات و إما أن نقول بصـيرورته قيميا عنـد الإعواز، فإذا صار كذلك، فإما أن نقول: إن المثل المسـتقر فى الـذمه قيمى، فتكون القيميه صـفه للمثـل بمعنى أنه لو تلف وجب قيمته و إمـا أن نقول: إن المغصوب انقلب قيميـا بعـد أن كـان مثليا. فإن قلنا بالأول، فإن جعلنا الاعتبار فى القيمى بيوم التلف - كم

***** (هامش) *****

(١) قواعد الأحكام ١: ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٢) إيضاح الفوائد ٢: ١٧٥.

(٣) قـال النووى: و الأصـح أن المعتبر أقصـى قيمه من وقت الغصب إلى تعـذر المثـل. مغنى المحتاج ٢: ٢٨٣ و انظر التـذكره ٢: ٣٨٣.

(٤) كذا فى ف و ش و فى غيرهما: بيانها. (*)

هو أحـد الأقوال - كان المتعين قيمه المثل يوم الإعواز، كما صـرح به فى السـرائر فى البيع الفاسد (١) و التحرير فى باب القرض (٢)، لأـنه يوم تلف القيمى و إن جعلنـا الاعتبـار فيه بزمـان الضـمان - كمـا هو القول الآخر فى القيمى - كان المتجه اعتبار زمان تلف العين، لأنه أول أزمنه وجوب المثل فى الـذمه المسـتلزم لضـمانه بقيمته عند تلفه و هذا مبنى على القول بالاعتبار فى القيمى بوقت الغصب كما عن الأكثر (٣) و إن جعلنا الاعتبار فيه بأعلى القيم من زمان الضمان إلى زمان التلف - كما حكى عن جماعه من القدماء فى الغصب (٤) - كان المتجه الاعتبار بأعلى القيم من يوم تلف العين إلى زمان الإعواز و ذكر هذا الوجه فى القواعد ثانى الاحتمالات (٥) و إن قلنـا: إن التـالف انقلب قيميـا، احتمـل الاعتبـار بيوم الغصب - كما فى القيمى المغصوب - و الاعتبار بالأعلى منه إلى (٦) يوم التلف و ذكر هذا أول الاحتمالات فى القواعد

.(٧)

***** (هامش) *****

(١) السرائر ٢: ٢٨٥.

(٢) تحرير الأحكام ١: ٢٠٠.

(٣) نسبه إلى الأكثر المحقق فى الشرائع ٣: ٢٤٠ و العلامه فى التحرير ٢: ١٣٩.

(۴) منهم:

الشيخ فى المبسوط ٣: ٧٢ و ابن حمزه فى الوسيله: ٢٧۶ و ابن زهره فى الغنيه: ٢٧٩ و غيرهم، انظر مفتاح الكرامه ۶: ٢۴۴.

(۵) القواعد ١: ٢٠٣.

(۶) فى ف بدل إلى: لا.

(٧) القواعد ١: ٢٠٣ - ٢٠۴. (*)

******ص ٢٣١*****

و إن قلنا: إن المشترك بين العين و المثل صار قيميا، جاء احتمال الاعتبار بالأعلى من يوم الضمان إلى يوم تعذر المثل، لاستمرار الضمان فيما قبله من الزمان، إما للعين و إما للمثل، فهو مناسب لضمان الأعلى من حين الغصب إلى التلف و هذا ذكره فى القواعد ثالث الاحتمالات (١) و احتمل الاعتبار بالأعلى من يوم الغصب إلى دفع المثل (٢) و وجهه فى محكى التذكره و الإيضاح: بأن المثل لا يسقط بالإعواز، قالا: ألا ترى أنه لو صبر المالك إلى وجدان المثل، استحقه؟ فالمصير إلى القيمه عند تغريمها (٣) و القيمه الواجبه على الغاصب أعلى القيم و حاصله: أن وجوب دفع قيمه المثل (۴) يعتبر (۵) من زمن وجوبه أو (۶) وجوب مبدله - أعنى العين - فيجب أعلى القيم منها، فافهم.

***** (هامش) *****

(١) القواعد ١: ٢٠٣ - ٢٠۴.

(٢) فى مصححه ن: إلى دفع قيمه المثل. قال الشهيدى قدس سره : و جعله فى القواعد رابع الاحتمالات، فإنه قال: الرابع: أقصى القيم من وقت الغصب إلى وقت دفع القيمه، انتهى و منه يعلم أن الصواب فى عباره المصنف أن يقول: إلى دفع القيمه بدل إلى دفع المثل و على تقدير صحه النسخه فلا بد من الالتزام بتقدير القيمه مضافه إلى المثل، يعنى:

دفع قیمه المثل المفروض تعذره. انظر هدایه الطالب: ۲۳۴.

(۳) التذکره ۱: ۳۸۳، إیضاح الفوائد ۲: ۱۷۵.

(۴) کذا فی ف و ش و مصححه ن و فی غیرها: المثلی.

(۵) لم ترد یعتبر فی ف.

(۶) فی ش بدل أو: إلی. (*)

*****ص ۲۳۲*****

إذا عرفت هذا، فاعلم:

أن المناسب لإطلاق کلامهم لضـمان المثل فی المثلی هو أنه مع تعذر المثل لا یسـقط المثل عن الذمه، غایه الأمر یجب إسـقاطه مع مطالبه المالک، فالعبره بما هو إسقاط حین الفعل، فلا عبره بالقیمه إلا یوم الإسقاط و تفریغ الذمه و أما بناء علی ما ذکرنا (۱) - من أن المتبادر من أدله الضـمان التغریم بالأقرب إلی التالف فالأقرب - کان المثل مقدما مع تیسره و مع تعذره ابتداء کما فی القیمی، أو بعد التمکن کما فیما نحن فیه، کان المتعین هو القیمه، فالقیمه قیمه للمغصوب من حین (۲) صار قیمیا و هو حال الإعواز، فحال الإعواز معتبر من حیث أنه أول أزمنه صیروره التالف قیمیا، لا من حیث ملاحظه القیمه قیمه للمثل دون العین، فعلی القول باعتبار یوم التلف فی القیمی توجه ما اختاره الحلی رحمه الله (۳) و لو قلنا بضمان القیمی بأعلی القیم من حین الغصب إلی حین التلف - کما علیه جماعه من القدماء (۴) - توجه ضمانه فیما نحن فیه بأعلی القیم من حین الغصب إلی زمان الإعواز، إذ (۵) کما أن ارتفاع القیمه مع بقاء العین مضمون بشرط تعذر أدائه (۶) المتدارک لارتفاع القیم،

***** (هامش) *****

(۱) ذکره فی الصفحه ۲۲۸.

(۲) فی ف: من حیث.

(۳) و هو ثمن المثل یوم الإعواز، راجع السرائر ۲: ۲۸۵.

(۴) تقدم التخریج عنهم فی الصفحه ۲۳۰، الهامش رقم ۴.

(۵) لم ترد إذ فی

ف و وردت فی مصححه ن و م.

(۶) فی ص و مصححه ن: أدائها. (*)

******ص ۲۳۳******

كذلك (۱) بشرط (۲) تعذر المثل فی المثلی، إذ مع رد المثل یرتفع ضمان القیمه السوقیه و حیث (۳) کانت العین فیما نحن فیه مثلیه (۴) کان أداء مثلها عند تلفها کرد عینها (۵) فی إلغاء ارتفاع القیم، فاستقرار ارتفاع القیم إنما یحصل بتلف العین و المثل. فإن قلنا: إن تعذر المثل یسقط المثل (۶) کما أن تلف العین یسقط العین توجه القول بضمان القیمه من زمان الغصب إلی زمان الإعواز و هو أصح الاحتمالات فی المسأله عند الشافعیه علی ما قیل (۷) و إن قلنا: إن تعذر المثل لا یسقط المثل و لیس کتلف العین، کان ارتفاع القیمه فیما بعد تعذر المثل أیضا مضمونا، فیتوجه ضمان القیمه من

***** (هامش) *****

(۱) عباره بشرط تعذر أدائه المتدارک لارتفاع القیم کذلک لم ترد فی ف و کتب علیها فی ن: زائد و ورد فی هامشها - تصحیحا - العباره التالیه: ند

ع التلف فی القیمی، کذلک ارتفاع القیمه مع بقاء العین أو المثل مضمون بشرط ... نسخه و وردت هذه العباره فی نسخه بدل ش أیضا.

(۲) فی ص: یشترط.

(۳) فی ف: فحیث.

(۴) کذا فی ص و فی غیرها: مثلیا.

(۵) کذا فی ش و مصححه ن و فی سائر النسخ: أداء مثله عند تلفه کرد عینه.

(۶) فی غیر ف زیاده: کما إن تلف العین یسقط المثل و لکن شطب علیها فی غیر ش.

(۷) قاله العلامه فی التذکره ۲: ۳۸۳ و انظر مغنی المحتاج ۲: ۲۸۳. (*)

******ص ۲۳۴******

حین الغصب إلی حین دفع القیمه و هو المحکی عن الإیضاح (۱) و هو أوجه الاحتمالات علی القول

بضمان ارتفاع القيمه مراعى بعدم رد العين أو المثل. ثم اعلم:

أن العلامه ذكر فى عنوان هـذه الاحتمالات: أنه لو تلف المثلى و المثل موجود ثم أعوز (٢) و ظاهره اختصاص هذه الاحتمالات بما إذا طرأ (٣) تعذر المثل بعد تيسره (۴) فى بعض أزمنه التلف، لا ما تعذر فيه المثل ابتداء و عن جامع المقاصد:

أنه يتعين حينئـذ قيمته (۵) يوم التلف (۶) و لعله لعـدم تنجز التكليف بالمثـل عليه فى وقت من الأوقات و يمكن أن يخـدش فيه: بأن التمكن من المثل ليس بشرط لحدوثه فى الذمه ابتداء، كما لا يشترط فى استقراره استدامه (٧) - على ما اعترف به (٨) - مع طرو التعذر بعد التلف و لذا لم يذكر أحد هذا التفصيل فى باب القرض.

***** (هامش) *****

(١) إيضاح الفوائد ٢: ١٧۵.

(٢) انظر القواعد ١: ٢٠٣.

(٣) العباره فى ف هكذا: بما طرأ فيه.

(۴) كذا فى ف و ش و مصححه ن و فى سائر النسخ: بعد وجود المثل.

(۵) كذا فى ف و فى غيرها: قيمه.

(۶) جامع المقاصد ۶: ٢۵٢.

(٧) كذا فى ش و مصححه ن و ص و فى سائر النسخ: استدامته.

(٨) انظر جامع المقاصد ۶: ٢۵۵. (*)

و بالجمله، فاشـتغال الـذمه بالمثل إن قيـد بالتمكن لزم الحكم بارتفاعه بطرو التعـذر و إلا لزم الحكم بحـدوثه مع التعذر من أول الأـمر، إلا أن يقول (١) : إن أدله وجوب المثـل ظاهره فى صوره التمكن و إن لم يكن مشـروطا به عقلاـ فلاـ تعم صوره العجز. نعم، إذا طرأ العجز فلاـ دليل على سـقوط المثل و انقلابه قيميا و قـد يقال على المحقق المـذكور: إن اللازم مما ذكره (٢) أنه لو ظفر المالك بالمثل قبل

أخذ القيمه لم يكن له المطالبه و لا- أظن أحدا يلتزمه و فيه تأمل. ثم إن المحكى عن التذكره: أن المراد بإعواز المثل: أن لا يوجد فى البلد و ما (٣) حوله (۴) و زاد فى المسالك قوله: مما ينقل عاده منه إليه، كما ذكروا فى انقطاع المسلم فيه (۵) و عن جامع المقاصد:

الرجوع فيه إلى العرف (۶) و يمكن أن يقال: إن مقتضى عموم وجوب أداء مال الناس (٧)

***** (هامش) *****

(١) فى ش: أن يقال.

(٢) فى ف: مما ذكر.

(٣) فى ف: و لا ما.

(۴) التذكره ٢: ٣٨٣.

(۵) المسالك (الطبعه الحجريه) ٢: ٢٠٨.

(۶) جامع المقاصد ۶: ٢۴۵.

(٧) يدل عليه ما فى الوسائل ١٧: ٣٠٨، الباب الأول من أبواب الغصب و مستدرك الوسائل ١٧: ٨٧، الباب الأول من أبواب الغصب. (*)

و تسليطهم على أموالهم (١) - أعيانا كانت أم فى الذمه (٢) - : وجوب تحصيل المثل - كما كان يجب رد العين أينما كانت - و لو كانت فى تحصيله مؤونه كثيره و لذا كان يجب تحصيل المثل بأى ثمن كان و ليس هنا تحديد التكليف بما عن التذكره (٣). نعم، لو انعقد الإجماع على ثبوت القيمه عند الإعواز تعين ما عن جامع المقاصد، كما أن المجمعين إذا كانوا بين معبر بالإعواز و معبر بالتعذر، كان المتيقن الرجوع إلى الأخص و هو التعذر (۴) لأنه المجمع عليه. نعم، ورد فى بعض أخبار السلم:

أنه إذا لم يقدر المسلم إليه على إيفاء المسلم فيه تخير المشترى (۵) و من المعلوم:

أن المراد بعدم القدره ليس التعذر العقلى المتوقف على استحاله النقل من بلد آخر، بل الظاهر منه عرفا ما عن التذكره و هذا يستأنس به للحكم فيما

نحن فيه. ثم، إن فی معرفه قیمه المثل مع فرض عـدمه إشـکالا، من حیث إن العبره بفرض وجوده و لو فی غایه العزه - کالفاکهه فی أول زمانهـا أو آخره - أو وجود المتوسـط؟ الظـاهر هو الأول، لکن مع فرض وجوده بحیث یرغب فی بیعه و شـرائه، فلا عبره بفرض وجوده عند من

***** (هامش) *****

(۱) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۲، الحدیث ۹۹.

(۲) فی ف: الذمم.

(۳) التذکره ۲: ۳۸۳.

(۴) کذا فی ف ظاهرا و فی سائر النسخ: المتعذر.

(۵) راجع الوسائل ۱۳: ۶۹، الباب ۱۱ من أبواب السلف، الحدیث ۷ و غیره. (*)

یستغنی عن بیعه بحیث لا ـ یبیعه إلا إذا بـذل له عوض لا یبـذله (۱) الراغبون فی هذا الجنس بمقتضـی (۲) رغبتهم. نعم (۳)، لو الجئ إلی شـرائه لغرض آخر بـذل ذلک، کما لو فرض الجمـد فی الصـیف عنـد ملک العراق، بحیث لا یعطیه إلا أن یبذله بإزاء عتاق الخیل و شـبهه ا، فإن الراغب فی الجمـد فی العراق من حیث إنه راغب لا یبـذل هـذا العوض بإزائه و إنما یبـذله من یحتاج إلیه لغرض آخر کالإهـداء إلی سـلطان قادم إلی العراق مثلا، أو معالجه مشـرف علی الهلاک به و نحو ذلک من الأغراض و لذا لو وجـد هـذا الفرد من المثل لم یقـدح فی صـدق التعذر کما ذکرنا فی المسأله الخامسه (۴). فکل موجود لا یقـدح وجوده فی صـدق التعـذر فلا عبره بفرض وجوده فی التقویم عنـد عدمه. ثم إنک قد عرفت أن للمالک مطالبه الضامن بالمثل عند تمکنه و لو کان فی غیر بلد الضمان و کان قیمه المثل هناک أزید (۵) و أما مع تعذره و کون قیمه المثل فی بلد التلف مخالفا لها

فی بلد المطالبه، فهل له المطالبه بأعلی القیمتین، أم یتعین قیمه بلد المطالبه، أم بلد التلف؟ وجوه و فصل الشیخ فی المبسوط - فی باب الغصب - : بأنه إن لم یکن فی نقله مؤونه - کالنقدین - فله المطالبه بالمثل، سواء أکانت القیمتان

***** (هامش) *****

(۱) فی ش: لا یبذل.

(۲) فی ف بدل بمقتضی: بمقدار.

(۳) کذا فی ف، ش و مصححه ن و فی سائر النسخ: ثم.

(۴) راجع الصفحه ۲۲۳.

(۵) راجع الصفحه ۲۲۴. (*)

******ص ۲۳۸*****

مختلفتین أم لا- و إن کان فی نقله مؤونه، فإن کانت القیمتان متساویتین کان له المطالبه أیضا، لأنه لا ضرر علیه فی ذلک و إلا فالحکم أن یأخذ قیمه بلد التلف أو یصبر حتی یوفیه بذلک البلد، ثم قال: إن الکلام فی القرض کالکلام فی الغصب (۱) و حکی نحو هذا عن القاضی أیضا (۲)، فتدبر و یمکن أن یقال: إن الحکم باعتبار بلد القرض أو السلم - علی القول به - مع الإطلاق لانصراف العقد إلیه و لیس فی باب الضمان ما یوجب هذا الانصراف. بقی الکلام فی أنه هل یعد من تعذر المثل خروجه عن القیمه - کالماء علی الشاطئ إذا أتلفه فی مفازه و الجمد فی الشتاء إذا أتلفه فی الصیف - أم لا؟ الأقوی بل المتعین هو الأول، بل حکی عن بعض نسبته إلی الأصحاب و غیرهم (۳) و المصرح به فی محکی التذکره (۴) و الإیضاح (۵) و الدروس (۶) : قیمه المثل فی تلک المفازه و یحتمل آخر مکان أو زمان سقط المثل فیه (۷) عن المالیه.

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۳: ۷۶.

(۲) المهذب ۱: ۴۴۳.

(۳) حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۶: ۲۵۲ عن جامع

المقاصد ۶: ۲۵۸.

(۴) التذکره ۲: ۳۸۴.

(۵) إیضاح الفوائد ۲: ۱۷۷.

(۶) الدروس ۳: ۱۱۳.

(۷) فی ش: به. (*)

فرع: لو تمکن من المثل بعد دفع القیمه

فرع: لو تمکن من المثل بعد دفع القیمه:

لو دفع القیمه فی المثلی (۱) المتعذر مثله ثم تمکن من المثل، فالظاهر عدم عود المثل فی ذمته، وفاقا للعلامه رحمه الله (۲) و من تأخر عنه (۳) ممن تعرض للمسأله، لأن المثل کان دینا فی الذمه سقط بأداء عوضه مع التراضی فلا یعود، کما لو تراضیا بعوضه مع وجوده. هذا علی المختار، من عدم سقوط المثل عن الذمه بالإعواز و أما علی القول بسقوطه و انقلابه قیمیا، فإن قلنا: بأن المغصوب انقلب قیمیا عند تعذر مثله، فأولی بالسقوط، لأن المدفوع نفس ما فی الذمه و إن قلنا: بأن (۴) المثل بتعذره - النازل منزله التلف - صار قیمیا، احتمل وجوب المثل عند وجوده، لأن القیمه حینئذ بدل الحیلوله عن المثل و سیأتی أن حکمه عود المبدل عند انتفاء الحیلوله (۵).

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی ف و ن و فی سائر النسخ: المثل.

(۲) القواعد ۱: ۲۰۴ و التذکره ۲: ۳۸۴.

(۳) مثل الشهید فی الدروس ۳: ۱۱۳ و المحقق الثانی فی جامع المقاصد ۶: ۲۵۵ - ۲۵ ۶ و الشهید الثانی فی المسالک (الطبعه الحجریه) ۲: ۲۰۸ و غیرهم.

(۴) کذا فی ف و فی غیرها: إن.

(۵) یأتی فی الصفحه ۲۶۷، عند قوله: ثم إنه لا إشکال فی أنه إذا ارتفع تعذر رد العین و صار ممکنا وجب ردها إلی مالکها. (*)

السابع: ضمان القيمی بالقيمه فی المقبوض بالعقد الفا

السابع: ضمان القيمی بالقيمه فی المقبوض بالعقد الفاسد:

لو كان التالف المبيع فاسدا قيميا، فقد حكی: الاتفاق علی كونه مضمونا بالقيمه (۱) و يدل عليه: الأخبار المتفرقه فی كثير من القيميات (۲) فلا حاجه إلی التمسک بصحيحه أبی ولاد الآتيه فی ضمان البغل (۳) و لا بقوله عليه

السلام : من أعتق شقصا من عبد قوم عليه (۴) بل الأخبار

***** (هامش) *****

(۱) لم نعثر على حکایه الاتفاق، نعم استظهر السید المجاهد عدم الخلاف بین الأصحاب، راجع المناهل: ۲۹۸.

(۲) انظر الوسائل ۱۷ : ۳۷۲، الباب ۲۳ من أبواب اللقطه، الحدیث الأول و ۱۸: ۵۳۸، الباب ۳ من أبواب الحدود و التعزیرات، الحدیث الأول.

(۳) تأتی فی الصفحه ۲۴۶ – ۲۴۷.

(۴) رواه ابن أبی جمهور فی عوالی اللآلی عن النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم مع اختلاف فی اللفظ، انظر عوالی اللآلی ۳: ۴۲۷، الحدیث ۲۴ و عنه فی مستدرک الوسائل ۱۵ : ۴۶۱، الباب ۱۶ من أبواب العتق، الحدیث ۵ و لفظ الحدیث موجود فی الغنیه: ۲۷۹. (*)

کثیره (۱)، بل قد عرفت (۲) أن مقتضی إطلاق أدله الضمان فی القیمیات هو ذلک بحسب المتعارف، إلا أن المتیقن من هذا المتعارف (۳) ما کان المثل فیه متعذرا، بل یمکن دعوی انصراف الإطلاقات الوارده فی خصوص بعض القیمیات – کالبغل و العبد و نحوهما (۴) – لصوره تعذر المثل، کما هو الغالب. فالمرجع فی وجوب القیمه فی القیمی و إن فرض تیسر المثل له – کما فی من أتلف عبدا من شخص باعه عبدا موصوفا بصفات ذلک العبد بعینه و کما لو أتلف علیه ذراعا من مائه ذراع کرباس منسوج علی طریقه واحده لا تفاوت فی أجزائه أصلا – هو الإجماع، کما یستظهر و علی تقدیره، ففی شموله لصوره تیسر المثل من جمیع الجهات تأمل، خصوصا مع الاستدلال علیه – کما (۵) فی الخلاف (۶) و غیره (۷) – بقوله تعالی: * (فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم) * (۸)، بناء علی أن القیمه

***** (هامش) *****

(۱)

انظر الوسائل ۱۶: ۲۰ - ۲۱، الباب ۱۸ من أبواب العتق، الأحاديث ۱، ۴، ۵، ۹ و ۱۰ و غيرها.

(۲) فی الصفحه ۲۲۸.

(۳) فی ف: من التعارف.

(۴) تقدمت الإشاره إلی مواردها فی الصفحه السابقه.

(۵) لم ترد کما فی ف.

(۶) الخلاف ۳: ۴۰۲، کتاب الغصب، المسأله ۱۱ و ۴۰۶، المسأله ۱۸.

(۷) مثل السرائر ۲: ۴۸۰ و التذکره ۲: ۳۸۳.

(۸) البقره: ۱۹۴. (*)

*****ص ۲۴۲*****

مماثله (۱) للتالف فی المالیه، فإن ظاهر ذلک جعلها من باب الأقرب إلی التالف بعد تعذر المثل و کیف کان، فقد حکی الخلاف فی ذلک عن الإسکافی (۲) و عن الشیخ و المحقق فی الخلاف و الشرائع فی باب القرض (۳). فإن أرادوا ذلک مطلقا حتی مع تعذر المثل فیکون القیمه عندهم بدلا عن المثل حتی یترتب علیه وجوب قیمه یوم دفعها - کما ذکروا ذلک احتمالا فی مسأله تعین القیمه (۴) متفرعا علی هذا القول - فیرده إطلاقات (۵) الروایات الکثیره فی موارد کثیره: منها: صحیحه أبی ولاد الآتیه (۶) و منها: روایه تقویم العبد (۷) و منها: ما دل علی أنه إذا تلف الرهن بتفریط المرتهن سقط من ذمته (۸)

***** (هامش) *****

(۱) کذا فی مصححه ص و فی غیرها: مماثل.

(۲) حکی عنه و عن ظاهر الشیخ و المحقق، السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۶: ۲۴۳.

(۳) الخلاف ۳: ۱۷۵، کتاب البیوع، المسأله ۲۸۷ و الشرائع ۲: ۶۸، لکنه استحسن ضمان المثل بعد أن أفتی بضمان القیمه.

(۴) انظر مفتاح الکرامه ۶: ۲۴۳ و الجواهر ۲۵: ۲۰.

(۵) فی ف، ن، خ و م:

إطلاق.

(۶) یأتی فی الصفحه ۲۴۶ - ۲۴۷.

(۷) المراد بها ظاهرا ما تقدم فی الصفحه ۲۴۰ من قوله علیه السلام : من أعتق شقصا

من عبد قوم عليه.

(۸) فی ن و ش: دینه. (*)

*****ص ۲۴۳*****

بحساب ذلک (۱)، فلولا ضمان التالف بالقیمه لم یکن وجه لسقوط الدین بمجرد ضمان التالف و منها: غیر ذلک من الأخبار الکثیره (۲) و إن أرادوا أنه مع تیسر المثل یجب المثل لم یکن بعیدا، نظرا إلی ظاهر آیه الاعتداء (۳) و نفی الضرر (۴)، لأن خصوصیات الحقائق قد تقصد، اللهم إلا أن یحقق إجماع علی خلافه و لو من جهه أن ظاهر کلمات هؤلاء (۵) إطلاق القول بضمان المثل، فیکون الفصل بین التیسر و عدمه قولا ثالثا فی المسأله. ثم إنهم اختلفوا فی تعیین القیمه فی المقبوض بالبیع الفاسد. فالمحکی فی غایه المراد (۶) عن الشیخین و أتباعهما: تعین قیمه یوم التلف و عن الدروس (۷) و الروضه (۸) نسبته إلی الأکثر و الوجه فیه – علی ما نبه علیه جماعه، منهم العلامه فی التحریر (۹) – : أن الانتقال إلی البدل إنما هو یوم التلف، إذ الواجب قبله

***** (هامش) *****

(۱) انظر الوسائل ۱۳: ۱۲۹، الباب ۷ من أبواب أحکام الرهن.

(۲) المشار إلیها فی هامش الصفحه ۲۴۱.

(۳) البقره: ۱۹۴.

(۴) انظر الوسائل ۱۷: ۳۴۰، الباب ۱۲ من أبواب إحیاء الموات.

(۵) یعنی الإسکافی و الشیخ و المحقق قدس سره م.

(۶) غایه المراد:

۸۵.

(۷) الدروس ۳: ۱۱۳.

(۸) الروضه البهیه ۷: ۴۱ و انظر الجواهر ۳۷: ۱۰۵.

(۹) التحریر ۲: ۱۳۹. (*)

*****ص ۲۴۴*****

هو رد العين و ربما يورد (١) عليه: أن يوم التلف يوم الانتقال إلى القيمه، أما كون المنتقل إليها قيمه يوم التلف فلا و يـدفع: بأن معنى ضمان العين عند قبضه: كونه فى عهدته و معنى ذلك وجوب تداركه ببدله عند التلف، حتى يكون عند التلف (٢) كأنه

لم يتلف و تـداركه (۳) على هـذا النحو بـالتزام مـال معادل له [قائم] (۴) مقـامه و ممـا ذكرنا ظهر أن الأصل فی ضـمان التالف: ضمـانه بقيمته يوم التلف، فإن خرج المغصوب من ذلک (۵) - مثلا - فبدليل من (۶) خارج. نعم، لو تم ما تقـدم عن الحلی فی هذا المقام:

من دعوى الاتفـاق على كون الـبيع (۷) فاسـدا بمنزله المغصوب إلاـ فی ارتفاع الإثم (۸)، ألحقنـاه بالمغصوب إن ثبت فيه حكم مخالف لهذا الأصل، بل يمكن أن يقال: إذا ثبت فی المغصوب الاعتبار بقيمه يوم الغصب - كما هو ظاهر صحيحه

***** (هامش) *****

(۱) لم نعثر على المورد، نعم أورده فی المناهل: ۲۹۸ بلفظ: و لا يقال.

(۲) عباره حتى يكون عند التلف لم ترد فی ف.

(۳) فی ن، م، ع و ص و نسخه بدل خ زياده: ببدله و لكن شطب عليها فی ن.

(۴) من ش فقط.

(۵) لم يرد من ذلک فی ف.

(۶) كلمه من لم ترد فی غير ف.

(۷) فی ص و مصححه ن: المبيع.

(۸) تقدم فی الصفحه ۲۰۷ - ۲۰۸. (*)

أبی ولاد الآتيه - كشف ذلک عن عدم اقتضاء إطلاقات الضمان لاعتبار قيمه يوم التلف، إذ يلزم حينئذ أن يكون المغصوب عند كون قيمته يوم التلف أضعاف ما كانت يوم الغصب غير واجب التدارک عند التلف، لما ذكرنا من أن معنى التدارک التزام (۱) بقيمته يـوم وجوب التـدارک. نعم، لو فرض دلاـله الصـحيحه على وجوب أعلى القيم، أمكن جعـل الـتزام الغـاصب بالزائـد على مقتضـى التـدارک مؤاخـذه له بـأشق الأحوال. فالمهم - حينئـذ - صـرف الكلام إلى معنى الصـحيحه بعـد ذكرها، ليلحق به البيع الفاسد، إما لما ادعاه الحلی (۲) و إما لكشف الصحيحه

عن معنى التدارك و الغرامه فى المضمونات و كون العبره فى جميعها بيوم الضمان، كما هو أحد الأقوال فيما نحن فيه من البيع الفاسد و حيث إن الصحيحه مشتمله على أحكام كثيره و فوائد خطيره، فلا بأس بذكرها جميعا و إن كان الغرض متعلقا ببعضها. فروى (٣) الشيخ فى الصحيح عن أبى ولاد، قال: اكتريت بغلا إلى قصر بنى هبيره (۴) ذاهبا و جائيا بكذا و كذا و خرجت فى طلب غريم

***** (هامش) *****

(١) كذا فى النسخ و المناسب: الإلتزام، كما فى مصححه ص.

(٢) راجع الصفحه السابقه.

(٣) لما كانت النسخ مختلفه اختلافا كثيرا فى نقل الروايه، آثرنا نقلها من التهذيب.

(۴) الوسائل: قصر ابن هبيره و هو الموافق لما فى معجم البلدان ۴: ٣۶۵. (*)

لى، فلما صرت إلى قرب قنطره الكوفه خبرت أن صاحبى توجه إلى النيل (١)، فتوجهت نحو النيل، فلما أتيت النيل خبرت أنه توجه إلى بغداد، فأتبعته فظفرت به و فرغت فيما بينى و بينه و رجعت إلى الكوفه و كان ذهابى و مجيئى خمسه عشر يوما، فأخبرت صاحب البغل بعذرى و أردت أن أتحلل منه فيما صنعت و ارضيه، فبذلت له خمسه عشر درهما فأبى أن يقبل، فتراضينا بأبى حنيفه و أخبرته بالقصه و أخبره الرجل، فقال لى: ما صنعت بالبغل؟ فقلت: قد رجعته سليما. قال: نعم، بعد خمسه عشر يوما! قال: فما تريد من الرجل؟ قال: اريد كرى بغلى فقد حبسه على خمسه عشر يوما. فقال: إنى ما أرى لك حقا، لأنه اكتراه إلى قصر بنى هبيره فخالف فركبه إلى النيل و إلى بغداد، فضمن قيمه البغل و سقط الكرى، فلما رد البغل سليما و قبضته لم يلزمه الكرى. قال:

فخرجنا من عنده و جعل صاحب البغل يسترجع، فرحمته مما أفتى به أبو حنيفه و أعطيته شيئا و تحللت منه و حججت تلك السنه فأخبرت أبا عبد الله عليه السلام بما أفتى به أبو حنيفه، فقال: فى مثل هذا القضاء و شبهه تحبس السماء ماءها و تمنع الأرض بركتها. قال: فقلت لأبى عبد الله عليه السلام : فما ترى أنت؟ قال: أرى له عليك مثل كرى البغل ذاهبا من الكوفه إلى النيل و مثل كرى البغل من النيل إلى بغداد و مثل كرى البغل من بغداد إلى الكوفه و توفيه إياه. قال: قلت: جعلت فداك، قد علفته بدراهم، فلى عليه علفه؟ قال: لا، لأنك غاصب. فقلت: أرأيت لو عطب البغل أو أنفق، أليس كان يلزمنى؟

***** (هامش) *****

(۱) سوف يأتى توضيحه فى هامش الصفحه ۳۶۶. (*)

قال: نعم، قيمه بغل يوم خالفته. قلت: فإن أصاب البغل كسر أو دبر أو عقر؟ فقال: عليك قيمه ما بين الصحه و العيب يوم ترده عليه. قلت: فمن يعرف ذلك؟ قال: أنت و هو، إما أن يحلف هو على القيمه فيلزمك، فإن رد اليمين عليك فحلفت على القيمه لزمك ذلك، أو يأتى صاحب البغل بشهود يشهدون أن قيمه البغل حين اكترى كذا و كذا فيلزمك. قلت: إنى أعطيته دراهم و رضى بها و حللنى. قال: إنما رضى فأحلك حين قضى عليه أبو حنيفه بالجور و الظلم و لكن ارجع إليه و أخبره بما أفتيتك به، فإن جعلك فى حل بعد معرفته فلا شىء عليك بعد ذلك ... الخبر (۱) و محل الاستشهاد فيه فقرتان: الاولى: قوله: نعم، قيمه بغل يوم خالفته إلى ما بعد، فإن الظاهر أن اليوم قيد للقيمه،

إما بإضافه القيمه المضافه إلى البغل إليه ثانيا، يعنى قيمه يوم المخالفه للبغل، فيكون إسقاط حرف التعريف من البغل للإضافه، لا لأن ذا القيمه بغل غير معين، حتى توهم الروايه مـذهب من جعل القيمى مضـمونا بالمثل و القيمه إنما هى قيمه المثل و إما بجعل اليوم قيدا للاختصاص الحاصل من إضافه القيمه إلى البغل و أما ما احتمله جماعه (٢) من تعلق الظرف بقوله: نعم القائم

***** (هامش) *****

(١) التهذيب ٧: ٢١٥، الحديث ٩٤٣ و أورده فى الوسائل ١٣: ٢٥٥، الباب ١٧ من أبواب الإجاره، الحديث الأول، عن الكافى.

(٢) منهم:

السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۶: ٢۴۴ و المحقق النراقى فى المستند ٢: ٣۶٨ و صاحب الجواهر فى الجواهر ٣٧: ١٠١ - ١٠٢. (*)

مقـام قوله عليه السـلام : يلزمـك - يعنى يلزمـك يوم المخالفه قيمه بغل - فبعيـد جـدا، بل غير ممكن، لأن السائل إنما سأل عما يلزمه بعد التلف بسـبب المخالفه بعد العلم بكون زمان المخالفه زمان حدوث الضمان، كما يدل عليه: أرأيت لو عطب البغل، أو نفق أليس كـان يلزمنى؟ ، فقوله: نعم يعنى يلزمـك بعـد التلف بسـبب المخـالفه قيمه بغـل يوم خالفته و قـد أطنب بعض فى (١) جعـل الفقره ظاهره فى تعلق الظرف بلزوم القيمه عليه (٢) و لم يأت بشـىء يساعده التركيب اللغوى و لا المتفاهم العرفى. الثانيه: قوله: أو يأتى صاحب البغل بشـهود يشهدون أن قيمه البغل يوم اكترى كذا و كذا، فإن إثبات قيمه يوم الاكتراء من حيث هو يوم الاكتراء لا جدوى فيه، لعدم الاعتبار به (٣)، فلا بد أن يكون الغرض منه إثبات قيمه يوم المخالفه، بناء على أنه يوم الاكتراء، لأن الظاهر من صدر الروايه أنه

خالف المالك بمجرد خروجه من (۴) الكوفه و من المعلوم أن اكتراء البغل لمثل تلك (۵) المسافه القليله إنما يكون يوم

***** (هامش) *****

(۱) فی ش بدل فی: من.

(۲) الظاهر أنه قدس سره أشار بهذا الكلام إلى ما حكاه صاحب الجواهر رحمه الله فی كتاب الغصب بقوله: نعم، ربما قيل: إنه ظاهر فيه، يعنی فی تعلق الظرف بالفعل المدلول عليه بقوله عليه السلام : نعم، كذا أفاده العلامه المامقانی فی غايه الآمال: ۳۱۵ و انظر الجواهر ۳۷: ۱۰۲.

(۳) فی ف زياده: قطعا.

(۴) كذا فی ش و مصححه ن و فی سائر النسخ: إلى.

(۵) لم ترد تلك فی ف. (*)

*****ص ۲۴۹*****

الخروج، أو فی عصر اليوم السابق و معلوم أيضا عدم اختلاف القيمه فی هذه المده القليله و أما قوله عليه السلام فی جواب السؤال عن إصابه العيب: عليك قيمه ما بين الصحه و العيب يوم ترده فالظرف متعلق ب عليك لا قيد للقيمه، إذ لا عبره فی أرش العيب بيوم الرد إجماعا، لأن النقص الحادث تابع فی تعيين يوم قيمته لأصل العين، فالمعنى: عليك أداء الأرش يوم رد البغله و يحتمل أن يكون قيدا ل العيب و المراد:

العيب الموجود فی يوم الرد، لاحتمال ازدياد العيب إلى يوم الرد فهو المضمون، دون العيب القليل الحادث أولا، لكن يحتمل أن يكون العيب قد تناقص إلى يوم الرد و العبره حينئذ بالعيب الموجود حال حدوثه، لأن المعيب لو رد إلى الصحه أو نقص لم يسقط ضمان ما حدث منه و ارتفع على مقتضى الفتوى (۱)، فهذا الاحتمال من هذه الجهه ضعيف أيضا، فتعين تعلقه بقوله عليه السلام : عليك و المراد ب قيمه ما بين الصحه (۲) و العيب قيمه

التفاوت بين الصحه و العيب و لا تعرض فى الروايه ليوم هذه القيمه، فيحتمل يوم الغصب و يحتمل يوم حدوث العيب الذى هو يوم تلف وصف الصحه الذى هو بمنزله جزء العين فى باب الضمانات و المعاوضات و حيث عرفت ظهور الفقره السابقه عليه و اللاحقه له فى اعتبار يوم الغصب، تعين حمل هذا أيضا على ذلك.

***** (هامش) *****

(۱) عباره على مقتضى الفتوى لم ترد فى ف.

(۲) فى ف: قيمه يوم الصحه. (*)

نعم، يمكن أن يوهن ما استظهرناه من الصحيحه بأنه لا يبعد أن يكون مبنى الحكم فى الروايه على ما هو الغالب فى مثل مورد الروايه من عدم اختلاف قيمه البغل فى مده خمسه عشر يوما و يكون السر فى التعبير ب يوم المخالفه دفع ما ربما يتوهمه أمثال صاحب البغل من العوام:

أن العبره بقيمه ما اشترى به البغل و إن نقص بعد ذلك، لأنه خسره (۱) المبلغ الذى اشترى به البغله و يؤيده:

التعبير عن يوم المخالفه فى ذيل الروايه ب يوم الاكتراء (۲) فإن فيه إشعارا بعدم عنايه المتكلم بيوم المخالفه من حيث إنه يوم المخالفه. إلا أن يقال: إن الوجه فى التعبير بيوم الاكتراء مع كون المناط يوم المخالفه هو التنبيه على سهوله إقامه الشهود على قيمته فى زمان الاكتراء، لكون البغل فيه غالبا بمشهد من الناس و جماعه من المكارين، بخلاف زمان المخالفه من حيث إنه زمان المخالفه، فتغيير التعبير ليس لعدم العبره بزمان المخالفه، بل للتنبيه على سهوله معرفه القيمه بالبينه كاليمين (۳)، فى مقابل قول السائل: و من يعرف ذلك؟ ، فتأمل.

***** (هامش) *****

(۱) فى ع و خ: خسره، قال فى شرح الشهيدى - بعد أن أثبت خسره

و شرح معناها - : هذا بناء على خسره بالضمير و أما بناء على عدمه كما فی بعض النسخ المصححه من جهه حک الضمیر فيه، فالمعنى واضح. انظر هدایه الطالب: ۲۳۹.

(۲) التعبير الموجود فی ذیل الروایه هو: حين اکتری و لعل المؤلف قدس سره نقل ذلک بالمعنی.

(۳) لم ترد کالیمین فی ف. (*)

******ص ۲۵۱*****

و یؤیده أیضا: قوله علیه السلام فی ما بعد، فی جواب قول السائل: و من يعرف ذلک؟ قال: أنت و هو، إما أن يحلف هو على القیمه فیلزمک، فإن رد اليمين عليک (۱) فحلفت على القیمه (۲) لزمه، أو یأتی صاحب البغل بشهود یشهدون على (۳) أن قیمه البغل یوم اکتری کذا و کذا، فیلزمک ... الخبر، فإن العبره لو کان (۴) به خصوص یوم المخالفه لم یکن وجه لکون القول قول المالک مع کونه مخالفا للأصل، ثم لا۔ وجه لقبول بینته، لأن من کان القول قوله فالبينه بینه صاحبه و حمل الحلف هنا على الحلف المتعارف الذی یرضى به المحلوف له و یصدقه فیه من دون محاکمه - و التعبير برده (۵) اليمين على الغاصب من جهه أن المالک أعرف بقیمه بغله، فکأن الحلف حق (۶) له ابتداء - خلاف الظاهر و هذا بخلاف ما لو اعتبرنا یوم التلف، فإنه یمکن أن یحمل توجه اليمين على المالک على ما إذا اختلفا فی تنزل القیمه یوم التلف مع اتفاقهما أو الاطلاع من الخارج على قیمته سابقا و لا شک حینئذ أن القول قول المالک و یکون سماع البينه فی صوره اختلافهما فی قیمه البغل

***** (هامش) *****

(۱) کلمه علیک من ش و المصدر.

(۲) کذا فی ش و المصدر و فی سائر النسخ بدل

على القيمه: له.

(۳) لم ترد على فى المصدر و شطب عليها فى ص.

(۴) كذا و المناسب: كانت، كما فى مصححه ص.

(۵) فى ف: برد.

(۶) فى ش: فكان الحلف حقا. (*)

*****ص ۲۵۲*****

سابقا مع اتفاقهما على بقائه عليها إلى يوم التلف، فتكون الروايه قد تكفلت بحكم صورتين من صور تنازعهما و يبقى بعض الصور، مثل دعوى المالك زياده قيمه يوم التلف عن يوم المخالفه و لعل حكمها - أعنى حلف الغاصب - يعلم من حكم عكسها المذكور فى الروايه و أما على تقدير كون العبره فى القيمه بيوم المخالفه، فلا بد من حمل الروايه على ما إذا اتفقا على قيمه اليوم السابق على يوم المخالفه، أو اللاحق له و ادعى الغاصب نقصانه عن تلك (۱) يوم المخالفه و لا يخفى بعده و أبعد منه: حمل النص على التعبد و جعل الحكم فى خصوص الدابه المغصوبه أو مطلقا (۲) مخالفا للقاعده المتفق عليها نصا (۳) و فتوى: من كون البينه على المدعى و اليمين على من أنكر (۴)، كما حكى عن الشيخ فى بابى الإجاره و الغصب (۵) و أضعف من ذلك: الاستشهاد بالروايه على اعتبار أعلى القيم من

***** (هامش) *****

(۱) فى ف بدل تلك: الملك.

(۲) كذا فى ف و مصححه ن و فى ش: و جعل حكم خصوص الدابه أو مطلقا و فى سائر النسخ: و جعل الحكم مخصوصا فى الدابه المغصوبه أو مطلقا.

(۳) انظر الوسائل ۱۸: ۱۷۰، الباب ۳ من أبواب كيفيه الحكم و الدعوى و غيره.

(۴) فى ف: على المنكر.

(۵) انظر النهايه: ۴۴۶، هذا فى الإجاره و لم نعثر عليه فى الغصب. (*)

*****ص ۲۵۳*****

حين الغصب إلى التلف - كما حكى عن الشهيد الثانى (۱) -

إذ لم يعلم لذلک وجه صحیح و لم أظفر بمن وجه دلالتها علی هذا المطلب. نعم، استدلوا علی هذا القول بأن العین مضمونه فی جمیع تلک الأزمنه التی منها زمان ارتفاع قیمته (۲) و فیه: إن ضمانها فی تلک الحال، إن ارید به وجوب قیمه ذلک الزمان لو تلف فیه فمسلم، إذ تدارکه لا یکون إلا بذلک، لکن المفروض أنها لم تتلف فیه و إن ارید به استقرار قیمه ذلک الزمان علیه فعلا و إن تنزلت بعد ذلک، فهو مخالف لما تسالموا علیه من عدم ضمان ارتفاع القیمه مع رد العین و إن ارید استقرارها علیه بمجرد الارتفاع مراعی بالتلف، فهو و إن لم یخالف الاتفاق إلا أنه مخالف لأصاله البراءه من غیر دلیل شاغل، عدا ما حکاه فی الریاض عن خاله العلامه قدس الله تعالی روحهما من قاعده نفی الضرر الحاصل علی المالک (۳).

***** (هامش) *****

(۱) المسالک ۲: ۲۰۹ و الروضه البهیه ۷: ۴۳ - ۴۴ و حکاه السید العاملی فی مفتاح الکرامه ۶: ۲۴۴.

(۲) ممن استدل بذلک: الفاضل المقداد فی التنقیح ۴: ۷۰ و ابن فهد الحلی فی المهذب البارع ۴: ۲۵۲ و الشهید الثانی فی المسالک ۲: ۲۰۹ و انظر مفتاح الکرامه ۶: ۲۴۴.

(۳) الریاض ۲: ۳۰۴ و المراد ب خاله العلامه هو العلامه الأکبر الآغا محمد باقر الوحید البهبهانی قدس سره. (*)

و فیه نظر، کما اعترف به بعض من تأخر (۱). نعم، یمکن توجیه الاستدلال المتقدم - من کون العین مضمونه فی جمیع الأزمنه - : بأن العین إذا ارتفعت قیمتها فی زمان و صار مالیتها مقومه بتلک القیمه، فکما أنه إذا تلفت حینئذ یجب تدارکها بتلک القیمه، فکذا إذا

حیـل بینها و بین المالک حتی تلفت، إذ لا فرق مع عـدم التمکن منها بین أن تتلف أو تبقی. نعم، لو ردت تـدارک تلک المالیه بنفس العین و ارتفـاع القیمه السوقیه أمر اعتبـاری لاـ یضـمن بنفسه، لعـدم کونه مالاـ و إنمـا هو مقوم لمالیه المال و به تمایز (۲) الأـموال کثره و قله و الحاصل: أن للعین فی کل زمان من أزمنه تفاوت قیمته مرتبه من المالیه، ازیلت یـد المالک منها و انقطعت سلطنته عنهـا، فـإن ردت العین فلاـ مـال سواهـا یضـمن و إن تلفت اسـتقرت علیا (۳) تلـک المراتب (۴)، لـدخول الأدنی تحت الأـعلی، نظیر مـا لو فرض للعین منـافع متفـاوته متضـاده، حیث إنه یضـمن الأـعلی منها و لأجل ذلک اسـتدل العلامه فی التحریر للقول باعتبار یوم الغصب بقوله: لأنه زمان إزاله ید المالک (۵) و نقول فی توضیحه: إن کل زمان من أزمنه الغصب قد ازیلت

***** (هامش) *****

(۱) المراد به صاحب الجواهر قدس سره فی الجواهر ۳۷: ۱۰۵.

(۲) فی ف: تمیز.

(۳) فی ف و ن: أعلی.

(۴) فی ف زیاده: علیه.

(۵) التحریر ۲: ۱۳۹. (*)

یـدفیه المالک من العین علی حسب مالیته، ففی زمان ازیلت من مقـدار درهم و فی آخر عن درهمین و فی ثالث عن ثلاثه، فإذا اسـتمرت الإزاله إلی زمان التلف وجبت غرامه أکثرها، فتأمل و اسـتدل فی السـرائر و غیرها علی هذا القول بأصاله الاشـتغال (۱)، لاشـتغال ذمته بحق المالک (۲) و لاـ یحصـل البراءه إلاـ بالأـعلی و قـد یجـاب بأن الأصل فی المقام البراءه، حیث إن الشک فی التکلیف بالزائـد (۳). نعم، لاـ بأس بالتمسک باستصـحاب الضـمان المسـتفاد من حـدیث الیـد (۴). ثـم إنـه حکی عن المفیـد و القاضی

و الحلبی: الاعتبار بیوم البیع فیما کان فساده من جهه التفویض (۵) إلی حکم المشتری (۶) و لم یعلم له وجه و لعلهم یریدون به یوم القبض، لغلبه اتحاد زمان البیع و القبض، فافهم.

***** (هامش) *****

(۱) السرائر ۲: ۴۸۱، الریاض ۲: ۳۰۴، المناهل: ۲۹۹.

(۲) فی ف: لاشتغال ذمه المالک.

(۳) أجاب عنها بذلک فی الجواهر ۳۷: ۱۰۶.

(۴) و هو ما ورد عنه صلی الله علیه و آله : علی الید ما أخذت حتی تؤدی، عوالی اللآلی ۳: ۲۴۶، الحدیث ۲.

(۵) فی غیر ش: تفویض.

(۶) المقنعه: ۵۹۳ و لم نعثر علیه فی الکافی و المهذب و الظاهر أن المؤلف قدس سره أخذ ذلک عن العلامه قدس سره فی المختلف ۵: ۲۴۳ و ۲۴۴، حیث نقل عن الشیخ فی النهایه ما نصه: من اشتری شیئا بحکم نفسه و لم یذکر الثمن بعینه کان البیع باطلا، فإن هلک فی ید المبتاع کان علیه قیمته یوم ابتیاعه - إلی أن قال - و کذا قال المفید و ابن البراج و أبو الصلاح. (*)

ثم إنه لا عبره بزیاده القیمه بعد التلف علی جمیع الأقوال، إلا أنه تردد فیه فی الشرائع (۱) و لعله - کما قیل (۲) - من جهه احتمال کون القیمی مضمونا بمثله و دفع القیمه إنما هو لإسقاط المثل و قد تقدم أنه مخالف لإطلاق النصوص و الفتاوی (۳). ثم إن ما ذکرنا (۴) من الخلاف إنما هو فی ارتفاع القیمه بحسب الأزمنه و أما إذا کان بسبب الأمکنه، کما إذا کان فی محل الضمان بعشره و فی مکان التلف بعشرین و فی مکان المطالبه بثلاثین، فالظاهر اعتبار محل التلف، لأن مالیه الشیء تختلف بحسب الأماکن و

تداركه بحسب ماليته. ثم إن جميع ما ذكرنا من الخلاف إنما هو فى ارتفاع القيمه السوقيه الناشىء من تفاوت رغبه الناس و أما إذا كان حاصلا من زياده فى العين، فالظاهر - كما قيل (۵) - عدم الخلاف فى ضمان أعلى القيم و فى الحقيقه ليست قيم التالف مختلفه و إنما زيادتها فى بعض أوقات الضمان لأجل الزياده العينيه الحاصله فيه النازله منزله الجزء الفائت.

***** (هامش) *****

(۱) الشرائع ۳: ۲۴۰.

(۲) قاله الشهيد الثانى فى الروضه البهيه ۷: ۴۰.

(۳) راجع الصفحه ۲۴۰ - ۲۴۲.

(۴) فى ف: ما ذكره.

(۵) قاله الشهيد الثانى قدس سره فى عكس المسأله و هو ما إذا استند نقص القيمه إلى نقص فى العين، انظر المسالك ۲: ۲۰۹ و الروضه البهيه ۷: ۴۴ و قرره فى الجواهر ۳۷: ۱۰۷ و الظاهر أن المؤلف قدس سره أراد من الزياده: الزياده الفائته، بدليل قوله فيما سيأتى: النازله منزله الجزء الفائت و قوله: نعم يجرى الخلاف المتقدم فى قيمه هذه الزياده الفائته. (*)

نعم، يجرى الخلاف المتقدم فى قيمه هذه الزياده الفائته و أن (۱) العبره بيوم فواتها أو يوم ضمانها أو أعلى القيم. ثم إن فى حكم تلف العين فى جميع ما ذكر - من ضمان المثل أو القيمه - حكم تعذر الوصول إليه و إن لم يهلك، كما لو سرق أو غرق أو ضاع أو أبق، لما دل على الضمان بهذه الامور فى باب الأمانات المضمونه (۲) و هل يقيد ذلك بما إذا حصل اليأس من الوصول إليه، أو بعدم رجاء وجدانه، أو يشمل ما لو علم وجدانه فى مده طويله (۳) يتضرر المالك من انتظارها، أو (۴) و لو كانت قصيره؟ وجوه. ظاهر

أدله ما ذکر من الامور (۵) : الاختصاص بأحد الأولین، لکن ظاهر إطلاق الفتاوی الأخیر، کما یظهر من إطلاقهم أن اللوح المغصوب فی السفینه إذا خیف من نزعه غرق مال لغیر الغاصب انتقل إلی قیمته إلی أن یبلغ الساحل (۶).

***** (هامش) *****

(۱) فی ش: فإن.

(۲) راجع الوسائل ۱۳: ۱۲۷، الباب ۵ من أبواب أحکام الرهن، الحدیث ۸ و الصفحه ۲۲۹، الباب ۵، الحدیث الأول.

(۳) کلمه طویله مشطوب علیها فی خ و ص.

(۴) لم ترد أو فی خ، م، ع و ص.

(۵) یعنی: السرقه و الغرق و الضیاع و الإباق.

(۶) صرح بذلک العلامه فی القواعد ۱: ۲۰۷ و التذکره ۲: ۳۹۶ و نسبه السید العاملی إلی صریح جامع المقاصد و المسالک و الروضه و ظاهر غیرها، راجع مفتاح الکرامه ۶: ۲۸۴. (*)

و یؤیده:

أن فیه جمعا بین الحقین بعد فرض رجوع القیمه إلی ملک الضامن عند التمکن من العین، فإن تسلط الناس علی مالهم الذی فرض کونه فی عهدته یقتضی جواز مطالبه الخروج عن عهدته عند تعذر نفسه، نظیر ما تقدم فی تسلطه علی مطالبه القیمه للمثل المتعذر فی المثلی (۱). نعم، لو کان زمان التعذر قصیرا جدا، بحیث لا یحصل صدق عنوان الغرامه و التدارک علی أداء القیمه، أشکل الحکم. ثم الظاهر عدم اعتبار التعذر المسقط للتکلیف، بل لو کان ممکنا بحیث یجب علیه السعی فی مقدماته لم یسقط القیمه زمان السعی، لکن ظاهر کلمات بعضهم (۲) : التعبیر بالتعذر و هو الأوفق بأصاله عدم تسلط المالک علی أزید من إلزامه برد العین، فتأمل و لعل المراد به التعذر فی الحال و إن کان لتوقفه علی مقدمات زمانیه یتأخر لأجلها ذو المقدمه. ثم إن ثبوت

القيمه مع تعذر العين ليس كثبوتها مع تلفها فى كون دفعها حقا للضامن، فلا يجوز للمالك الامتناع (۳)، بل له أن يمتنع (۴) من

***** (هامش) *****

(۱) تقدم فى الأمر السادس، الصفحه ۲۲۶.

(۲) كالمحقق فى الشرائع ۳: ۲۳۹ و ۲۴۱ و العلامه فى القواعد ۱: ۲۰۵ و التحرير ۲: ۱۳۹ و ۱۴۰ و غيرهما و الشهيد فى الدروس ۳: ۱۱۲ و المحقق السبزوارى فى الكفايه: ۲۵۸.

(۳) عباره فلا يجوز للمالك الامتناع وردت فى ف قبل قوله: ثم إن ثبوت ...

(۴) كذا فى ص و مصححه ن و فى سائر النسخ: أن يمنع. (*)

أخذها و يصبر إلى زوال العذر، كما صرح به الشيخ فى المبسوط (۱) و يدل عليه قاعده تسلط الناس على أموالهم و كما أن تعذر رد العين فى حكم التلف فكذا خروجه عن التقويم. ثم إن المال المبذول يملكه المالك بلا خلاف، - كما فى المبسوط (۲) و الخلاف (۳) و الغنيه (۴) و السرائر (۵) - و ظاهرهم إراده نفى الخلاف بين المسلمين و لعل الوجه فيه: أن التدارك لا يتحقق إلا بذلك و لولا ظهور الإجماع و أدله الغرامه (۶) فى الملكيه لاحتملنا أن يكون مباحا له إباحه مطلقه و إن لم يدخل فى ملكه، نظير الإباحه المطلقه فى المعاطاه على القول بها فيها و يكون دخوله فى ملكه مشروطا بتلف العين و حكى الجزم بهذا الاحتمال عن المحقق القمى رحمه الله فى أجوبه مسائله (۷) و على أى حال، فلا ينتقل العين إلى الضامن، فهى غرامه لا تلازم فيها بين خروج المبذول عن ملكه و دخول العين فى ملكه،

***** (هامش) *****

(۱) المبسوط ۳: ۸۷.

(۲) المبسوط ۳: ۹۵.

(۳) الخلاف ۳: ۴۱۲،

كتاب الغصب، المسأله ۲۶.

(۴) الغنيه: ۲۸۲.

(۵) السرائر ۲: ۴۸۶.

(۶) مثل قاعده على اليد و آيه الاعتداء و قاعده الإقدام و الروايات الوارده فى الموارد الخاصه، المتقدمه فى الصفحات السابقه.

(۷) لم نعثر عليه. (*)

******ص ۲۶۰******

و ليست معاوضه ليلزم الجمع بين العوض و المعوض، فالمبذول هنا بذول

كالم مع تلف العين فى عدم البدل له و قد استشكل فى ذلك المحقق و الشهيد الثانيان: قال الأول فى محكى جامعه: إن هنا إشكالا، فإنه كيف يجب القيمه و يملكها الآخذ و يبقى العين على ملكه؟ و جعلها فى مقابله الحيلوله لا يكاد يتضح معناه (۱)، انتهى و قال الثانى: إن هذا لا يخلو من إشكال من حيث اجتماع العوض و المعوض على ملك المالك من دون دليل واضح و لو قيل بحصول الملك لكل منهما متزلزلا و (۲) توقف تملك المغصوب منه للبدل على اليأس من العين و إن جاز له التصرف، كان وجها فى المسأله (۳)، انتهى و استحسنه فى محكى الكفايه (۴). أقول: الذى ينبغى أن يقال هنا: إن معنى ضمان العين ذهابها من مال الضامن و لازم ذلك إقامه مقابله من ماله مقامه (۵)، ليصدق ذهابها من كيسه.

***** (هامش) *****

(۱) جامع المقاصد ۶: ۲۶۱ و فيه: إن هنا إشكالا، فإنه كيف تجب القيمه و يملكها بالأخذ و يبقى العبد على ملكه ...

(۲) فى مصححه ن و المصدر: أو.

(۳) المسالك (الطبعه الحجريه) ۲: ۲۱۰.

(۴) كفايه الأحكام:

.۲۵۹

(۵) كذا فى النسخ و المناسب: إقامه مقابلها من ماله مقام ها، لرجوع الضمير إلى العين و كذا الكلام فى الضمائر فى الفقره الآتيه. (*)

******ص ۲۶۱******

ثم إن الذهاب إن كان على وجه التلف الحقيقى، أو العرفى المخرج للعين عن قابليه الملكيه (١) عرفا،

وجب قيام مقابله من ماله مقامه فی الملکیه و إن کان الذهاب بمعنی انقطاع سلطنته عنه و فوات الانتفاع به فی الوجوه التی بها قوام الملکیه، وجب قیام مقابله مقامه فی السلطنه، لا فی الملکیه، لیکون مقابلا و تدارکا للسلطنه الفائته، فالتدارک لا یقتضی ملکیه المتدارک فی هذه الصوره. نعم، لما کانت السلطنه المطلقه المتدارکه للسلطنه الفائته متوقفه علی الملک، لتوقف بعض التصرفات علیها، وجب ملکیته للمبذول تحقیقا لمعنی التدارک و الخروج عن العهده و علی أی تقدیر: فلا ینبغی الإشکال فی بقاء العین المضمونه علی ملک مالکها، إنما الکلام فی البدل المبذول و لا کلام أیضا فی وجوب الحکم بالإباحه و بالسلطنه المطلقه علیها (۲) و بعد ذلک فیرجع محصل الکلام حینئذ إلی أن إباحه جمیع التصرفات حتی المتوقفه علی الملک هل تستلزم الملک من حین الإباحه، أو یکفی فیه حصوله من حین التصرف؟ و قد تقدم فی المعاطاه بیان ذلک. ثم إنه قد تحصل مما ذکرنا: أن تحقق (۳) ملکیه البدل أو السلطنه المطلقه علیه مع بقاء العین علی ملک مالکها، إنما هو مع فوات معظم الانتفاعات به، بحیث یعد بذل البدل غرامه و تدارکا، أما لو لم یفت إل

***** (هامش) *****

(۱) فی ف: الملک.

(۲) کذا فی النسخ و المناسب: علیه، کما فی مصححه ن.

(۳) کذا فی ن و مصححه م و فی غیرهما: تحقیق. (*)

بعض ما لیس به قوام الملکیه، فالتدارک لا یقتضی ملکه و لا السلطنه المطلقه علی البدل و لو فرض حکم الشارع بوجوب غرامه قیمته حینئذ لم یبعد انکشاف (۱) ذلک عن انتقال العین إلی الغارم و لذا استظهر غیر واحد (۲) أن الغارم لقیمه الحیوان الذی وطأه

يملكه، لأنه و إن وجب بالوط ء نفيه عن البلـد و بيعه فى بلـد آخر، لكن هـذا لا يعـد فواتا لما به قوام الماليه. هذا كله مع انقطاع السـلطنه عن العين مع بقائها على مقـدار ملكيتها (٣) السـابقه. أما لو خرج (۴) عن التقويم مع بقائها على صـفه الملكيه، فمقتضى قاعـده الضـمان وجوب كمـال القيمه، مع بقـاء العين على ملـك المالك (۵)، لأـن القيمه عوض الأوصـاف أو الأـجزاء (۶) التى خرجت العين لفواتهـا عن التقويم، لاـ عوض العين نفسـها، كما فى الرطوبه الباقيه بعـد الوضوء بالماء المغصوب، فإن بقاءها على ملك مالكها لا ينافى معنى الغرامه،

***** (هامش) *****

(۱) كذا فى النسخ و الصواب: كشف، كما فى مصححه ن و استظهر فى ص و ش.

(۲) منهم الشهيد الثانى فى الروضه البهيه ۹: ۳۱۱ و السيد الطباطبائى فى الرياض ۲: ۴۹۹.

(۳) كذا و الأولى التعبير ب ماليتها كما فى مصححه ن.

(۴) كذا و المناسب: خرجت.

(۵) فى ما عدا ش زياده: به، إلا أنه شطب عليها فى ن.

(۶) فى م و ش: و الأجزاء. (*)

******ص ۲۶۳******

لفوات معظم الانتفاعات به (۱)، فيقوى عـدم جواز المسـح بها إلا بإذن المالك و لو بذل القيمه. قال فى القواعد (۲) - فى ما لو خاط ثوبه بخيوط مغصوبه - : و لو طلب المالك نزعها و إن أفضى إلى التلف وجب، ثم يضمن الغاصب النقص و لو لم يبق لها قيمه غرم جميع القيمه، انتهى و عطف على ذلـك فى محكى جـامع المقاصـد (۳) قوله: و لاـ يوجب ذلـك خروجها عن ملك المالك، كما سبق من أن جنايه الغاصب توجب أكثر الأمرين و لو استوعبت (۴) القيمه أخذها و لم تدفع العين

(۵)، انتهی و عن المسالک فی هـذه المسـأله: أنه إن لم یبق له قیمه ضـمن جمیع القیمه و لا یخرج بـذلک عن ملک مالکه کما سبق، فیجمع بین العین و القیمه (۶). لکن عن مجمع البرهان – فی هـذه المسأله – : اختیار عـدم وجوب النزع، بل قال: یمکن أن لا یجوز و یتعین القیمه، لکونه بمنزله التلف و حینئذ یمکن جواز الصلاه فی هذا الثوب المخیط، إذ لا غصب فیه یجب

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد به فی ش.

(۲) فی ش: شرح القواعد و المظنون بل المقطوع أن ما صدر عن قلمه الشریف هو القواعد، کما ورد فی سائر النسخ، بدلیل قوله فیمـا سـیأتی: و عطف علی ذلک فی محکی جامع المقاصـد، لکن مصـحح ش لما رأی أن المنقول لم یکن بتمامه فی القواعـد، أضاف إلیه کلمه: شرح.

(۳) عباره فی محکی جامع المقاصد لم ترد فی ش.

(۴) فی غیر ف: استوعب.

(۵) جامع المقاصد ۶: ۳۰۴ – ۳۰۵ و انظر القواعد ۱: ۲۰۷.

(۶) المسالک (الطبعه الحجریه) ۲: ۲۰۷ – ۲۰۸. (*)

رده، کما قیل بجواز المسـح بالرطوبه الباقیه من الماء المغصوب الـذی حصل العلم به بعد إکمال الغسل و قبل المسح (۱)، انتهی و استجوده بعض المعاصرین (۲)، ترجیحا لاقتضاء ملک المالک للقیمه خروج المضمون عن ملکه، لصیرورته عوضا شرعا و فیه: أنه لا ـ منشـأ لهـذا الاقتضـاء و أدله الضـمان قـد عرفت أن محصـلها یرجع إلی وجوب تـدارک مـا ذهب من المالـک، سواء کان الـذاهب نفس العین کمـا فی التلف الحقیقی، أو کـان الـذاهب السـلطنه علیها التی بها قوام مالیتها کغرق المال، أو کان الـذاهب الأجزاء أو الأوصاف التی یخرج بذهابها العین عن التقویم مع بقاء

ملکیته (۳) و لا یخفی أن العین علی التقدیر الأول خارج (۴) عن الملکیه عرفا و علی الثانی: السلطنه المطلقه علی البدل بدل عن السلطنه المنقطعه عن العین و هذا معنی بدل الحیلوله و علی الثالث: فالمبذول عوض عما خرج المال بذهابه عن التقویم، لا عن نفس العین، فالمضمون فی الحقیقه هی تلک الأوصاف التی تقابل بجمیع القیمه، لا نفس العین الباقیه، کیف! و لم تتلف هی و لیس لها علی تقدیر التلف أیضا عهده مالیه؟ بل الأمر بردها مجرد تکلیف لا یقابل بالمال، بل لو استلزم رده (۵) ضررا مالیا علی الغاصب

***** (هامش) *****

(۱) مجمع الفائده ۱۰: ۵۲۱.

(۲) هو صاحب الجواهر فی الجواهر ۳۷: ۸۰.

(۳) کذا و المناسب: ملکیتها.

(۴) کذا و المناسب: خارجه.

(۵) کذا فی النسخ و المناسب: ردها. (*)

أمکن سقوطه، فتأمل و لعل ما عن المسالک: من أن ظاهرهم عدم وجوب إخراج الخیط المغصوب عن الثوب بعد خروجه عن القیمه بالإخراج، فتعین القیمه فقط (۱)، محمول علی صوره تضرر المالک بفساد الثوب المخیط أو البناء المستدخل فیه الخشبه، کما لا یأبی عنه عنوان المسأله، فلاحظ و حینئذ فلا تنافی ما تقدم عنه (۲) سابقا: من بقاء الخیط علی ملک مالکه و إن وجب بذل قیمته (۳). ثم إن هنا قسما رابعا و هو ما لو خرج المضمون عن الملکیه مع بقاء حق الأولویه فیه، کما لو صار الخل المغصوب خمرا، فاستشکل فی القواعد وجوب ردها مع القیمه (۴) و لعله من استصحاب وجوب ردها و من أن الموضوع فی المستصحب ملک المالک، إذ لم یجب إلا رده و لم یکن المالک إلا أولی به (۵). إلا أن یقال: إن الموضوع فی الاستصحاب

عرفی و لذا کان الوجوب مذهب جماعه، منهم الشهیدان (۶) و المحقق الثانی (۷) و یؤیده أنه لو عاد خلا ردت إلی المالک بلا خلاف ظاهر.

***** (هامش) *****

(۱) انظر المسالک (الطبعه الحجریه) ۲: ۲۰۷ و العباره منقوله بالمعنی.

(۲) کلمه عنه من ف و ش.

(۳) راجع الصفحه ۲۶۳.

(۴) القواعد ۱: ۲۰۶.

(۵) فی ف: و لم یکن المالک أولی إلا به.

(۶) الدروس ۳: ۱۱۲، المسالک (الطبعه الحجریه) ۲: ۲۱۴.

(۷) جامع المقاصد ۶: ۲۹۲. (*)

ثم إن مقتضی صدق الغرامه علی المدفوع خروج الغارم عن عهده العین و ضمانها، فلا یضمن ارتفاع قیمه العین بعد الدفع، سواء کان للسوق أو للزیاده المتصله، بل المنفصله - کالثمره - و لا یضمن منافعه، فلا یطالب الغارم بالمنفعه بعد ذلک و عن التذکره (۱) و بعض آخر (۲) : ضمان المنافع و قواه فی المبسوط بعد أن جعل الأقوی خلافه (۳) و فی موضع من جامع المقاصد:

أنه موضع توقف و فی موضع آخر رجح الوجوب (۴). ثم إن ظاهر عطف التعذر علی التلف فی کلام بعضهم (۵) - عند التعرض لضمان المغصوب بالمثل أو القیمه - یقتضی عدم ضمان ارتفاع القیمه السوقیه الحاصل بعد التعذر و قبل الدفع، کالحاصل بعد التلف، لکن مقتضی القاعده ضمانه له، لأن (۶) مع التلف یتعین القیمه و لذا لیس له الامتناع من أخذها، بخلاف تعذر العین، فإن القیمه غیر متعینه، فلو صبر المالک حتی یتمکن من العین کان له ذلک و یبقی العین فی عهده

***** (هامش) *****

(۱) التذکره ۲: ۳۸۲.

(۲) و قال السید العاملی فی مفتاح الکرامه (۶: ۲۴۹) : و هو الأصح و فیه أیضا: و مال إلیه فی المسالک، انظر المسالک (الطبعه الحجریه)

۲: ۲۱۰.

(۳) المبسوط ۳: ۹۶.

(۴) جامع المقاصد ۶: ۲۵۱ و ۲۷۳.

(۵) مثل المحقق فی المختصر ۲: ۲۵۶ و العلامه فی التحریر ۲: ۱۳۹.

(۶) فی ف بدل لأن: إذ. (*)

*****ص ۲۶۷*****

الضامن فی هذه المده، فلو تلفت کان له قیمتها من حین التلف، أو أعلی القیم إلیه، أو یوم الغصب، علی الخلاف و الحاصل: أن قبل دفع القیمه یکون العین الموجوده فی عهده الضامن، فلا عبره بیوم التعذر و الحکم بکون یوم التعذر بمنزله یوم التلف مع الحکم بضمان الاجره و النماء إلی دفع البدل و إن تراخی عن التعذر، مما لا یجتمعان ظاهرا، فمقتضی القاعده ضمان الارتفاع إلی یوم دفع البدل، نظیر دفع القیمه عن المثل المتعذر فی المثلی. ثم إنه لا إشکال فی أنه إذا ارتفع تعذر رد العین و صار ممکنا، وجب ردها إلی مالکها (۱) - کما صرح به فی جامع المقاصد (۲) - فورا و إن کان فی إحضارها (۳) مؤونه، کما کان قبل التعذر، لعموم علی الید ما أخذت حتی تؤدی (۴) و دفع البدل لأجل الحیلوله إنما أفاد خروج الغاصب عن الضمان، بمعنی أنه لو تلف لم یکن علیه قیمته بعد ذلک و استلزم (۵) ذلک - علی ما اخترناه (۶) - عدم (۷) ضمان المنافع و النماء المنفصل و المتصل بعد دفع الغرامه.

***** (هامش) *****

(۱) فی غیر ش: رده إلی مالکه.

(۲) جامع المقاصد ۶: ۲۶۱.

(۳) فی غیر ش: إحضاره.

(۴) عوالی اللآلی ۱: ۲۲۴، الحدیث ۱۰۶ و الصفحه ۳۸۹، الحدیث ۲۲.

(۵) فی ش کتب فوق الکلمه: و لازم - ظ.

(۶) تقدم فی الصفحه ۲۶۶.

(۷) فی غیر ف و ش: من عدم، إلا أنه شطب علی من فی ن و خ.

(*)

******ص ۲۶۸*****

و سقوط وجوب الرد حين التعذر للعذر العقلى، فلا يجوز استصحابه، بل مقتضى الاستصحاب و العموم هو الضمان المدلول عليه بقوله عليه السلام : على اليد ما أخذت المغيا بقوله: حتى تؤدى و هل الغرامه المدفوعه تعود ملكه (۱) إلى الغارم بمجرد طرو التمكن، فيضمن العين من يوم التمكن ضمانا جديدا بمثله أو قيمته يوم حدوث الضمان أو يوم التلف أو أعلى القيم، أو أنها باقيه على ملك مالك العين و كون (۲) العين مضمونه بها لا- بشىء آخر فى ذمه الغاصب، فلو تلفت استقر ملك المالك على الغرامه، فلم يحدث فى العين إلا- حكم تكليفى بوجوب رده و أما الضمان و عهده جديده فلا-؟ وجهان: أظهرهما الثانى، لاستصحاب كون العين مضمونه بالغرامه و عدم طرو ما يزيل ملكيته عن الغرامه أو يحدث ضمانا جديدا و مجرد عود التمكن لا يوجب عود سلطنه المالك حتى يلزم من بقاء ملكيته (۳) على الغرامه الجمع بين العوض و المعوض، غايه ما فى الباب قدره الغاصب على إعاده السلطنه الفائته المبدله (۴) عنها بالغرامه و وجوبها عليه و حينئذ، فإن دفع العين فلا إشكال فى زوال ملكيه (۵) المالك

***** (هامش) *****

(۱) كذا و الصحيح: ملكها.

(۲) شطب على كلمه كون فى ن و صحح فى ص ب تكون.

(۳) فى ش: مالكيته.

(۴) كذا و المناسب: المبدل، كما فى مصححه ن.

(۵) فى نسخه بدل ش: مالكيه. (*)

******ص ۲۶۹*****

للغرامه و توهم:

أن المدفوع كان بدلا (۱) عن القدر الفائت من السلطنه فى زمان التعذر فلا يعود لعدم عود مبدله، ضعيف فى الغايه، بل كان بدلا عن أصل السلطنه يرتفع بعودها، فيجب دفعه، أو دفع بدله مع تلفه، أو خروجه عن ملكه بناقل

لازم بل جائز و لا يجب رد نمائه المنفصل و لو لم يدفعها (٢) لم يكن له مطالبه الغرامه أولا، إذ ما لم يتحقق السلطنه لم يعد الملک إلی الغارم، فإن الغرامه عوض السلطنه لا عوض قدره الغاصب علی تحصيلها للمالک، فتأمل. نعم، للمالک مطالبه عين ماله، لعموم الناس مسلطون علی أموالهم (٣) و ليس ما عنده من المال عوضا من مطلق السلطنه حتی سلطنه المطالبه، بل سلطنه الانتفاع بها علی الوجه المقصود من الأملاک و لذا لا يباح (۴) لغيره بمجرد بذل الغرامه و مما ذکرنا (۵) يظهر أنه ليس للغاصب حبس العين إلی أن يدفع

***** (هامش) *****

(١) لم ترد بدلا فی ف.

(٢) کذا فی ش و مصححه خ و فی سائر النسخ: يدفعه و الصحيح ما أثبتناه کما أثبته المامقانی و قال: هذه الجمله عطف علی قوله: فإن دفع العين و الضمير المنصوب بقوله: لم يدفع، عائد إلی العين، غايه الآمال: ٣١٩ و أثبتها الشهيدی کما فی سائر النسخ، لکنه قال: الصواب: يدفعها، لأن الضمير راجع إلی العين، هدايه الطالب: ٢۴۵.

(٣) عوالی اللآلی ١: ٢٢٢، الحديث ٩٩.

(۴) کذا و المناسب: لا تباح، کما فی مصححه خ.

(۵) فی خ، ع و ص زياده: أيضا. (*)

المالک القيمه، کما اختاره فی التذکره (١) و الإيضاح (٢) و جامع المقاصد (٣) و عن التحرير: الجزم بأن له ذلک (۴) و لعله لأن القيمه عوض إما عن العين و إما عن السلطنه عليه (۵) و علی أی تقدير فيتحقق التراد و حينئذ فلکل من صاحبی العوضين حبس ما بيده حتی يتسلم ما بيد الآخر و فيه: أن العين بنفسها ليست عوضا و لا معوضا و لذا تحقق

للمالك الجمع بينها و بين الغرامه، فالمالك مسلط عليها و المعوض للغرامه (۶) السلطنه الفائته التى هى فى معرض العود بالتراد. اللهم إلاـ أن يقال: له حبس العين من حيث تضمنه لحبس مبدل الغرامه و هى السلطنه الفائته و الأقوى: الأول. ثم لو قلنا بجواز الحبس، لو حبسه (۷) فتلفت العين محبوسا، فالظاهر أنه لا يجرى عليه حكم المغصوب، لأنه حبسه بحق، نعم

***** (هامش) *****

(۱) التذكره ۲: ۳۸۵.

(۲) إيضاح الفوائد ۲: ۱۷۸.

(۳) جامع المقاصد ۶: ۲۶۱.

(۴) التحرير ۲: ۱۴۰ و حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ۶: ۲۵۶.

(۵) كذا فى النسخ و المناسب: عليها، كما استظهر فى ص.

(۶) فى ش: لغرامه.

(۷) كذا و المناسب: حبسها، لعود الضمير إلى العين و كذا الكلام فيما يأتى من الضمائر. (*)

يضمنه، لأنه قبضه لمصلحه نفسه و الظاهر أنه بقيمه يوم التلف - على ما هو الأصل فى كل مضمون - و من قال بضمان المقبوض بأعلى القيم يقول به هنا من زمان الحبس إلى زمان التلف و ذكر العلامه فى القواعد:

أنه لو حبس فتلف محبوسا، فالأقرب ضمان قيمته الآن و استرجاع القيمه الاولى (۱) و الظاهر أن مراده ب قيمه (۲) الآن: مقابل القيمه السابقه، بناء على زوال حكم الغصب عن العين، لكونه محبوسا بغير عدوان، لا خصوص حين التلف و كلمات كثير منهم لاـ يخلو عن اضطراب. ثم إن أكثر ما ذكرناه مذكور فى كلماتهم فى باب الغصب، لكن الظاهر أن أكثرها بل جميعها حكم المغصوب من حيث كونه مضمونا، إذ ليس فى الغصب خصوصيه زائده. نعم، ربما يفرق من جهه نص فى المغصوب مخالف لقاعده الضمان، كما احتمل فى الحكم بوجوب قيمه يوم الضمان من

جهه صحیحه أبی ولاد (۳) أو أعلی القیم علی ما تقدم من الشهید الثانی دعوی دلاله الصحیحه علیه (۴) و أما ما اشتهر من أن الغاصب مأخوذ بأشق الأحوال، فلم نعرف له مأخذا واضحا.

***** (هامش) *****

(۱) القواعد ۱: ۲۰۴.

(۲) فی ف: بقیمته.

(۳) تقدمت فی الصفحه ۲۴۶ - ۲۴۷.

(۴) تقدم فی الصفحه ۲۵۲. (*)

******ص ۲۷۲******

و لنختم بذلک أحکام المبیع بالبیع الفاسد و إن بقی منه أحکام (۱) اخر أکثر مما ذکر و لعل بعضها یجئ فی بیع الفضولی إن شاء الله تعالی (۲).

***** (هامش) *****

(۱) لم ترد أحکام فی ش.

(۲) یجئ فی الصفحه ۳۴۵. (*)

******ص ۲۷۳******

بدایه الحکمه

مقدمه فی تعریف هذا الفن و موضوعه و غایته

مقدمه فی تعریف هذا الفن و موضوعه و غایته

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله و له الثناء بحقیقته و الصلاه و السلام علی رسوله محمد خیر خلیقته و آله الطاهرین من أهل بیته و عترته.

الحکمه الإلهیه علم یبحث فیه عن أحوال الموجود بما هو موجود و موضوعها الذی یبحث فیه عن أعراضه الذاتیه هو الموجود بما هو موجود و غایتها معرفه الموجودات علی وجه کلی و تمییزها مما لیس بموجود حقیقی.

توضیح ذلک أن الإنسان یجد من نفسه أن لنفسه حقیقه و واقعیه و أن هناک حقیقه و واقعیه وراء نفسه و أن له أن یصیبها فلا

يطلب شيئا من الأشياء و لا يقصده إلا من جهه أنه هو ذلك الشى ء فى الواقع و لا يهرب من شى ء و لا يندفع عنه إلا لكونه هو ذلك الشى ء فى الحقيقه. فالطفل الذى يطلب الضرع مثلا إنما يطلب ما هو بحسب الواقع لبن لا ما هو بحسب التوهم و الحسبان كذلك و الإنسان الذى يهرب من سبع إنما يهرب مما هو بحسب الحقيقه

سبع لا بحسب التوهم و الخرافه. لكنه ربما أخطأ فى نظره فرأى ما ليس بحق حقا واقعا فى الخارج

كالبخت و الغول أو اعتقد ما هو حق واقع فى الخارج باطلا خرافيا كالنفس المجرده و العقل المجرد فمست الحاجه بادئ بدء إلى معرفه أحوال الموجود بما هو موجود الخاصه به ليميز بها ما هو موجود فى الواقع مما ليس كذلك و العلم الباحث عنها هو الحكمه الإلهيه.

فالحكمه الإلهيه هى العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود و يسمى أيضا الفلسفه الأولى و العلم الأعلى و موضوعه الموجود بما هو موجود و غايته تمييز الموجودات الحقيقيه من غيرها و معرفه العلل العاليه للوجود و بالأخص العله الأولى التى إليه تنتهى سلسله الموجودات و أسمائه الحسنى و صفاته العليا و هو الله عز إسمه

المرحله الأولى فى كليات مباحث الوجود و فيها اثنا عشر فصل

اشاره

المرحله الأولى فى كليات مباحث الوجود و فيها اثنا عشر فصل

الفصل الثانی عشر فی امتناع إعاده المعدوم بعینه

الفصل الأول: فی بداهه مفهوم الوجود

الفصل الأول فی بداهه مفهوم الوجود

مفهوم الوجود بدیهی معقول بنفس ذاته لا یحتاج فیه إلی توسیط شی ء آخر فلا معرف له من حد أو رسم لوجوب کون المعرف أجلی و أظهر من المعرف فما أورد فی تعریفه من أن الوجود أو الموجود بما هو موجود هو الثابت العین أو الذی یمکن أن یخبر عنه من قبیل شرح الاسم دون المعرف الحقیقی علی أنه سیجی ء أن الوجود لا جنس له و لا فصل له ول خاصه له بمعنی إحدی الکلیات الخمس و المعرف یترکب منها فلا معرف للوجود

الفصل الثانی: فی أن مفهوم الوجود مشترک معنوی

الفصل الثانی فی أن مفهوم الوجود مشترک معنوی

یحمل الوجود علی موضوعاته بمعنی واحد اشتراکا معنوی.

و من الدلیل علیه أنا نقسم الوجود إلی أقسامه المختلفه کتقسیمه إلی وجود الواجب و وجود الممکن و تقسیم وجود الممکن إلی وجود الجوهر و وجود العرض ثم وجود الجوهر إلی أقسامه و وجود العرض إلی أقسامه و من المعلوم أن التقسیم یتوقف فی صحته علی وحده المقسم و وجوده فی الأقسام.

*****ص ۱۱*****

و من الدلیل علیه أنا ربما أثبتنا وجود شی ء ثم ترددنا فی خصوصیه ذاته کما لو أثبتن للعالم صانعا ثم ترددنا فی کونه واجبا أو ممکنا و فی کونه ذا ماهیه أو غیر ذی ماهیه و کما لو أثبتنا للإنسان نفسا ثم شککنا فی کونها مجرده أو مادیه وجوهرا أو عرضا مع بقاء العلم به وجوده علی ما کان فلو لم یکن للوجود معنی واحد بل کان مشترکا لفظی متعددا معناه بتعدد موضوعاته لتغیر معناه بتغیر موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضروره.

و من الدلیل علیه أن العدم یناقض الوجود و له معنی واحد إذ لا تمایز فی العدم فللوجود الذی هو نقیضه معنی واحد

و إلا ارتفع النقيضان و هو محال و القائلون باشتراكه اللفظی بين الأشياء أو بين الواجب و الممكن إنما ذهبوا إليه حذر من لزوم السنخيه بين العله و المعلول مطلقا أو بين الواجب و الممكن ورد بأنه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفه فإنا إذا قلنا الواجب موجود فإن كان المفهوم منه المعنى الذی يفهم من وجود الممكن لزم الاشتراک المعنوی و إن كان المفهوم منه ما يقابله و هو مصداق نقيضه كان نفيا لوجوده تعالى عن ذلک و إن لم يفهم منه شی ء كان تعطيلا للعقل عن المعرفه و هو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضروره

الفصل الثالث: فی أن الوجود زائد على الماهيه عارض له

الفصل الثالث فی أن الوجود زائد على الماهيه عارض له

بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر فللعقل أن يجرد الماهيه و هی م يقال فی جواب ما هو عن الوجود فيعتبرها وحدها فيعقلها ثم

*****ص ۱۲*****

يصفها بالوجود و هو معنى العروض فليس الوجود عينا للماهيه و لا جزءا له و الدليل عليه أن الوجود يصح سلبه عن الماهيه و لو كان عينا أو جزءا لها لم يصح ذلک لاستحاله سلب عين الشی ء و جزئه عنه و أيضا حمل الوجود على الماهيه يحتاج إلى دليل فليس عينا و لا جزءا لها لأن ذات الشی ء و ذاتياته بينه الثبوت له لا تحتاج فيه إلى دليل و أيضا الماهيه متساويه النسبه فی نفسها إلى الوجود و العدم و لو كان الوجود عينا أو جزءا لها استحالت نسبتها إلى العدم الذی هو نقيضه

الفصل الرابع: فی أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه

الفصل الرابع فی أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه

إنا لا نرتاب فی أن هناک أمورا واقعيه ذات آثار واقعيه ليست بوهم الواهم ثم ننتزع من كل من هذه الأمور المشهوده لنا فی عين أنه واحد فی الخارج مفهومين اثنين كل منهما غير الآخر مفهوما و إن اتحدا مصداقا و هما الوجود و الماهيه كالإنسان الذی فی الخارج المنتزع عنه أنه إنسان و أنه موجود و قد اختلف الحكماء فی الأصيل منهما فذهب المشاءون إلى أصاله الوجود و نسب إلى الإشراقيين القول بأصاله الماهيه و أما القول بأصالتهما معا فلم يذهب إليه أحد منهم لاستلزام ذلک كون كل شی ء شيئين اثنين و هو خلاف الضروره و الحق ما ذهب إليه المشاءون من أصاله الوجود و البرهان عليه أن الماهيه من حيث هی ليست إلا هی متساويه

*****ص ۱۳*****

النسبه

إلى الوجود و العدم فلو لم يكن خروجها من حد الاستواء إلى مستوى الوجود بحيث تترتب عليها الآثار بواسطه الوجود كان ذلك منها انقلابا و هو محال بالضروره فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء فهو الأصيل و ما قيل إن الماهيه بنسبه مكتسبه من الجاعل تخرج من حد الاستواء إلى مرحله الأصاله فتترتب عليها الآثار مندفع بأنها إن تفاوتت حالها بعد الانتساب فما به التفاوت هو الوجود الأصيل و إن سمى نسبه إلى الجاعل و إن لم تتفاوت و مع ذلك حمل عليها أنه موجوده و ترتبت عليها الآثار كان من الانقلاب كما تقدم. برهان آخر الماهيات مثار الكثره و الاختلاف بالذات فلو لم يكن الوجود أصيلا لم تتحقق وحده حقيقيه و لا اتحاد بين ماهيتين فلم يتحقق الحمل الذى هو الاتحاد فى الوجود و الضروره تقضى بخلافه فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات و الماهيه موجوده به. برهان آخر الماهيه توجد به وجود خارجى فتترتب عليها آثارها و توجد بعينها به وجود ذهنى كما سيأتى فلا يترتب عليها شى ء من تلك الآثار فلو لم يكن الوجود هو الأصيل و كانت الأصاله للماهيه و هى محفوظه فى الوجودين لم يكن فرق بينهما و التالى باطل فالمقدم مثله. برهان آخر الماهيه من حيث هى تستوى نسبتها إلى التقدم و التأخر و الشده و الضعف و القوه و الفعل لكن الأمور الموجوده فى الخارج مختلفه فى هذه الأوصاف فبعضها متقدم أو قوى كالعله و بعضها بخلاف ذلك كالمعلول و بعضها بالقوه و بعضها بالفعل فلو لم يكن الوجود هو الأصيل كان اختلاف هذه الصفات مستنده إليها و هى متساويه النسبه إلى الجميع هذ خلف و هناك حجج

أخرى مذكوره فى المطولات و للقائلين بأصاله الماهيه و اعتباريه الوجود حجج مدخوله كقولهم لو كان الوجود أصيل كان موجودا فى الخارج فله وجود و لوجوده وجود

*****ص ۱۴*****

فيتسلسل و هو محال و أجيب عنه بأن الوجود موجود لكن بنفس ذاته لا به وجود آخر فلا يذهب الأمر إلى غير النهايه و يظهر مما تقدم ضعف قول آخر فى المسأله منسوب إلى المحقق الدوانى و هو أصاله الوجود فى الواجب تعالى و أصاله الماهيه فى الممكنات و عليه فإطلاق الموجود على الواجب بمعنى أنه نفس الوجود و على الماهيات بمعنى أنها منتسبه إلى الوجود كاللابن و التامر بمعنى المنتسب إلى اللبن و التمر هذا و أما على المذهب المختار فالوجود موجود بذاته و الماهيه موجوده بالعرض.

الفصل الخامس: فى أن الوجود حقيقه واحده مشككه

الفصل الخامس فى أن الوجود حقيقه واحده مشككه

اختلف القائلون بأصاله الوجود فذهب بعضهم إلى أن الوجود حقيقه واحده مشككه و هو المنسوب إلى الفهلويين من حكماء الفرس فالوجود عندهم لكونه ظاهرا بذاته مظهرا لغيره من الماهيات كالنور الحسى الذى هو ظاهر بذاته مظهر لغيره من الأجسام الكثيفه للأبصار. فكما أن النور الحسى نوع واحد حقيقته أنه ظاهر بذاته مظهر لغيره و هذا المعنى متحقق فى جميع مراتب الأشعه و الأظله على كثرتها و اختلافها فالنور الشديد شديد فى نوريته التى يشارك فيها النور الضعيف و النور الضعيف ضعيف فى نوريته التى يشارك فيها النور الشديد فليست شده الشديد منه جزءا مقوما للنوريه حتى يخرج الضعيف منه و لا عرض خارجا عن الحقيقه و ليس ضعف الضعيف قادحا فى نوريته و لا أنه مركب من النور و الظلمه لكونها أمرا عدميا بل شده الشديد فى أصل النوريه و كذا ضعف الضعيف

*****ص

*****۱۵

فللنور عرض عريض باعتبار مراتبه المختلفه بالشده و الضعف و لكل مرتبه عرض عريض باعتبار القوابل المختلفه من الأجسام الكثيفه. كذلك الوجود حقيقه واحده ذات مراتب مختلفه متمايزه بالشده و الضعف و التقدم و التأخر و غير ذلك فيرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك و ما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد فليست خصوصيه شی ء من المراتب جزءا مقوما للوجود لبساطته كما سيجی ء ول أمرا خارجا عنه لأن أصاله الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه بل الخصوصيه فی كل مرتبه مقومه لنفس المرتبه بمعنى ما ليس بخارج منه و لها كثره طوليه باعتبار المراتب المختلفه الآخذه من أضعف المراتب و هی التی ل فعليه لها إلا عدم الفعليه و هی الماده الأولى الواقعه فی أفق العدم ثم تتصاعد المراتب إلى أن تنتهی إلى المرتبه الواجبه لذاتها و هی التی لا حد لها إلا عدم الحد و لها كثره عرضيه باعتبار تخصصها بالماهيات المختلفه التی هی مثار الكثره و ذهب قوم من المشاءين إلى كون الوجود حقائق متباينه بتمام ذواتها أما

******ص ۱۶******

كونه حقائق متباينه فلاختلاف آثارها و أما كونها متباينه بتمام الذوات فلبساطته و على هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضيا خارجا عنها لازما له و الحق أنه حقيقه واحده مشككه أما كونها حقيقه واحده فلأنه لو لم تكن كذلك لكانت حقائق مختلفه متباينه بتمام الذوات و لازمه كون مفهوم الوجود و هو مفهوم واحد كم تقدم منتزعا من مصاديق متباينه بما هی متباينه و هو محال بيان الاستحاله أن المفهوم و المصداق واحد ذاتا و إنما الفارق كون الوجود ذهنيا أو خارجيا فلو انتزع الواحد بم هو واحد من الكثير

بما هو كثير كان الواحد بما هو واحد كثيرا بما هو كثير و هو محال و أيضا لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيره بما هى كثيره فإم أن تعتبر فى صدقه خصوصيه هذا المصداق لم يصدق على ذلك المصداق و إن اعتبر فيه خصوصيه ذاك لم يصدق على هذا و إن اعتبر فيه الخصوصيتان معا لم يصدق على شى ء منهما و إن لم يعتبر شى ء من الخصوصيتين بل انتزع من القدر المشترك بينهما لم يكن منتزعا من الكثير بما هو كثير بل بما هو واحد كالكلى المنتزع من الجهه المشتركه بين الأفراد الصادق على الجميع هذا خلف و أما أن حقيقته مشككه فلما يظهر من الكمالات الحقيقيه المختلفه التى هى صفات متفاضله غير خارجه عن الحقيقه الواحده كالشده و الضعف و التقدم و التأخر و القوه و الفعل و غير ذلك فهى حقيقه واحده متكثره فى

ذاتها يرجع فيها كل ما به الامتياز إلى ما به الاشتراک و بالعكس و هذا هو التشكيک.

الفصل السادس: فى ما يتخصص به الوجود

الفصل السادس فى ما يتخصص به الوجود

تخصص الوجود بوجوه ثلاثه أحدها تخصص حقيقته الواحده الأصليه بنفس ذاتها القائمه بذاتها و ثانيها تخصصها به خصوصيات مراتبها غير الخارجه عن المراتب و ثالثها تخصص الوجود بإضافته إلى الماهيات المختلفه الذوات و عروضه لها فيختلف باختلافها بالعرض و عروض الوجود للماهيه و ثبوته لها ليس من قبيل العروض المقولى الذى يتوقف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله فإن حقيقه ثبوت الوجود للماهيه هى ثبوت الماهيه به لأن ذلک هو مقتضى أصالته و اعتباريتها و إنما العقل لمكان أنسه بالماهيات يفترض الماهيه موضوعه و يحمل الوجود عليها و هو فى الحقيقه

من عکس الحمل و بذلک یندفع الإشکال المعروف فی حمل الوجود علی الماهیه من أن قاعده الفرعیه أعنی أن ثبوت شی ء لشی ء فرع ثبوت المثبت له توجب ثبوتا للمثبت له قبل ثبوت الثابت فثبوت الوجود للماهیه یتوقف علی ثبوت الماهیه قبله فإن کان ثبوتها عین ثبوته لها لزم تقدم الشی ء علی نفسه و إن کان غیره توقف ثبوته لها علی ثبوت آخر لها و هلم جرا فیتسلسل و قد اضطر هذا الإشکال بعضهم إلی القول بأن القاعده مخصصه بثبوت الوجود للماهیه و بعضهم إلی تبدیل الفرعیه بالاستلزام فقال الحق أن

*****ص ۱۸*****

ثبوت شی ء لشی ء مستلزم لثبوت المثبت له و لو بهذا الثابت و ثبوت الوجود للماهیه مستلزم لثبوت الماهیه بنفس هذا الوجود فلا- إشکال و بعضهم إلی القول بأن الوجود لا- تحقق له و لا- ثبوت فی ذهن و لا- فی خارج و للموجود معنی بسیط یعبر عنه بالفارسیه ب هست و الاشتقاق صوری فلا ثبوت له حتی یتوقف علی ثبوت الماهیه و بعضهم إلی القول بأن الوجود لیس له إلا المعنی المطلق و هو معنی الوجود العام و الحصص و هو المعنی العام مضافا إلی ماهیه ماهیه بحیث یکون التقیید داخلا و القید خارجا و أما الفرد و هو مجموع المقید و التقیید و القید فلیس له ثبوت و شی ء من هذه الأجوبه علی فسادها لا یغنی طائلا و الحق فی الجواب ما تقدم من أن القاعده إنما تجری فی ثبوت شی ء لشی ء لا فی ثبوت الشی ء و بعباره أخری مجری القاعده هو الهلیه المرکبه دون الهلیه البسیطه کما فی ما نحن فیه

الفصل السابع: فی أحکام الوجود السلبیه

الفصل السابع فی أحکام الوجود السلبیه

منها أن الوجود لا غیر له و

ذلـک لأن انحصار الأصاله فی حقیقته یستلزم بطلان کل م یفرض غیرا له أجنبیا عنه بطلانا ذاتی و منها أنه لا ثانی له لأن أصاله حقیقته الواحده و بطلان کل ما یفرض غیرا له ینفی عنه کل خلیط داخل فیه أو منضم إلیه فهو صرف فی

*****ص ۱۹*****

نفسه و صـرف الشـی ء لاـ یتثنی و لاـ یتکرر فکل ما فرض له ثانیا عاد أولا و إلا امتاز عنه بشـی ء غیره داخل فیه أو خارج عنه و المفروض انتفـاؤه هـذا خلف و منهـا أنه لیس جوهرا و لاـ عرضـا أما أنه لیس جوهرا فلأن الجوهر ماهیه إذا وجـدت فی الخارج وجـدت لاـ فی الموضوع و الوجود لیس من سـنخ الماهیه و أما أنه لیس بعرض فلأن العرض متقوم الوجود بالموضوع و الوجود متقوم بنفس ذاته و کل شـی ء متقوم به و منها أنه لیس جزءا لشی ء لأن الجزء الآخر المفروض غیره و الوجود لا غیر له و ما قیل إن کـل ممکن زوج ترکیبی من مـاهیه و وجود فاعتبار عقلی ناظر إلی الملازمه بین الوجود الإمکانی و الماهیه لا أنه ترکیب من جزءین أصیلین و منها أنه لا جزء له لأن الجزء إما جزء عقلی کالجنس و الفصل و إما جزء خارجی کالماده و الصوره و إما جزء مقداری کأجزاء الخط و السـطح و الجسم التعلیمی و لیس للوجود شی ء من هذه الأجزاء. أما الجزء العقلی فلأنه لو کان للوجود جنس و فصـل فجنسه إمـا الوجود فیکون فصـله المقسم مقومـا لأن الفصل بالنسـبه إلی الجنس یفیـد تحصل ذاته لا أصل ذاته و تحصل الوجود هو ذاته هذا خلف و إما غیر الوجود و لا غیر للوجود و أما

الجزء الخارجی و هو الماده و الصوره فلأن الماده و الصوره هما الجنس و الفصل مأخوذین بشرط لا فانتفاء الجنس و الفصل یوجب انتفاءهم و أما الجزء المقداری فلأن المقدار من عوارض الجسم و الجسم مرکب من الماده و الصوره و إذ لا ماده و لا صوره للوجود فلا جسم له و إذ لا

******ص ۲۰******

جسم له فلا مقدار له و مما تقدم یظهر أنه لیس نوعا لأن تحصل النوع بالتشخص الفردی و الوجود متحصل بنفس ذاته.

الفصل الثامن: فی معنی نفس الأمر

الفصل الثامن فی معنی نفس الأمر

قد ظهر مما تقدم أن لحقیقه الوجود ثبوتا و تحققا بنفسه بل الوجود عین الثبوت و التحقق و أن للماهیات و هی التی تقال فی جواب ما هو و توجد تاره به وجود خارجی فتظهر آثاره و تاره به وجود ذهنی فلا تترتب علیها الآثار ثبوتا و تحققا بالوجود لا بنفس ذاتها و إن کانا متحدین فی الخارج و أن المفاهیم الاعتباریه العقلیه و هی التی لم تنتزع من الخارج و إنما اعتبرها العقل بنوع من التعمل لضروره تضطره إلی ذلک کمفاهیم الوجود و الوحده و العلیه و نحو ذلک أیضا لها نحو ثبوت بثبوت مصادیقها المحکیه بها و إن لم تکن هذه المفاهیم مأخوذه فی مصادیقها أخذ الماهیه فی أفرادها و فی حدود مصادیقه و هذا الثبوت العام الشامل لثبوت الوجود و الماهیه و المفاهیم الاعتباریه العقلیه هو المسمی بنفس الأمر التی یعتبر صدق القضایا بمطابقتها فیقال إن کذا کذا فی نفس الأمر. توضیح ذلک أن من القضایا ما موضوعها خارجی بحکم خارجی کقولنا الواجب تعالی موجود و قولنا خرج من فی البلد و قولن

******ص ۲۱******

الإنسان ضاحک بالقوه و صدق الحکم فیها بمطابقته

للوجود العينى و منها ما موضوعها ذهنى بحكم ذهنى أو خارجى مأخوذ بحكم ذهنى كقولنا الكلى إما ذاتى أو عرضى و الإنسان نوع و صدق الحكم فيها بمطابقته للذهن لكون موطن ثبوتها هو الذهن و كلا القسمين صادقان بمطابقتهما لنفس الأمر فالثبوت النفس الأمرى أعم مطلقا من كل من الثبوت الذهنى و الخارجى و قيل إن نفس الأمر عقل مجرد فيه صور المعقولات عامه و التصديقات الصادقه فى القضاى الذهنيه و الخارجيه تطابق ما عنده من الصور المعقوله و فيه أنا ننقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلميه فهى تصديقات تحتاج فى صدقها إلى ثبوت لمضامى نها خارج عنها تطابقه.

الفصل التاسع: الشيئيه تساوق الوجود

الفصل التاسع الشيئيه تساوق الوجود

الشيئيه تساوق الوجود و العدم لا شيئيه له إذ هو بطلان محض لا ثبوت له فالثبوت و النفى فى معنى الوجود و العدم و عن المعتزله أن الثبوت أعم مطلقا من الوجود فبعض المعدوم ثابت عندهم و هو المعدوم الممكن و يكون حينئذ النفى أخص من العدم و لا يشمل إلا المعدوم الممتنع و عن بعضهم أن بين الوجود و العدم واسطه و يسمونها الحال و هى صفه الموجود التى ليست بموجوده و لا معدومه كالعالميه و القادريه و الوالديه من الصفات الانتزاعيه التى ل وجود منحازا لها فلا يقال إنها موجوده و الذات الموجوده تتصف بها فلا يقال إنه معدومه و أما الثبوت و النفى

*****ص ٢٢*****

فهما متناقضان لا واسطه بينهما و هذه كلها أوهام يكفى فى بطلانها قضاء الفطره بأن العدم بطلان لا شيئيه له.

الفصل العاشر: فى أنه لا تمايز و لا عليه فى العدم

الفصل العاشر فى أنه لا تمايز و لا عليه فى العدم

أما عدم التمايز فلأنه فرع الثبوت و الشيئيه و لا ثبوت و لا شيئيه فى العدم نعم ربم يتميز عدم من عدم بإضافه الوهم إياه إلى الملكات و أقسام الوجود فيتميز بذلك عدم من عدم كعدم البصر و عدم السمع و عدم زيد و عدم عمرو و أما العدم المطلق فلا تميز فيه و أما عدم العليه فى العدم فلبطلانه و انتفاء شيئيته و قولهم عدم العله عله لعدم المعلول قول على سبيل التقريب و المجاز فقولهم مثلا لم يكن غيم فلم يكن مطر معناه بالحقيقه أنه لم يتحقق العليه التى بين وجود الغيم و وجود المطر و هذا كما قيل نظير إجراء أحكام القضايا الموجبه فى السالبه فيقال سالبه حمليه و سالبه شرطيه و

نحو ذلک و إنما فیها سلب الحمل و سلب الشرط.

*****ص ۲۳*****

الفصل الحادی عشر: فی أن المعدوم المطلق لا خبر عنه

الفصل الحادی عشر فی أن المعدوم المطلق لا خبر عنه

و یتبین ذلک بما تقدم أنه بطلان محض لا شیئیه له بوجه و إنما یخبر عن شی ء بشی ء و أما الشبهه بأن قولهم المعدوم المطلق لا- یخبر عنه یناقض نفسه فإنه بعینه إخبار عنه بعدم الإخبار فهی مندفعه بما سیجی ء فی مباحث الوحده و الکثره من أن من الحمل ما هو أولی ذاتی یتحد فیه الموضوع و المحمول مفهوما و یختلفان اعتبارا کقولنا الإنسان إنسان و منه ما هو شائع صناعی یتحدان فیه وجودا و یختلفان مفهوما کقولنا الإنسان ضاحک و المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولی و لا یخبر عنه و لیس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنیه بالحمل الشائع و لذا یخبر عنه بعدم الإخبار عنه فلا تناقض و بهذا التقریب یندفع الشبهه عن عده قضایا توهم التناقض کقولنا الجزئی جزئی و هو بعینه کلی یصدق علی کثیرین و قولنا شریک الباری ممتنع مع أنه معقول فی الذهن فیکون موجودا فیه ممکنا و قولنا الشی ء إما ثابت فی الذهن أو لا ثابت فیه و اللا ثابت فی الذهن ثابت فیه لأنه معقول. وجه الاندفاع أن الجزئی جزئی بالحمل الأولی کلی بالشائع و شریک الباری شریک الباری بالحمل الأولی و ممکن مخلوق للباری

*****ص ۲۴*****

بالشائع و اللا ثابت فی الذهن کذلک بالحمل الأولی و ثابت فیه بالشائع.

الفصل الثانی عشر: فی امتناع إعاده المعدوم بعینه

الفصل الثانی عشر فی امتناع إعاده المعدوم بعینه

قالت الحکماء إن إعاده المعدوم بعینه ممتنعه و تبعهم فیه بعض المتکلمین و أکثرهم علی الجواز و قد عد الشیخ امتناع إعاده المعدوم ضروریا و هو من الفطریات لقضاء الفطره ببطلان شیئیه المعدوم فلا یتصف بالإعاده و القائلون بنظریه المسأله احتجوا

علیه بوجوه منها أنه لو جاز للمعدوم فی زمان أن یعاد فی زمان آخر بعینه لزم تخلل العدم بین الشی ء و نفسه و هو محال لأنه حینئذ یکون موجودا بعینه فی زمانین بینهما عدم متخلل. حجه أخری لو جازت إعاده الشی ء بعینه بعد انعدامه جاز إیجاد ما یماثله من جمیع الوجوه ابتداء و استئنافا و هو محال أما الملازمه فلأن حکم الأمثال فیما یجوز و فیم لا یجوز واحد و مثل الشی ء ابتداء و معاده ثانیا لا فرق بینهما بوجه لأنهما یساویان الشی ء المبتدأ من جمیع الوجوه و أما استحاله اللازم فلاستلزام اجتماع المثلین فی الوجود عدم التمیز بینهما و هو وحده الکثیر من حیث هو کثیر و هو محال. حجه أخری إن إعاده المعدوم توجب کون المعاد هو المبتدأ و هو محال لاستلزامه الانقلاب أو الخلف بیان الملازمه أن إعاده المعدوم بعینه یستلزم کون المعاد هو المبتدأ ذات و فی جمیع الخصوصیات المشخصه حتی الزمان

*****ص ۲۵*****

فیعود المعاد عین المبتدأ و هو الانقلاب أو الخلف. حجه أخری لو جازت الإعاده لم یکن عدد العود بالغا معینا یقف علیه إذ لا فرق بین العوده الأولی و الثانیه و هکذا إلی ما لا نهایه له کما لم یکن فرق بین المعاد و المبتدإ و تعین العدد من لوازم وجود الشی ء المتشخص. احتج المجوزون بأنه لو امتنعت إعاده المعدوم لکان ذلک إما لماهیته و إما للازم ماهیته و لو کان کذلک لم یوجد ابتداء و هو ظاهر و إما لعارض مفارق فیزول الامتناع بزواله. ورد بأن الامتناع لأمر لازم لکن لوجوده و هویته لا لماهیته کما هو ظاهر من الحجج المتقدمه و عمده ما دعاهم إلی القول بجواز

الإعاده زعمهم أن المعاد و هو مما نطقت به الشرائع الحقه من قبيل إعاده المعدوم و يرده أن الموت نوع استكمال لا انعدام و زوال

المرحله الثانيه فى انقسام الوجود إلى خارجى و ذهنى

اشاره

المرحله الثانيه فى انقسام الوجود إلى خارجى و ذهنى و فيها فصل واحد

الفصل الأول فى الوجود الخارجى و الوجود الذهنى

تتمه

الإشكال الأول

الإشكال الثانى

الإشكال الثالث

الإشكال الرابع

الإشكال الخامس

الإشكال السادس

الإشكال السابع

الفصل الأول: فى الوجود الخارجى و الوجود الذهنى

اشاره

المشهور بين الحكماء أن للماهيات وراء الوجود الخارجى و هو الوجود الذى يترتب عليه فيه الآثار المطلوبه منها وجودا آخر لا يترتب عليها فيه الآثار و يسمى وجودا ذهنى فالإنسان الموجود فى الخارج قائم لا فى موضوع بما أنه جوهر و يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثه بما أنه جسم و بما أنه نبات و حيوان و إنسان ذو نفس نباتيه و حيوانيه و ناطقه و يظهر معه آثار هذه الأجناس و الفصول و خواصها و الإنسان الموجود فى الذهن المعلوم لن إنسان ذاتا واجد لحده غير أنه لا يترتب عليه شى ء من تلك الآثار الخارجيه و ذهب بعضهم إلى أن المعلوم لنا المسمى بالموجود الذهنى شبح الماهيه لا نفسها و المراد به عرض و كيف قائم بالنفس يباين المعلوم الخارجى فى ذاته و يشابهه و يحكيه فى بعض خصوصياته كصوره الفرس المنقوشه على الجدار الحاكيه للفرس الخارجى و هذا فى الحقيقه سفسطه

ينسد معها باب العلم بالخارج من أصله و ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهنى مطلق و أن علم النفس بشى ء إضافه خاصه منها إليه و يرده العلم بالمعدوم إذ لا معنى محصل للإضافه إلى المعدوم و احتج المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهنى بوجوه الأول أنا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابيه كقولنا بحر من زيبق كذا و قولنا اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين إلى غير ذلک و الإيجاب إثبات و إثبات شى ء لشى ء فرع ثبوت المثبت له فلهذه الموضوعات المعدومه وجود و

إذ ليس فى الخارج ففى موطن آخر و نسميه الذهن. الثانى أنا نتصور أمورا تتصف بالكليه و العموم كالإنسان الكلى و الحيوان الكلى و التصور إشاره عقليه لا تتحقق إلا بمشار إليه موجود و إذ لا وجود للكلى بما هو كلى فى الخارج فهى موجوده فى موطن آخر و نسميه الذهن. الثالث أنا نتصور الصرف من كل حقيقه و هو الحقيقه محذوفا عنها ما يكثرها بالخلط و الانضمام كالبياض المتصور بحذف جميع الشوائب الأجنبيه و صرف الشى ء لا يتثنى ول يتكرر فهو واحد وحده جامعه لكل ما هو من سنخه و الحقيقه بهذا الوصف غير موجوده فى الخارج فهى موجوده فى موطن آخر نسميه الذهن.

*****ص ۳۰*****

تتمه

قد استشكل على وجود الماهيات فى الذهن بمعنى حصولها بأنفسها فيه إشكالات:

الإشكال الأول

الإشكال الأول

أن القول بحصول الماهيات بأنفسها فى الذهن يستلزم كون الشى ء الواحد جوهر و عرضا معا و هو محال بيان الملازمه أن الجوهر المعقول فى الذهن جوهر بناء على انحفاظ الذاتيات و هو بعينه عرض لقيامه بالنفس قيام العرض بمعروضه و أما بطلان اللازم فللزوم كونه قائما بالموضوع و غير قائم به.

الإشكال الثانى

الإشكال الثانى

أن الماهيه الذهنيه مندرجه تحت مقوله الكيف بناء على ما ذهبوا إليه من كون الصور العلميه كيفيات نفسانيه ثم إنا إذا تصورنا جوهرا كان مندرجا تحت مقوله الجوهر لانحفاظ الذاتيات و تحت مقوله الكيف كما تقدم و المقولات متباينه بتمام الذوات فيلزم التناقض فى الذات و كذا إذا تصورنا مقوله أخرى غير الجوهر كانت الماهيه المتصوره مندرجه تحت مقولتين و كذا لو تصورنا كيفا محسوسا كان مندرجا تحت الكيف المحسوس و الكيف النفسانى و هو اندراج شى ء واحد تحت نوعين متباينين من مقوله و استحالته ضروريه. قالوا و هذا الإشكال أصعب من الأول إذ لا كثير إشكال فى كون شى ء واحد جوهرا و عرض لأن التباين الذاتى الذى بين المقولات إنما هو بين الجوهر و الكيف و الكم و غيرها و أم مفهوم العرض بمعنى القائم

*****ص ۳۱*****

بالموضوع فهو عرض عام صادق على تسع من المقولات و من الجائز أن يعم الجوهر الذهنى أيضا و يصدق عليه لأن المأخوذ فى رسم الجوهر أنه ماهيه إذا وجدت فى الخارج وجدت ل فى موضوع فمن الجائز أن يقوم فى الذهن فى موضوع و هو إذا وجد فى الخارج كان لا فى موضوع هذا و أما دخول الماهيه الواحده تحت مقولتين كالجوهر و الكيف و كالكم و الكيف و

المقولات متباينات بتمام الذوات فاستحالته ضروريه لا

مـدفع له و بالتوجه إلى ما تقدم من الإشـكال و نحوه ذهب بعضـهم إلى إنكار الوجود الذهنى من أصـله بالقول بأن العلم بإضافه من النفس إلى الخـارج فـالمعلوم منـدرج تحت مقولته الخـارجيه فقـط و قـد عرفت مـا فيه و بعضـهم إلى أن الماهيات الخارجيه موجوده فى الـذهن بأشـباحها لاـ بأنفسـها و شـبح الشـى ء يغـاير الشـى ء و يبـاينه فـالصوره الـذهنيه كيفيه نفسـانيه و أمـا المقوله الخارجيه فغير باقيه فيها فلا إشـكال و قـد عرفت ما فيه و قد أجيب عن الإشـكال بوجوه منها ما عن بعضـهم أن العلم غير المعلوم فعند حصول ماهيه من الماهيات الخارجيه فى الذهن أمران أحدهما الماهيه الحاصـله نفسـها على ما كانت عليه فى الخارج و هو المعلوم و هو غير قـائم بالنفس بل قائم بنفسه حاصل فيه حصول الشـى ء فى الزمان و المكان و الآخر صـفه حاصـله للنفس قائمه بهـا يطرد بهـا عنهـا الجهل و هو العلم و على هـذا فالمعلوم منـدرج تحت مقولته الخارجيه من جوهر أو كم أو غير ذلك و العلم كيف نفسانى فلا اجتماع أصلا لا لمقولتين و لا لنوعين من مقوله

و فيه أنه خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم فإن الصوره الحاصله فى نفوسنا عند العلم بشى ء هى بعينها التى تطرد عنا الجهل و تصير وصفا لن

*****ص ۳۲*****

نتصف به و منهـا ما عن بعض القائلين بأصاله الماهيه أن الصوره الحاصـله فى الـذهن منسـلخه عن ماهيتها الخارجيه و منقلبه إلى الكيف بيان ذلك أن موجوديه الماهيه متقدمه على نفسه فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهيه أصلا و الوجود الذهنى و الخارجى مختلفان بالحقيقه فإذا تبدل الوجود بصيروره الوجود الخارجى ذهنيا جاز أن تنقلب الماهيه

بأن يتبدل الجوهر أو الكم أو غير ذلك كيفا فليس للشی ء بالنظر إلی ذاته حقيقه معينه بل الكيفيه الذهنيه إذا وجدت فی الخارج كانت جوهرا أو غيره و الجوهر الخارجی إذا وجد فی الذهن كان كيفا نفسانيا و أما مباينه الماهيه الذهنيه للخارجيه مع أن المدعی حصول الأشياء بأنفسها فی الذهن و هو يستدعی أصلا مشتركا بينهما فيكفی فی تصويره أن يصور العقل أمرا مبهما مشتركا بينهما يصحح به أن ما فی الذهن هو الذی فی الخارج كما يصور الماده المشتركه بين الكائن و الفاسد الماديين و فيه أولا أنه لا محصل لما ذكره من تبدل الماهيه و اختلاف الوجودين فی الحقيقه بناء علی ما ذهب إليه من أصاله الماهيه و اعتباريه الوجود و ثانيا أنه فی معنی القول بالشبح بناء علی ما التزم به من المغايره الذاتيه بين الصوره الذهنيه و المعلوم الخارجی فيلحقه ما لحقه من محذور السفسطه و منها ما عن بعضهم أن العلم لما كان متحدا بالذات مع المعلوم بالذات كان من مقوله المعلوم إن جوهرا فجوهر و إن كما فكم و هكذا و أما تسميتهم العلم كيفا فمبنی علی المسامحه فی التعبير كما يسمی كل وصف ناعت للغير كيفا فی العرف العام و إن كان جوهر و بهذا يندفع إشكال اندراج المقولات الآخر تحت الكيف و إما إشكال كون شی ء واحد جوهرا و عرضا معا فالجواب عنه

*****ص ٣٣*****

ما تقدم أن مفهوم العرض عرض عام شامل للمقولات التسع العرضيه و للجوهر الذهنی ول إشكال فيه و فيه أن مجرد صدق مفهوم مقوله من المقولات علی شی ء لا يوجب اندراجه تحتها كم ستجی ء الإشاره إليه. علی أن كلامهم صريح فی كون العلم

الحصولی کیفا نفسانیا داخلا تحت مقوله الکیف حقیقه من غیر مسامحه و منها ما ذکره صدر المتألهین ره فی کتبه و هو الفرق فی إیجاب الاندراج بین الحمل الأولی و بین الحمل الشائع فالثانی یوجبه دون الأول بیان ذلک أن مجرد أخذ مفهوم جنسی أو نوعی فی حد شی ء و صدقه علیه لا یوجب اندراج ذلک الشی ء تحت ذلک الجنس أو النوع بل یتوقف الاندراج تحته علی ترتب آثار ذلک الجنس أو النوع الخارجیه علی ذلک الشی ء. فمجرد أخذ الجوهر و الجسم مثلا فی حد الإنسان حیث یقال الإنسان جوهر جسم نام حساس متحرک بالإراده ناطق لا یوجب اندراجه تحت مقوله الجوهر أو جنس الجسم حتی یکون موجودا لا فی موضوع باعتبار کونه جوهرا و یکون بحیث یصح أن یفرض فیه الأبعاد الثلاثه باعتبار کونه جسما و هکذ و کذا مجرد أخذ الکم و الاتصال فی حد السطح حیث یقال السطح کم متصل قار منقسم فی جهتین لا یوجب اندراجه تحت الکم و المتصل مثلا حتی یکون قابلا للانقسام بذاته من جهه أنه کم و مشتملا علی الفصل المشترک من جهه أنه متصل و هکذ و لو کان مجرد صدق مفهوم علی شی ء موجبا للاندراج لکان کل مفهوم کلی فردا لنفسه لصدقه بالحمل الأولی علی نفسه فالاندراج یتوقف علی ترتب الآثار و معلوم أن ترتب الآثار إنما یکون فی الوجود الخارجی دون الذهنی.

*****ص ۳۴*****

فتبین أن الصوره الذهنیه غیر مندرجه تحت ما یصدق علیها من المقولات لعدم ترتب آثارها علیها لکن الصوره الذهنیه إنما لا تترتب علیها آثار المعلوم الخارجی من حیث هی وجود مقیس إلی ما بحذائها من الوجود الخارجی و أما من حیث إنها

حاصله للنفس حال أو ملكه تطرد عنها الجهل فهى وجود خارجى موجود للنفس ناعت لها يصدق عليه حد الكيف بالحمل الشائع و هو أنه عرض لا يقبل قسمه و لا نسبه لذاته فهو مندرج بالذات تحت مقوله الكيف و إن لم يكن من جهه كونه وجودا ذهنيا مقيسا إلى الخارج داخلا تحت شى ء من المقولات لعدم ترتب الآثار اللهم إلا تحت مقوله الكيف بالعرض و بهذا البيان يتضح اندفاع ما أورده بعض المحققين على كون العلم كيفا بالذات و كون الصوره الذهنيه كيفا بالعرض من أن وجود تلك الصور فى نفسها و وجودها للنفس واحد و ليس ذلك الوجود و الظهور للنفس ضميمه تزيد على وجودها تكون هى كيفا فى النفس لأن وجوده الخارجى لم يبق بكليته و ماهياتها فى أنفسها كل من مقوله خاصه و باعتبار وجوده الذهنى لا جوهر و لا عرض و ظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهيه و ذلك الوجود إذ ظهور الشى ء ليس أمرا ينضم إليه و إلا لكان ظهور نفسه و ليس هناك أمر آخر و الكيف من المحمولات بالضميمه و الظهور و الوجود للنفس لو كان نسبه مقوليه كان ماهيه العلم إضافه لا ـ كيفا و إذا كان إضافه إشراقيه كان وجودا فالعلم نور و ظهور وهما وجود و الوجود ليس ماهيه. وجه الاندفاع أن الصوره العلميه هى الموجوده للنفس الظاهره لها لكن لا من حيث كونه موجودا ذهنيا مقيسا إلى خارج لا تترتب عليها آثاره بل من حيث كونها حالا أو ملكه للنفس تطرد عنها عدما و هى كمال للنفس زائد عليها ناعت لها و هذا أثر خارجى مترتب عليها و إذا كانت النفس

موضوعه لها مستغنيه

عنها فی نفسها فهی عرض لها و یصدق علیها حد الکیف و دعوی أن لیس هناک أمر زائد علی النفس منضم إلیها ممنوعه. فظهر أن الصوره العلمیه من حیث کونها حالا- أو ملکه للنفس کیف حقیقه و بالذات و من حیث کونها موجودا ذهنیا کیف بالعرض و هو المطلوب.

الإشکال الثالث

الإشکال الثالث

أن لازم القول بالوجود الذهنی و حصول الأشیاء بأنفسها فی الأذهان کون النفس حاره بارده عریضه طویله متحیزه متحرکه مربعه مثلثه مؤمنه کافره و هکذا عند تصور الحراره و البروده إلی غیر ذلک و هو باطل بالضروره بیان الملازمه أنا لا نعنی بالحار و البارد و العریض و الطویل و نحو ذلک إلا ما حصلت له هذه المعانی و قامت به و الجواب عنه أن المعانی الخارجیه کالحراره و البروده و نحوهما إنما تحصل فی الأذهان بماهیاتها لا به وجوداتها العینیه و تصدق علیها بالحمل الأولی دون الشائع و الذی یوجب الاتصاف حصول هذه المعانی به وجوداتها الخارجیه و قیامها بموضوعاتها دون حصول ماهیاته لها و قیام ما هی هی بالحمل الأولی.

الإشکال الرابع

الإشکال الرابع

أنا نتصور المحالات الذاتیه کشریک الباری و اجتماع النقیضین و ارتفاعهما و سلب الشی ء عن نفسه فلو کانت الأشیاء حاصله بأنفسها فی الأذهان استلزم ذلک ثبوت المحالات الذاتیه و الجواب عنه أن الحاصل من المحالات الذاتیه فی الأذهان مفاهیمها بالحمل الأولی دون الحمل الشائع فشریک الباری فی الذهن شریک الباری بالحمل الأولی و أما بالحمل الشائع فهو کیفیه نفسانیه ممکنه مخلوقه للباری و هکذا فی سائر المحالات.

الإشکال الخامس

الإشکال الخامس

أنا نتصور الأرض بما رحبت بسهولها وجبالها و

براریها و بحارها و ما فوقها من السماء بأرجائها البعیده و النجوم و الکواکب بأبعاده الشاسعه و حصول هذه المقادیر العظیمه فی الذهن بمعنی انطباعها فی جزء عصبی أو قوه دماغیه کما قالوا به من انطباع الکبیر فی الصغیر و هو محال و دفع الإشکال بأن المنطبع فیه منقسم إلی غیر النهایه لا یجدی شیئا فإن الکف لا تسع الجبل و إن کانت منقسمه إلی غیر النهایه و الجواب عنه أن الحق کما سیأتی أن الصور الإدراکیه الجزئیه غیر مادیه بل مجرده تجردا مثالیا فیها آثار الماده من مقدار و شکل و غیرهما دون

نفس الماده فهی حاصله للنفس فی مرتبه تجرده المثالی من غیر أن تنطبع فی جزء بدنی أو قوه متعلقه بجزء بدنی و أما الأفعال و الانفعالات الحاصله فی مرحله الماده عند الإحساس بشی ء أو عند تخیله فإنما هی معدات تتهیأ بها النفس لحصول الصور العلمیه الجزئیه المثالیه عنده.

الإشکال السادس

الإشکال السادس

أن علماء الطبیعه بینوا أن الإحساس و التخیل بحصول صور الأجسام المادیه بما لها من النسب و الخصوصیات الخارجیه فی الأعضاء الحاسه و انتقالها إلی الدماغ مع ما لها من التصرف فیها بحسب طبائعها الخاصه و الإنسان ینتقل إلی خصوصیه مقادیرها و أبعادها و أشکالها بنوع من المقایسه بین أجزاء الصوره الحاصله عنده علی م فصلوه فی محله و مع ذلک لا- مجال للقول بحضور الماهیات الخارجیه بأنفسها فی الأذهان و الجواب عنه أن ما ذکروه من الفعل و الانفعال المادی عند حصول العلم بالجزئیات فی محله لکن هذه الصور المنطبعه المغایره للمعلومات الخارجیه لیست هی المعلومه بالذات بل هی معدات تهیی ء النفس

لحضور الماهيات الخارجيه عندها به وجود مثالى غير مادى و إل لزمت السفسطه لمكان

المغايره بين الصور الحاصله فى أعضاء الحس و التخيل و بين ذوات الصور. بل هذا من أقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الإنسان به وجود غير مادى فإن الوجود المادى لها كيفما فرض لم يخل عن مغايره ما بين الصور الحاصله و بين الأمور الخارجيه ذوات الصور و لازم ذلك السفسطه ضروره.

الإشكال السابع

الإشكال السابع

أن لازم القول بالوجود الذهنى كون الشىء الواحد كليا و جزئيا مع و بطلانه ظاهر بيان الملازمه أن ماهيه الإنسان المعقوله مثلا من حيث تجويز العقل صدقها على كثيرين كليه و من حيث حصولها لنفس عاقلها الشخصيه و قيامها بها جزئيه متشخصه بتشخصها متميزه من ماهيه الإنسان المعقوله لغير تلك النفس من النفوس فهى كليه و جزئيه مع و الجواب عنه أن الجهه مختلفه فهى من حيث إنها وجود ذهنى مقيس إلى الخارج كليه تقبل الصدق على كثيرين و من حيث إنها كيفيه نفسانيه من غير مقايسه إلى الخارج جزئيه.

المرحله الثالثه فى انقسام الوجود

اشاره

المرحله الثالثه فى انقسام الوجود

المرحله الثالثه فى انقسام الوجود

المرحله الثالثه

فى انقسام الوجود إلى ما فى نفسه و ما فى غيره و انقسام ما فى نفسه إلى ما لنفسه و ما لغيره

و فيها ثلاثه فصول

******ص ۴۰******

الفصل الأول: الوجود فی نفسه و الوجود فی غیره

الفصل الأول الوجود فی نفسه و الوجود فی غیره

من الوجود ما هو فی غیره و منه خلافه و ذلک أنا إذا اعتبرنا القضایا الصادقه کقولنا الإنسان ضاحک وجدنا فیها وراء الموضوع و المحمول أمرا آخر به یرتبط و یتصل بعضهما إلی بعض لیس یوجد إذا اعتبر الموضوع وحده و لا المحمول وحده و لا إذا اعتبر کل منهما مع غیر الآخر فله وجود ثم إن وجوده لیس ثالثا لهما واقعا بینهما مستقلا عنهما و إل احتاج إلی رابطین آخرین یربطانه بالطرفین فکان المفروض ثلاثه خمسه ثم الخمسه تسعه و هلم جرا و هو باطل. فوجوده قائم بالطرفین موجود فیهما غیر خارج منهما و لا مستقل بوجه عنهما لا معنی له مستقلا بالمفهومیه و نسمیه الوجود الرابط و ما کان بخلافه کوجود الموضوع و المحمول و هو الذی له معنی مستقل بالمفهومیه نسمیه الوجود المحمولی و الوجود المستقل فإذن الوجود منقسم إلی مستقل و رابط و هو المطلوب و یظهر مما تقدم أولا أن الوجودات الرابطه لا ماهیه لها لأن الماهیه ما یقال فی جواب ما هو فلها لا محاله وجود محمولی ذو معنی مستقل بالمفهومیه و الرابط لیس کذلک و ثانیا أن تحقق الوجود الرابط بین أمرین یستلزم اتحادا ما بینهما لکونه

******ص ۴۱******

واحدا

غير خارج من وجودهم و ثالثا أن الرابط إنما يتحقق فى مطابق الهليات المركبه التى تتضمن ثبوت شى ء لشى ء و أما الهليات البسيطه التى لا تتضمن إلا ثبوت الشى ء و هو ثبوت موضوعها فلا رابط فى مطابقها إذ لا معنى لارتباط الشى ء بنفسه و نسبته إليه

الفصل الثانى: كيفيه اختلاف الرابط و المستقل

الفصل الثانى كيفيه اختلاف الرابط و المستقل

اختلفوا فى أن الاختلاف بين الوجود الرابط و المستقل هل هو اختلاف نوعى بمعنى أن الوجود الرابط ذو معنى تعلقى لا يمكن تعقله على الاستقلال و يستحيل أن يسلخ عنه ذلک الشأن فيعود معنى اسميا بتوجيه الالتفات إليه بعد ما كان معنى حرفيا أو لا اختلاف نوعيا بينهم و الحق هو الثانى لما سيأتى فى مرحله العله و المعلول أن وجودات المعاليل رابطه بالنسبه إلى عللها و من المعلوم أن منها ما وجوده جوهرى و منها ما وجوده عرضى و هى جميعا وجودات محموليه مستقله تختلف حالها بالقياس إلى عللها و أخذها فى نفسها فهى بالنظر إلى عللها وجودات رابطه و بالنظر إلى أنفسها وجودات مستقله فإذن المطلوب ثابت و يظهر مما تقدم أن المفهوم تابع فى استقلاله بالمفهوميه و عدمه لوجوده الذى ينتزع منه و ليس له من نفسه إلا الإبهام

*****ص ۴۲*****

الفصل الثالث: من الوجود فى نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه

الفصل الثالث من الوجود فى نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه

و المراد بكون وجود الشى ء لغيره أن يكون الوجود الذى له فى نفسه و هو الذى يطرد عن ماهيته العدم هو بعينه يطرد عدما عن شى ء آخر لا عدم ذاته و ماهيته و إلا كان لوجود واحد ماهيتان و هو كثره الواحد بل عدما زائدا على ذاته و ماهيته له نوع مقارنه له كالعلم الذى يطرد به وجوده العدم عن ماهيته الكيفيه و يطرد به بعينه عن موضوعه الجهل الذى هو نوع من العدم يقارنه و كالقدره فإنها كما تطرد عن ماهيه نفسها العدم تطرد بعينها عن موضوعها العجز و الدليل على تحقق هذا القسم وجودات الأعراض فإن كلا منها كما يطرد عن

ماهیه نفسه العدم یطرد بعینه عن موضوعه نوعا من العدم و کذلک الصور النوعیه الجوهریه فإن له نوع حصول لموادها تکملها و تطرد عنها نقصا جوهریا و هذا النوع من الطرد هو المراد بکون الوجود لغیره و کونه ناعت و یقابله ما کان طاردا لعدم نفسه فحسب کالأنواع التامه الجوهریه کالإنسان و الفرس و یسمی هذا النوع من الوجود وجودا لنفسه فإذن المطلوب ثابت و ذلک ما أردناه و ربما یقسم الوجود لذاته إلی الوجود بذاته و الوجود بغیره و هو بالحقیقه راجع إلی العلیه و المعلولیه و سیأتی البحث عنهم.

*****ص ۴۳*****

المرحله الرابعه فی المواد الثلاث الوجوب و الإمکان

اشاره

المرحله الرابعه

فی المواد الثلاث الوجوب و الإمکان و الامتناع

و البحث عنها فی الحقیقه بحث عن انقسام الوجود إلی الواجب و الممکن و البحث عن الممتنع تبعی و فیها تسعه فصول

الفصل الأول: فی تعریف المواد الثلاث و انحصارها فیه

الفصل الأول فی تعریف المواد الثلاث و انحصارها فیه

کـل مفهوم إذا قیس إلی الوجود فإمـا أن یجب له فهو الواجب أو یمتنع و هو الممتنع أو ل یجب له و لا یمتنع و هو الممکن فإنه إما أن یکون الوجود له ضـروریا و هو الأول أو یکون العدم له ضـروریا و هو الثانی و إما أن لا یکون شـی ء منهما له ضـروریا و هو الثالث و أما احتمال کون الوجود و العدم کلیهما ضروریین فمرتفع بأدنی التفات و هی بینه المعانی لکونها من المعانی العامه التی لا یخلو عن أحـدها مفهوم من المفاهیم و لذا کانت لا تعرف إلا بتعریفات دوریه کتعریف الواجب بما یلزم من فرض عدمه محال ثم تعریف المحال و هو الممتنع بما یجب أن لا یکون أو ما لیس بممکن و لا واجب و تعریف الممکن بما لا یمتنع

وجوده و عدمه.

الفصل الثانی: انقسام کل من المواد إلی ما بالذات و ما بالغیر و ما بالقیاس

الفصل الثانی انقسام کل من المواد إلی ما بالذات و ما بالغیر و ما بالقیاس

کل واحده من المواد ثلاثه أقسام ما بالذات و ما بالغیر و ما بالقیاس

*****ص ۴۵*****

إلی الغیر إلا الإمکان فلا إمکان بالغیر و المراد بما بالذات أن یکون وضع الذات کافیا فی تحققه و إن قطع النظر عن کل ما سواه و بما بالغیر ما یتعلق بالغیر و بم بالقیاس إلی الغیر أنه إذا قیس إلی الغیر کان من الواجب أن یتصف به. فالوجوب بالذات کما فی الواجب الوجود تعالی فإن ذاته بذاته یکفی فی ضروره الوجود له من غیر حاجه إلی شی ء غیره و الوجوب بالغیر کما فی الممکن الموجود الواجب وجوده بعلته و الوجوب بالقیاس إلی الغیر کما فی وجود أحد المتضائفین إذا قیس إلی وجود الآخر فإن وجود العلو إذا قیس إلیه وجود السفل یأبی إلا أن یکون للسفل وجود فلوجود السفل وجوب بالقیاس إلی وجود العلو وراء وجوبه بعلته و الامتناع بالذات کما فی المحالات الذاتیه کشریک الباری و اجتماع النقیضین و الامتناع بالغیر کما فی وجود المعلول الممتنع لعدم علته و عدمه الممتنع لوجود علته و الامتناع بالقیاس إلی الغیر کما فی وجود أحد المتضائفین إذا قیس إلی عدم الآخر و فی عدمه إذ قیس إلی وجود الآخر و الإمکان بالذات کما فی الماهیات الإمکانیه فإنها فی ذاتها لا تقتضی ضروره الوجود و لا ضروره العدم و الإمکان بالقیاس إلی الغیر کما فی الواجبین بالذات المفروضین ففرض وجود أحدهما لا یأبی وجود الآخر و لا عدمه إذ لیس بینهما علیه و معلولیه و لا هم معلولا عله ثالثه و أما الإمکان بالغیر فمستحیل لأنا

إذا فرضنا ممكنا بالغير فهو فى ذاته إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممكن بالذات إذ المواد منحصره فى الثلاث و الأولان يوجبان الانقلاب و الثالث يوجب كون اعتبار الإمكان بالغير لغو.

*****ص ۴۶*****

الفصل الثالث: واجب الوجود ماهيته إنيته

الفصل الثالث واجب الوجود ماهيته إنيته

واجب الوجود ماهيته إنيته بمعنى أن لا ماهيه له وراء وجوده الخاص به و ذلك أنه لو كانت له ماهيه و ذات وراء وجوده الخاص به لكان وجوده زائدا على ذاته عرضيا له و كل عرضى معلل بالضروره فوجوده معلل و علته إما ماهيته أو غيرها فإن كانت علته ماهيته و العله متقدمه على معلولها بالوجود بالضروره كانت الماهيه متقدمه عليه بالوجود و تقدمها عليه إما بهذا الوجود و لازمه تقدم الشى ء على نفسه و هو محال و إما به وجود آخر و ننقل الكلام إليه و يتسلسل و إن كانت علته غير ماهيته فيكون معلولا لغيره و ذلك ينافى وجوب الوجود بالذات و قد تبين بذلك أن الوجوب بذاته وصف منتزع من حاق وجود الواجب كاشف عن كون وجوده بحتا فى غايه الشده غير مشتمل على جهه عدميه إذ لو اشتمل على شى ء من الأعدام حرم الكمال الوجودى الذى فى مقابله فكانت ذاته مقيده بعدمه فلم يكن واجبا بالذات صرفا له كل كمال.

الفصل الرابع: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمی

الفصل الرابع واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

إذ لو كان غير واجب بالنسبه إلى شى ء من الكمالات التى تمكن له بالإمكان العام كان ذا جهه إمكانيه بالنسبه إليه فكان خاليا فى ذاته عنه متساويه نسبته إلى وجوده و عدمه و معناه تقيد ذاته بجهه عدميه و قد

*****ص ۴۷*****

عرفت فى الفصل السابق استحالته.

الفصل الخامس: فى أن الشى ء ما لم يجب لم يوجد

الفصل الخامس فى أن الشى ء ما لم يجب لم يوجد

و بطلان القول بالأولويه لا ريب أن الممكن الذى يتساوى نسبته إلى الوجود و العدم عقلا يتوقف وجوده على شى ء يسمى عله و عدمه على عدمه و هل يتوقف وجود الممكن على أن يوجب العله وجوده و هو الوجوب بالغير أو أنه يوجد بالخروج عن حد الاستواء و إن لم يصل إلى حد الوجوب و كذا القول فى جانب العدم و هو المسمى بالأولويه و قد قسموها إلى الأولويه الذاتيه و هى التى يقتضيها ذات الممكن و ماهيته و غير الذاتيه و هى خلافها و قسموا كلا منهما إلى كافيه فى تحقق الممكن و غير كافيه و الأولويه بأقسامها باطله. أما الأولويه الذاتيه فلأن الماهيه قبل الوجود باطله الذات لا شيئيه لها حتى تقتضى أولويه الوجود

كافيه أو غير كافيه و بعباره أخرى الماهيه من حيث هى ليست إلا هى ل موجوده و لا معدومه و لا أى شـى ء آخر و أما الأولويه الغيريه و هى التى تأتى من ناحيه العله فلأنها لما لم تصل إلى حـد الوجوب لا يخرج بها الممكن من حد الاسـتواء و لا يتعين بها له الوجود أو العدم ول ينقطع بها السؤال إنه لم وقع هذا دون ذاك و هو الدليل على أنه لم تتم بعد للعله

علیته.

******ص ۴۸*****

فتحصل أن الترجیح إنما هو بإیجاب العله وجود المعلول بحیث یتعین له الوجود و یستحیل علیه العدم أو إیجابها عدمه فالشی ء أعنی الممکن ما لم یجب لم یوجد. خاتمه ما تقدم من الوجوب هو الذی یأتی الممکن من ناحیه علته و له وجوب آخر یلحقه بعد تحقق الوجود أو العدم و هو المسمی بالضروره بشرط المحمول فالممکن الموجود محفوف بالضرورتین السابقه و اللاحقه.

الفصل السادس: فی معانی الإمکان

الفصل السادس فی معانی الإمکان

الإمکان المبحوث عنه هاهنا هو لا ضروره الوجود و العدم بالنسبه إلی الماهیه المأخوذه من حیث هی و هو المسمی بالإمکان الخاص و الخاصی و قد یستعمل الإمکان بمعنی سلب الضروره عن الجانب المخالف سواء کان الجانب الموافق ضروریا أو غیر ضروری فیقال الشی ء الفلانی ممکن أی لیس بممتنع و هو المستعمل فی لسان العامه أعم من الإمکان الخاص و لذا یسمی إمکانا عامیا و عام و قد یستعمل فی معنی أخص من ذلک و هو سلب الضرورات الذاتیه و الوصفیه و الوقتیه کقولنا الإنسان کاتب بالإمکان حیث إن الإنسانیه لا تقتضی ضروره الکتابه و لم یؤخذ فی الموضوع وصف یوجب الضروره و لا وقت کذلک و تحقق الإمکان بهذا المعنی فی القضیه بحسب

******ص ۴۹*****

الاعتبار العقلی بمقایسه المحمول إلی الموضوع لا ینافی ثبوت الضروره بحسب الخارج بثبوت العله و یسمی الإمکان الأخص و قد یستعمل بمعنی سلب الضروره من الجهات الثلاث و الضروره بشرط المحمول أیضا کقولنا زید کاتب غدا بالإمکان و یختص بالأمور المستقبله التی لم تتحقق بعد حتی یثبت فیه الضروره بشرط المحمول و هذا الإمکان إنما یثبت بحسب الظن و الغفله عن أن کل حادث مستقبل إما واجب أو ممتنع لانتهائه إلی علل موجبه

مفروغ عنها و يسمى الإمكان الاستقبالى و قد يستعمل الإمكان بمعنيين آخرين أحدهما ما يسمى الإمكان الوقوعى و هو كون الشى ء بحيث لا- يلزم من فرض وقوعه محال أى ليس ممتنعا بالذات أو بالغير و هو سلب الامتناع عن الجانب الموافق كما أن الإمكان العام سلب الضروره عن الجانب المخالف و ثانيهما الإمكان الاستعدادى و هو كما ذكروه نفس الاستعداد ذاتا و غيره اعتبارا فإن تهيؤ الشى ء لأن يصير شيئا آخر له نسبه إلى الشى ء المستعد و نسبه إلى الشى ء المستعد له فبالاعتبار الأول يسمى استعدادا فيقال مثلا- النطفه لها استعداد أن تصير إنسانا و بالاعتبار الثانى يسمى الإمكان الاستعدادى فيقال الإنسان يمكن أن يوجد فى النطفه و الفرق بينه و بين الإمكان الذاتى أن الإمكان الذاتى كما سيجى ء اعتبار تحليلى عقلى يلحق الماهيه المأخوذه من حيث هى و الإمكان الاستعدادى صفه وجوديه تلحق الماهيه الموجوده فالإمكان الذاتى يلحق الماهيه الإنسانيه المأخوذه من حيث هى و الإمكان الاستعدادى يلحق

*****ص ۵۰*****

النطفه الواقعه فى مجرى تكون الإنسان و لذا كان الإمكان الاستعدادى قابلا للشده و الضعف فإمكان تحقق الإنسانيه فى العلقه أقوى منه فى النطفه بخلاف الإمكان الذاتى فلا- شده و لا- ضعف فيه و لذا أيضا كان الإمكان الاستعدادى يقبل الزوال عن الممكن فإن الاستعداد يزول بعد تحقق المستعد له بالفعل بخلاف الإمكان الذاتى فإنه لازم الماهيه هو معها حيثم تحققت و لذا أيضا كان الإمكان الاستعدادى و محله الماده بالمعنى الأعم يتعين معه الممكن المستعد له كالإنسانيه التى تستعد لها الماده بخلاف الإمكان الذاتى الذى فى الماهيه فإنه لا يتعين معه لها الوجود أو العدم و الفرق بين الإمكان الاستعدادى و الوقوعى أن الاستعدادى إنما

يكون فى الماديات و الوقوعى أعم مورد.

الفصل السابع: فى أن الإمكان اعتبار عقلى و أنه لازم ل

الفصل السابع فى أن الإمكان اعتبار عقلى و أنه لازم للماهيه

أمـا أنه اعتبار عقلى فلأنه يلحق الماهيه المأخوذه عقلا مع قطع النظر عن الوجود و العـدم و الماهيه المأخوذه كـذلك اعتباريه بلا ريب فما يلحق بها بهـذا الاعتبار كذلك بلا ريب و هذا الاعتبار العقلى لا ينافى كونها بحسب نفس الأمر إما موجوده أو معدومه و لازمه كونها محفوفه بوجوبين أو امتناعين

*****ص ۵۱*****

و أما كونه لازما للماهيه فلأنا إذا تصورنا الماهيه من حيث هى مع قطع النظر عن كل م سواها لم نجد معها ضروره وجود أو عدم و ليس الإمكان إلا سلب الضـرورتين فهى بـذاته ممكنه و أصل الإمكان و إن كان هـذين السـلبين لكن العقل يضع لازم هـذين السلبين و هو استواء النسبه مكانهما فيعود الإمكان معنى ثبوتيا و إن كان مجموع السلبين منفى.

الفصل الثامن: فى حاجه الممكن إلى العله و ما هى عله ا

الفصل الثامن فى حاجه الممكن إلى العله و ما هى عله احتياجه إليه

حـاجه الممكن إلى العله من الضـروريات الأوليه التى مجرد تصور موضوعهـا و محمولهـا كاف فى التصـديق بها فإن من تصور الماهيه الممكنه المتساويه النسبه إلى الوجود و العـدم و تصور توقف خروجها من حد الاسـتواء إلى أحد الجانبين على أمر آخر يخرجهـا منه إليه لم يلبث أن يصـدق به و هـل عله حـاجه الممكن إلى العله هى الإمكـان أو الحـدوث الحق هو الأول و به قالت الحكماء و اسـتدل عليه بأن الماهيه باعتبار وجودها ضـروريه الوجود و باعتبار عدمها ضـروريه العدم و هاتان الضـرورتان بشـرط المحمول و ليس الحـدوث إلا ترتب إحـدى الضـرورتين على الأخرى فإنه كون وجود الشـى ء بعـد عدمه و معلوم أن الضـروره مناط الغنى عن السبب و ارتفاع الحاجه فما لم تعتبر الماهيه بإمكانها

لم يرتفع الوجوب و لم تحصل الحاجه إلى العله. برهان آخر إن الماهيه لا توجد إلا عن إيجاد من العله و إيجاد العله

*****ص ۵۲*****

لها متوقف على وجوب الماهيه المتوقف على إيجاب العله و قد تبين مما تقدم و إيجاب العله متوقف على حاجه الماهيه إليها و حاجه الماهيه إليها متوقفه على إمكانها إذ لو لم تمكن بأن وجبت أو امتنعت استغنت عن العله بالضروره فلحاجتها توقف ما على الإمكان بالضروره و لو توقفت مع ذلک على حدوثها و هو وجودها بعد العدم سواء کان الحدوث عله و الإمکان شرطا أو عدمه مانعا أو کان الحدوث جزء عله و الجزء الآخر هو الإمکان أو کان الحدوث شرطا أو عدمه الواقع فی مرتبته مانعا فعلى أی حال یلزم تقدم الشی ء على نفسه بمراتب و کذا لو کان وجوبها أو إیجاب العله لها هو عله الحاجه بوجه. فلم یبق إلا أن یکون الإمکان وحده عله للحاجه إذ لیس فی هذه السلسله المتصله المترتبه عقلا قبل الحاجه إلا الماهیه و إمکانه و بذلک یندفع ما احتج به بعض القائلین بأن عله الحاجه إلى العله هو الحدوث دون الإمکان من أنه لو کان الإمکان هو العله دون الحدوث جاز أن یوجد القدیم الزمانی و هو الذی لا أول لوجوده و لا آخر له و معلوم أن فرض دوام وجوده یغنیه عن العله إذ لا سبیل للعدم إلیه حتى یحتاج إلى ارتفاعه. وجه الاندفاع أن المفروض أن ذاته هو المنشأ لحاجته و الذات محفوظه مع الوجود الدائم فله على فرض دوام الوجود حاجه دائمه فی ذاته و إن کان مع شرط الوجود له بنحو الضروره بشرط المحمول مستغنیا عن العله بمعنی

ارتفاع حاجته به و أيضا سيجى ء أن وجود المعلول سواء كان حادثا أو قديما وجود رابط متعلق الذات بعلته غير مستقل دونها فالحاجه إلى العله ذاتيه

ملازمه له.

الفصل التاسع: الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه مح

الفصل التاسع الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه محتاج إليها حدوث

و ذلك لأن عله حاجته إلى العله إمكانه اللازم لماهيته و هى محفوظه معه فى حال البقاء كما أنها محفوظه معه فى حال الحدوث فهو محتاج إلى العله حدوثا و بقاء مستفيض فى الحالين جميع. برهان آخر أن وجود المعلول كما تكررت الإشاره إليه و سيجى ء بيانه وجود رابط متعلق الذات بالعله متقوم بها غير مستقل دونها فحاله فى الحاجه إلى العله حدوثا و بقاء واحد و الحاجه ملازمه و قد استدلوا على استغناء الممكن عن العله فى حال البقاء بأمثله عاميه كمثال البناء و البناء حيث إن البناء يحتاج فى وجوده إلى البناء حتى إذا بناه استغنى عنه فى بقائه. ورد بأن البناء ليس عله موجده للبناء بل حركات يده علل معده لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء و اجتماع الأجزاء عله لحدوث شكل البناء ثم اليبوسه عله لبقائه مده يعتد به.

خاتمه

خاتمه

قد تبين من الأبحاث السابقه أن الوجوب و الإمكان و الامتناع

كيفيات ثلاث لنسب القضايا و أن الوجوب و الإمكان أمران وجوديان لمطابقه القضاى الموجهه بهما للخارج مطابقه تامه بما لها من الجهه فهما موجودان لكن به وجود موضوعهم لا به وجود منحاز مستقل فهما كسائر المعانى الفلسفيه من الوحده و الكثره و القدم و الحدوث و القوه و الفعل و غيرها أوصاف وجوديه موجوده للموجود المطلق بمعنى كون الاتصاف بها فى الخارج و عروضها فى الذهن و هى المسماه بالمعقولات الثانيه باصطلاح الفلسفه و ذهب بعضهم إلى كون الوجوب و الإمكان موجودين فى الخارج به وجود منحاز مستقل و لا يعبؤ به هذا فى الوجوب و الإمكان و أما الامتناع فهو

أمر عـدمى بلا ريب. هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات و المفاهيم موضوعات للأحكام و أما بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لهـا حقيقه لأصـالته فـالوجوب كون الوجود فى نهـايه الشـده قائمـا بنفسه مسـتقلا فى ذاته على الإطلاـق كمـا تقـدمت الإشـاره إليه و الإمكـان كـونه متعلـق النفس بغيره متقـوم الـذات بسواه كوجود الماهيـات فـالوجوب و الإمكـان وصـفان قائمـان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهم

المرحله الخامسه فى الماهيه و أحكامه

اشاره

المرحله الخامسه

فى الماهيه و أحكامه

و فيها ثمانيه فصول

الفصل الأول: الماهيه من حيث هى ليست إلا هى الماهيه

الفصل الأول الماهيه من حيث هی لیست إلا هی الماهیه

و هی ما یقال فی جواب ما هو لما کانت تقبل الاتصاف بأنها موجوده أو معدومه أو واحده أو کثیره أو کلیه أو فرد و کذا سائر الصفات المتقابله کانت فی حد ذاته مسلوبه عنها الصفات المتقابله. فالماهیه من حیث هی لیست إلا هی لا موجوده و لا لا موجوده و لا شیئا آخر و هذا معنی قولهم إن النقیضین یرتفعان عن مرتبه الماهیه یریدون به أن شیئا من النقیضین غیر مأخوذ فی الماهیه و إن کانت فی الواقع غیر خالیه عن أحدهما بالضروره. فماهیه الإنسان و هی الحیوان الناطق مثلا و إن کانت إما موجوده و إما معدومه لا یجتمعان و لا یرتفعان لکن شیئا من الوجود و العدم غیر مأخوذ فیها فللإنسان معنی و لکل من الوجود و العدم معنی آخر و کذا الصفات العارضه حتی عوارض الماهیه فلماهیه الإنسان مثلا معنی و للإمکان العارض لها معنی آخر و للأربعه مثلا معنی و للزوجیه العارضه له معنی آخر و محصل القول إن الماهیه یحمل علیها بالحمل الأولی نفسها و یسلب عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلک.

*****ص ۵۷*****

الفصل الثانی: فی اعتبارات الماهیه

الفصل الثانی فی اعتبارات الماهیه

و ما یلحق بها من المسائل للماهیه بالإضافه إلی ما عداها مما یتصور لحوقه بها ثلاث اعتبارات إما أن تعتبر بشرط شی ء أو بشرط لا أو لا بشرطی شی ء و القسمه حاصره أما الأول فإن تؤخذ بما هی مقارنه لما یلحق بها من الخصوصیات فتصدق علی المجموع کالإنسان المأخوذ مع خصوصیات زید فیصدق علیه و أما الثانی فإن یشترط معها أن لا یکون معها غیرها و هذا یتصور علی قسمین أحدهما أن

يقصر النظر فی ذاتها و أنها ليست إلا هی و هو المراد من كون الماهيه بشرط لا فی مباحث الماهيه كما تقدم و ثانيهما أن تؤخذ الماهيه وحدها بحيث لو قارنها أی مفهوم مفروض كان زائدا عليها غير داخل فيها فتكون إذا قارنها جزء من المجموع ماده له غير محموله عليه و أما الثالث فأن لا يشترط معها شی ء بل تؤخذ مطلقه مع تجويز أن يقارنها شی ء أو ل يقارنه. فالقسم الأول هو الماهيه بشرط شی ء و تسمی المخلوطه و القسم الثانی هو الماهيه بشرط لا و تسمی المجرده و القسم الثالث هو الماهيه لا بشرط و تسمی المطلقه و الماهيه التی هی المقسم للأقسام الثلاثه هی الكلی الطبيعی

*****ص ۵۸*****

و هی التی تعرضها الكليه فی الذهن فتقبل الانطباق علی كثيرين و هی موجوده فی الخارج لوجود قسمين من أقسامها أعنی المخلوطه و المطلقه فيه و المقسم محفوظ فی أقسامه موجود به وجوده و الموجود منها فی كل فرد غير الموجود منها فی فرد آخر بالعدد و لو كان واحدا موجود بوحدته فی جميع الأفراد لكان الواحد كثيرا بعينه و هو محال و كان الواحد بالعدد متصف بصفات متقابله و هو محال.

الفصل الثالث: فی معنی الذاتی و العرضی

الفصل الثالث فی معنی الذاتی و العرضی

المعانی المعتبره فی الماهيات المأخوذه فی حدودها و هی التی ترتفع الماهيه بارتفاعه تسمی الذاتيات و ما وراء ذلك عرضيات محموله فإن توقف انتزاعها و حملها علی انضمام سميت محمولات بالضميمه كانتزاع الحار و حملها علی الجسم من انضمام الحراره إليه و إل فالخارج المحمول كالعالی و السافل و الذاتی يميز من غيره بوجوه من خواصه منها أن الذاتيات بينه لا تحتاج فی ثبوتها لذی الذاتی إلی وسط

و منها أنها غنيه عن السبب بمعنى أنها لا تحتاج إلى سبب وراء سبب ذى الذاتى فعله وجود الماهيه بعينها عله أجزائها الذاتيه و منها أن الأجزاء الذاتيه متقدمه على ذى الذاتى و الإشكال فى تقدم الأجزاء على الكل بأن الأجزاء هى الكل بعينه فكيف تتقدم على نفسه مندفع بأن الاعتبار مختلف فالأجزاء بالأسر متقدمه على الأجزاء بوصف الاجتماع و الكليه على أنها إنم

******ص ۵۹******

سميت أجزاء لكون الواحد منها جزءا من الحد و إلا فالواحد منها عين الكل أعنى ذى الذاتى.

الفصل الرابع: فى الجنس و الفصل و النوع و بعض ما يلحق بذلك

الفصل الرابع فى الجنس و الفصل و النوع و بعض ما يلحق بذلك

الماهيه التامه التى لها آثار خاصه حقيقيه من حيث تمامها تسمى نوعا كالإنسان و الفرس. ثم إنا نجد بعض المعانى الذاتيه التى فى الأنواع يشترك فيه أكثر من نوع واحد كالحيوان المشترك بين الإنسان و الفرس و غيرهما كما أن فيها ما يختص بنوع كالناطق المختص بالإنسان و يسمى المشترك فيه جنسا و المختص فصلا و ينقسم الجنس و الفصل إلى قريب و بعيد و أيضا ينقسم الجنس و النوع إلى عال و متوسط و سافل و قد فصل ذلك فى المنطق ثم إن إذا أخذنا ماهيه الحيوان مثلا و هى مشترك فيها أكثر من نوع و عقلناها بأنها جسم نام حساس متحرك بالإراده جاز أن نعقلها وحدها بحيث يكون كل ما يقارنها من المفاهيم زائدا عليها خارجا من ذاتها و تكون هى مباينه للمجموع غير محموله عليه كما أنها غير محموله على المقارن الزائد كانت الماهيه المفروضه ماده بالنسبه إلى ما يقارنها و عله ماديه للمجموع و جاز أن نعقلها مقيسه إلى عده من الأنواع كان نعقل ماهيه الحيوان بأنها الحيوان

الـذی هو إمـا إنسـان و إمـا فرس و إمـا بقر و إمـا غنم فتكون ماهيه ناقصه غير محصـله حتی ينضم إليها فصل أحـد تلك الأنواع فيحصلها نوعا تاما فتكون هی ذلك النوع بعينه و تسمی الماهيه المأخوذه بهذا الاعتبار جنسا و الذی يحصله فصل.

******ص ۶۰*****

و الاعتبـاران فی الجزء المشترك جاريان بعينهما فی الجزء المختص و يسـمی بالاعتبار الأول صوره و يكون جزءا لا يحمل علی الكل و لا علی الجزء الآخر و بالاعتبار الثانی فصـلا يحصل الجنس و يتمم النوع و يحمل عليه حملا أولی و يظهر مما تقـدم أولا أن الجنس هو النوع مبهمـا و أن الفصـل هو النوع محصـلا و النوع هو المـاهيه التامه من غير نظر إلی إبهام أو تحصـيل و ثانيا أن كلاـ من الجنس و الفصـل محمول علی النوع حملاـ أوليـا و أما النسـبه بينهم أنفسـهما فالجنس عرض عام بالنسـبه إلی الفصل و الفصل خاصه بالنسـبه إليه و ثالثا أن من الممتنع أن يتحقق جنسان فی مرتبه واحده و كذا فصـلان فی مرتبه واحده لنوع لاستلزام ذلك كون نوع واحـد نوعين و رابعا أن الجنس و الماده متحـدان ذاتا مختلفان اعتبارا فالماده إذا أخـذت لا بشـرط كانت جنسـا كما أن الجنس إذا أخذ بشـرط لا كان ماده و كذا الصوره فصل إذا أخذت لا بشـرط كما أن الفصل صوره إذا أخذ بشـرط ل و اعلم أن المـاده فی الجواهر المـاديه موجوده فی الخـارج علی مـا سيأتی و أما الأعراض فهی بسيطه غير مركبه فی الخارج ما به الاـشتراك فيهـا عين مـا به الامتيـاز و إنمـا العقـل يجـد فيها مشتركات و مختصات فيعتبرها أجناسا و فصولا ثم يعتبرها بشـرط لا فتصير

مواد و صورا عقليه.

******ص ٦١******

الفصل الخامس: فی بعض أحكام الفصل

الفصل الخامس فی بعض أحكام الفصل

ينقسم الفصل نوع انقسام إلى المنطقى و الاشتقاقى. فالفصل المنطقى هو أخص اللوازم التى تعرض النوع و أعرفها و هو إنما يؤخذ و يوضع فى الحدود مكان الفصول الحقيقيه لصعوبه الحصول غالبا على الفصل الحقيقى الذى يقوم النوع كالناطق للإنسان و الصاهل للفرس فإن المراد بالنطق مثلا- إما النطق بمعنى التكلم و هو من الكيفيات المسموعه و إما النطق بمعنى إدراك الكليات و هو عندهم من الكيفيات النفسانيه و الكيفيه كيفما كانت من الأعراض و العرض لا يقوم الجوهر و كذ الصهيل و لذا ربما كان أخص اللوازم أكثر من واحد فتوضع جميعا موضع الفصل الحقيقى كم يؤخذ الحساس و المتحرك بالإراده جميعا فصلا للحيوان و لو كان فصلا حقيقيا لم يكن إل واحدا كما تقدم و الفصل الاشتقاقى مبدأ الفصل المنطقى و هو الفصل الحقيقى المقوم للنوع ككون الإنسان ذا نفس ناطقه فى الإنسان و كون الفرس ذا نفس صاهله فى الفرس. ثم إن حقيقه النوع هى فصله الأخير و ذلك لأن الفصل المقوم هو محصل نوعه فما أخذ فى أجناسه و فصوله الآخر على نحو الإبهام مأخوذ فيه على وجه التحصل و يتفرع عليه أن هذيه النوع به فنوعيه النوع محفوظه به و لو تبدل بعض

******ص ٦٢******

أجناسه و كذا لو تجردت صورته التى هى الفصل بشرط لا عن الماده التى هى الجنس بشرط ل بقى النوع على حقيقه نوعيته كما لو تجردت النفس الناطقه عن البدن. ثم إن الفصل غير مندرج تحت جنسه بمعنى أن الجنس غير مأخوذ فى حده و إلا احتاج إلى فصل يقومه و ننقل الكلام إليه و يتسلسل بترتب

فصول غير متناهيه.

الفصل السادس: فی النوع و بعض أحكامه

الفصل السادس فی النوع و بعض أحكامه

الماهيه النوعيه توجد أجزاؤها فی الخارج به وجود واحد لأن الحمل بين كل منها و بين النوع أولی و النوع موجود به وجود واحد و أما فی الذهن فهی متغايره بالإبهام و التحصل و لذلک كان كل من الجنس و الفصل عرضيا للآخر زائدا عليه كما تقدم و من هنا ما ذكروا أنه لا بد فی المركبات الحقيقيه أی الأنواع الماديه المؤلفه من ماده و صوره أن يكون بين أجزائها فقر و حاجه من بعضها إلی بعض حتی ترتبط و تتحد حقيقه واحده و قد عدوا المسأله ضروريه لا تفتقر إلی برهان و يمتاز المركب الحقيقی من غيره بالوحده الحقيقيه و ذلک بأن يحصل من تألف الجزئين مثلا أمر ثالث غير كل واحد منهما له آثار خاصه غير آثارهما الخاصه كالأمور المعدنيه التی لها آثار خاصه غير آثار عناصرها ل

كالعسكر المركب من أفراد و البيت المؤلف من اللبن و الجص و غيرهم و من هنا أيضا يترجح القول بأن التركيب بين الماده و الصوره اتحادی لا انضمامی كم سيأتی. ثم إن من الماهيات النوعيه ما هی كثيره الأفراد كالأنواع التی لها تعلق ما بالماده مثل الإنسان و منها ما هو منحصر فی فرد كالأنواع المجرده تجردا تاما من العقول و ذلک لأن كثره أفراد النوع إما أن تكون تمام ماهيه النوع أو بعضها أو لازمه لها و علی جميع هذه التقادير لا يتحقق لها فرد لوجوب الكثره فی كل ما صدقت عليه و لا كثره إل مع الآحاد هذا خلف و إما أن تكون لعرض مفارق يتحقق بانضمامه و عدم انضمامه الكثره و من الواجب

حینئذ أن یکون فی النوع إمکان العروض و الانضمام و لا یتحقق ذلک إلا بماده کم سیأتی فکل نوع کثیر الأفراد فهو مادی و ینعکس إلی أن ما لا ماده له و هو النوع المجرد لیس بکثیر الأفراد و هو المطلوب.

الفصل السابع: فی الکلی و الجزئی و نحو وجودهم

الفصل السابع فی الکلی و الجزئی و نحو وجودهم

ربما ظن أن الکلیه و الجزئیه إنما هما فی نحو الإدراک فالإدراک الحسی لقوته یدرک الشیء بنحو یمتاز من غیره مطلقا و الإدراک العقلی لضعفه یدرکه بنحو لا یمتاز مطلق و یقبل الانطباق علی أکثر من واحد کالشبح المرئی من

******ص ۶۴******

بعید المحتمل أن یکون هو زیدا أو عمرا أو خشبه منصوبه أو غیر ذلک و هو أحدها قطع و کالدرهم الممسوح القابل الانطباق علی دراهم مختلفه و یدفعه أن لازمه أن لا یصدق المفاهیم الکلیه کالإنسان مثلا علی أزید من واحد من أفرادها حقیقه و أن یکذب القوانین الکلیه المنطبقه علی مواردها اللا- متناهیه إلا- فی واحد منها کقولنا الأربعه زوج و کل ممکن فلوجوده عله و صریح الوجدان یبطله فالحق أن الکلیه و الجزئیه نحوان من وجود الماهیات.

الفصل الثامن: فی تمیز الماهیات و تشخصه

الفصل الثامن فی تمیز الماهیات و تشخصه

تمیز ماهیه من ماهیه أخری بینونتها منها و مغایرتها لها بحیث لا- تتصادقان کتمیز الإنسان من الفرس باشتماله علی الناطق و التشخص کون الماهیه بحیث یمتنع صدقها علی کثیرین کتشخص الإنسان الذی هو زید و من هنا یظهر أولا أن التمیز و صف إضافی للماهیه بخلاف التشخص فإنه نفسی غیر إضافی و ثانیا أن التمیز لا ینافی الکلیه فإن انضمام کلی إلی کلی لا یوجب الجزئیه ول ینتهی إلیها و إن تکرر بخلاف التشخص. ثم إن التمیز بین ماهیتین إما بتمام ذاتیهما کالأجناس العالیه البسیطه إذ لو کان بین جنسین عالیین مشترک ذاتی کان جنسا لهما واقعا فوقهما و قد فرضا جنسین عالیین هذ خلف و إما ببعض الذات و هذا فیما کان بینهما جنس مشترک فتتمایزان

******ص ۶۵******

بفصلین کالإنسان و الفرس و

إما بالخارج من الذات و هذا فيما إذا اشتركتا فى الماهيه النوعيه فتمايزان بالأعراض المفارقه كالإنسان الطويل المتميز بطوله من الإنسان القصير و هاهنا قسم رابع أثبته من جوز التشكيك فى الماهيه و هو اختلاف نوع واحد بالشده و الضعف و التقدم و التأخر و غيرها فى عين رجوعها إلى ما به الاشتراك و الحق أن لا تشكيك إلا فى حقيقه الوجود و فيها يجرى هذا القسم من الاختلاف و التمايز و أما التشخص فهو فى الأنواع المجرده من لوازم نوعيتها لما عرفت أن النوع المجرد منحصر فى فرد و هذا مرادهم بقولهم إنها مكتفيه بالفاعل توجد بمجرد إمكانها الذاتى و فى الأنواع الماديه كالعنصريات بالأعراض اللاحقه و عمدتها الأين و متى و الوضع و هى تشخص النوع بلحوقها به فى عرض عريض بين مبدإ تكونه إلى منتهاه كالفرد من الإنسان الواقع بين حجم كذا و حجم كذا و مبدأ زمانى كذا إلى مبدإ زمانى كذا و على هذا القياس هذا هو المشهور عندهم و الحق كما ذهب إليه المعلم الثانى و تبعه صدر المتألهين أن التشخص بالوجود لأن انضمام الكلى إلى الكلى لا يفيد الجزئيه فما سموها أعراضا مشخصه هى من لوازم التشخص و أماراته.

*****ص ۶۷*****

المرحله السادسه فى المقولات العشر

اشاره

المرحله السادسه فى المقولات العشر

الفصل الحادى عشر فى المقولات

النسبيه

المرحله السادسه

فی المقولات العشر و هی الأجناس العاليه التی إليها تنتهی أنواع الماهيات

و فيها أحد عشر فصل

*****ص ۶۸*****

الفصل الأول: تعريف الجوهر و العرض عدد المقولات

الفصل الأول تعريف الجوهر و العرض عدد المقولات

تنقسم الماهيه انقساما أوليا إلى جوهر و عرض فإنها إما أن تكون بحيث إذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع مستغن عنها فی وجوده سواء وجدت لا فی موضوع أصلا كالجواهر العقليه القائمه بنفسها أو وجدت فی موضوع لا يستغنی عنها فی وجوده كالصور العنصريه المنطبعه فی الماده المتقومه بها و إما أن تكون بحيث إذا وجدت فی الخارج وجدت فی موضوع مستغن عنها كماهيه القرب و البعد بين الأجسام و كالقيام و القعود و الاستقبال و الاستدبار من الإنسان و وجود القسمين فی الجمله ضروری فمن أنكر وجود الجوهر لزمه جوهريه الأعراض فقال به وجوده من حيث لا يشعر و الأعراض تسعه هی المقولات و الأجناس العاليه و مفهوم العرض عرض عام لها لا جنس فوقه كما أن المفهوم من الماهيه عرض عام لجميع المقولات العشر و ليس بجنس له و المقولات التسع العرضيه هی الكم و الكيف و الأين و متى

*****ص ۶۹*****

و الوضع و الجده و الإضافه و أن يفعل و أن ينفعل هذا ما عليه المشاءون من عدد المقولات و مستندهم فيه الاستقراء و ذهب بعضهم إلى أنها أربع بجعل المقولات النسبيه و هی المقولات السبع الأخيره واحده و ذهب شيخ الإشراق إلى أنها خمس و زاد على هذه الأربعه الحركه و الأبحاث فی هذه المقولات و انقساماتها إلى الأنواع المندرجه تحتها طويله الذيل جد و نحن نلخص القول على ما هو المشهور من مذهب المشائين مع إشارات إلى غيره.

الفصل الثانی: فی أقسام الجوهر

الفصل الثانی فی أقسام الجوهر

قسموا الجوهر تقسيما أوليا إلى خمسه أقسام الماده و الصوره و الجسم و النفس و العقل و مستند هذا التقسيم

فى الحقيقه استقراء ما قام على وجوده البرهان من الجواهر فالعقل هو الجوهر المجرد عن الماده ذاتا و فعلا و النفس هى الجوهر المجرد عن الماده ذات المتعلق بها فعلا و الماده هى الجوهر الحامل للقوه و الصوره الجسميه هى الجوهر المفيد لفعليه الماده من حيث الامتدادات الثلاث و الجسم هو الجوهر الممتد فى جهاته الثلاث و دخول الصوره الجسميه فى التقسيم دخول بالعرض لأن الصوره هى الفصل مأخوذا بشرط ل و فصول الجواهر غير مندرجه تحت مقوله الجوهر

و إن صدق عليها الجوهر كما عرفت فى بحث الماهيه و يجرى نظير الكلام فى النفس.

الفصل الثالث: فى الجسم

الفصل الثالث فى الجسم

لا ريب أن هناك أجساما مختلفه تشترك فى أصل الجسميه التى هى الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث فالجسم بما هو جسم قابل للانقسام فى جهاته المفروضه و له وحده اتصاليه عند الحس فهل هو متصل واحد فى الحقيقه كما هو عند الحس أو مجموعه أجزاء ذات فواصل على خلاف ما عند الحس و على الأول فهل الأقسام التى له بالقوه متناهيه أو غير متناهيه و على الثانى فهل الأقسام التى هى بالفعل و هى التى انتهى التجزى إليها لا تقبل الانقسام خارجا لكن تقبله و هما و عقلا لكونها أجساما صغارا ذوات حجم أو أنها لا تقبل الانقسام لا خارج و لا و هما و لا عقلا لعدم اشتمالها على حجم و إنما تقبل الإشاره الحسيه و هى متناهيه أو غير متناهيه و لكل من الشقوق المذكوره قائل. فالأقوال خمسه الأول إن الجسم متصل واحد بحسب الحقيقه كما هو عند الحس و له أجزاء بالقوه متناهيه و نسب إلى الشهرستانى.

الثانى أنه متصل حقيقه كما هو متصل

حسا و هو منقسم انقسامات غير متناهيه بمعنى ل يقف أى أنه يقبل الانقسام الخارجى بقطع أو باختلاف عرضين و نحوه حتى إذا لم يعمل الآلات القطاعه فى تقسيمه لصغره قسمه الوهم حتى إذا عجز عن تصوره لصغره البالغ حكم العقل كليا بأنه كلما قسم إلى أجزاء كان الجزء الحاصل لكونه ذا حجم له طرف غير طرف يقبل القسمه من غير وقوف فإن ورود القسمه لا يعدم الحجم و نسب إلى الحكماء. الثالث أنه مجموعه أجزاء صغار صلبه لا- تخلو من حجم يقبل القسمه الوهميه و العقليه دون الخارجيه و نسب إلى ذى مقراطيس. الرابع أنه مؤلف من أجزاء لا- تتجزأ لا- خارجا و لا- و هما و لا- عقلا- و إنما تقبل الإشاره الحسيه و هى متناهيه ذوات فواصل فى الجسم تمر الآله القطاعه من مواضع الفصل و نسب إلى جمهور المتكلمين. الخامس تأليف الجسم منها كما فى القول الرابع إلا أنها غير متناهيه و يدفع القولين الرابع و الخامس أن ما ادعى من الأجزاء التى لا تتجزأ إن لم تكن ذوات حجم امتنع أن يتحقق من اجتماعها جسم ذو حجم بالضروره و إن كانت ذوات حجم لزمها الانقسام الوهمى و العقلى بالضروره و إن فرض عدم انقسامها الخارجى لنهايه صغره. على أنها لو كانت غير متناهيه كان الجسم المتكون من اجتماعها غير متناهى الحجم بالضروره و قد أقيمت على بطلان الجزء الذى لا يتجزى وجوه من البراهين مذكوره فى المطولات و يدفع القول الثانى و هن الوجوه التى أقيمت على كون الجسم البسيط ذا اتصال واحد جوهرى من غير فواصل كما هو عند الحس و قد

*****ص ٧٢*****

تسلم علماء الطبيعه أخيرا بعد تجربات علميه

ممتده أن الأجسام مؤلفه من أجزاء صغار ذريه مؤلفه من أجزاء أخرى لا تخلو من نواه مركزيه ذات جرم و ليكن أصلا موضوعا لن و يدفع القول الأول أنه يرد عليه ما يرد على القول الثانى و الرابع و الخامس لجمعه بين القول باتصال الجسم بالفعل و بين انقسامه بالقوه إلى أجزاء متناهيه تقف القسمه دونه على الإطلاق. فالجسم الذى هو جوهر ذو اتصال يمكن أن يفرض فيه الامتدادات الثلاث ثابت لا ريب فيه لكن مصداقه الأجزاء الأوليه التى يحدث فيها الامتداد الجرمى و إليها تتجزأ الأجسام النوعيه دون غيرها على ما تقدمت الإشاره إليه و هو قول ذى مقراطيس مع إصلاح م.

الفصل الرابع: فی إثبات الماده الأولی و الصوره الجسمی

الفصل الرابع فى إثبات الماده الأولى و الصوره الجسميه

إن الجسم من حيث هو جسم و نعنى به ما يحدث فيه الامتداد الجرمى أولا و بالذات أمر بالفعل و من حيث ما يمكن أن يلحق به شى ء من الصور النوعيه و لواحقها أمر بالقوه و حيثيه الفعل غير حيثيه القوه لأن الفعل متقوم بالوجدان و القوه متقومه بالفقدان ففيه جوهر هو قوه الصور الجسمانيه بحيث إنه ليس له من الفعليه إلا فعليه أنه قوه محضه و هذا نحو وجودها و الجسميه التى بها الفعليه صوره مقومه لها فتبين أن الجسم مؤلف من ماده و صوره جسميه و المجموع المركب منهما هو الجسم

*****ص ٧٣*****

تتمه فهذه هى الماده الشائعه فى الموجودات الجسمانيه جميعا و تسمى الماده الأولى و الهيولى الأولى. ثم هى مع الصوره الجسميه ماده قابله للصور النوعيه اللاحقه و تسمى الماده الثانيه.

الفصل الخامس: فی إثبات الصور النوعیه

الفصل الخامس فى إثبات الصور النوعيه

الأجسام الموجوده فى الخارج تختلف اختلافا بينا من حيث الأفعال و الآثار و هذه الأفعال لها مبدأ جوهرى لا محاله و ليس هو الماده الأولى لأن شأنها القبول و الانفعال دون الفعل و لا الجسميه المشتركه لأنها واحده مشتركه و هذه الأفعال كثيره مختلفه فله مباد مختلفه و لو كانت هذه المبادى أعراضا مختلفه وجب انتهاؤها إلى جواهر مختلفه و ليست هى الجسميه لما سمعت من اشتراكها بين الجميع فهى جواهر متنوعه تتنوع به الأجسام تسمى الصور النوعيه.

تتمه

أول ما تتنوع الجواهر الماديه بعد الجسميه المشتركه إنما هو بالصور النوعيه التى تتكون بها العناصر ثم العناصر مواد لصور أخرى تلحق بها و كان القدماء من علماء الطبيعه يعدون العناصر أربعا و أخذ الإلهيون ذلك أصل

*****ص ٧۴*****

موضوعا و قد أنهاها

الباحثون أخيرا إلى ما يقرب من مائه و بضع عنصر.

الفصل السادس: فی تلازم الماده و الصوره

الفصل السادس فی تلازم الماده و الصوره

الماده الأولى و الصوره متلازمتان لا تنفک إحداهما عن الأخرى. أما أن الماده لا تتعرى عن الصوره فلأن الماده الأولى حقيقتها أنها بالقوه من جميع الجهات فلا توجد إلا متقومه بفعليه جوهريه متحده بها إذ لا تحقق لموجود إلا بفعليه و الجوهر الفعلى الذى هذا شأنه هو الصوره فإذن المطلوب ثابت.

و أما أن الصور التى من شأنها أن تقارن الماده لا تتجرد عنها فلأن شيئا من الأنواع التى ينالها الحس و التجربه لا يخلو من قوه التغير و إمكان الانفعال و هذا أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعيه و ما فيه القوه و الإمكان لا يخلو من ماده فإذن المطلوب ثابت.

الفصل السابع: فی أن كلا من الماده و الصوره محتاجه الأخرى

الفصل السابع فی أن كلا من الماده و الصوره محتاجه إلى الأخرى

بيان ذلک أما إجمالا فإن التركيب بين الماده و الصوره تركيب حقيقى اتحادى ذو وحده حقيقيه و قد تقدم أن بعض أجزاء المركب الحقيقى محتاج إلى بعض.

*****ص ۷۵*****

و أما تفصيلا فالصوره محتاجه إلى الماده فی تعينها فإن الصوره إنما يتعين نوعه باستعداد سابق تتحمله الماده و هی تقارن صوره سابقه و هكذ و أيضا هی محتاجه إلى الماده فی تشخصها أی فی وجودها الخاص بها من حيث ملازمته للعوارض المسماه بالعوارض المشخصه من الشكل و الوضع و الأين و متى و غيره و أما الماده فهی متوقفه الوجود حدوثا و بقاء على صوره ما من الصور الوارده عليه تتقوم بها و ليست الصوره عله تامه و لا عله فاعليه لها لحاجتها فی تعينها و فی تشخصه إلى الماده و العله الفاعليه إنما تفعل به وجودها الفعلى فالفاعل لوجود الماده جوهر مفارق للماده من جميع الجهات فهو عقل

مجرد أوجد الماده و هو يستحفظها بالصوره بعد الصوره التی یوجدها فی الماده. فالصوره جزء للعله التامه و شریکه العله للماده و شرط لفعلیه وجوده و قد شبهوا استبقاء العقل المجرد الماده بصوره ما بمن یستحفظ سقف بیت بأعمده متبدله فلا یزال یزیل عمودا و ینصب مکانه آخر.

و اعترض علیه بأنهم ذهبوا إلی کون هیولی عالم العناصر واحده بالعدد فکون صوره ما و هی واحده بالعموم شریکه العله لها یوجب کون الواحد بالعموم عله للواحد بالعدد و هو أقوی وجودا من الواحد بالعموم مع أن العله یجب أن تکون أقوی من معلوله و لو أغمضنا عن ذلک فلا ریب أن تبدل الصور یستوجب بطلان الصوره السابقه و تحقق حقه فی محلها و إذ فرض أن الصوره جزء العله التامه للماده فبطلانها یوجب بطلان الکل أعنی العله التامه و یبطل بذلک الماده فأخذ صوره ما شریکه العله لوجود الماده یؤدی إلی نفی الماده و الجواب أنه سیأتی فی مرحله القوه و الفعل أن تبدل الصور فی

الجواهر المادیه لیس بالکون و الفساد و بطلان صوره و حدوث أخری بل الصور المتبدله موجوده به وجود واحد سیال یتحرک الجوهر المادی فیه و کل واحد منها حد من حدود هذه الحرکه الجوهریه فهی موجوده متصله واحده بالخصوص و إن کانت وحده مبهمه تناسب إبهام ذات الماده التی هی قوه محضه و قولنا إن صوره ما واحده بالعموم شریکه العله للماده إنما هو باعتبار ما یطرأ علیها من الکثره بالانقسام.

الفصل الثامن: النفس و العقل موجودان

الفصل الثامن النفس و العقل موجودان

أما النفس و هی الجوهر المجرد من الماده ذاتا المتعلق بها فعلا فلما نجد فی النفوس الإنسانیه من خاصه العلم و سیأتی فی مرحله

العاقل و المعقول أن الصور العلميه مجرده من الماده موجوده للعالم حاضره عنده و لو لا تجرد العالم بتنزهه عن القوه و محوضته فى الفعليه لم يكن معنى لحضور شـى ء عنـده فالنفس الإنسانيه العاقله مجرده من الماده و هى جوهر لكونها صوره لنوع جوهرى و صوره الجوهر جوهر على مـا تقـدم و أمـا العقل فلما سـيأتى أن النفس فى مرتبه العقل الهيولانى أمر بالقوه بالنسـبه إلى الصور المعقوله لها فالذى يفيض عليها الفعليه فيها يمتنع أن يكون نفسـها و هى بالقوه و لا أى أمر مادى مفروض فمفيضها جوهر مجرد منزه عن القوه و الإمكان و هو العقل.

و أيضـا تقـدم أن مفيض الفعليه للأنواع الماديه بجعل الماده و الصوره و اسـتحفاظ الماده بالصوره عقل مجرد فالمطلوب ثابت و على وجودهما براهين كثيره آخر ستأتى الإشاره إلى بعضه.

خاتمه

من خواص الجوهر أنه لا تضاد فيه لأن من شرط التضاد تحقق موضوع يعتوره الضدان ول موضوع للجوهر.

الفصل التاسع: فى الكم و انقساماته و خواصه

الفصل التاسع فى الكم و انقساماته و خواصه

الكم عرض يقبـل القسـمه الوهميه بالـذات و قـد قسـموه قسـمه أوليه إلى المتصـل و المنفصل و المتصل ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء بينها حـد مشترک و الحد المشترک ما إن اعتبر بدايه لأحد الجزءين أمكن أن يعتبر بدايه للآخر و إن اعتبر نهايه لأحدهما أمكن أن يعتبر نهـايه للآخر كالنقطه بين جزئى الخط و الخط بين جزئى السـطح و السـطح بين جزئى الجسم التعليمى و الان بين جزئى الزمـان و المنفصـل مـا كان بخلافه كالخمسه مثلا فإنها إن قسـمت إلى ثلاثه و اثنين لم يوجـد فيه حـد مشترک و إلا فإن كان واحدا منها عادت الخمسه أربعه و إن كان واحدا من

خارج عادت سته هذا خلف.

******ص ۷۸******

الثانی أعنی المنفصل هو العـدد الحاصل من تکرر الواحـد و إن کان الواحـد نفسه لیس بعـدد لعـدم صـدق حـد الکم علیه و قد عـدوا کل واحـده من مراتب العـدد نوعا علی حـده لاختلاف الخواص و الأول أعنی المتصل ینقسم إلی قار و غیر قار و القار ما لأجزائه المفروضه اجتمـاع فی الوجود کالخـط مثلا و غیر القار بخلافه و هو الزمان فإن کل جزء منه مفروض لا یوجـد إل و قد انصـرم السـابق علیه و لمـا یوجـد الجزء اللاحق و المتصـل القار علی ثلاثه أقسام جسم تعلیمی و هو الکمیه الساریه فی الجهات الثلاث من الجسم الطبیعی المنقسـمه فیهـا و سـطح و هو نهـایه الجسم التعلیمی المنقسـمه فی جهتین و خـط و هو نهـایه السـطح المنقسـمه فی جهه واحده و للقائلین بالخلاء بمعنی الفضاء الخالی من کل موجود شاغل یملؤه شک فی الکم المتصل القار لکن الشـأن فی إثبـات الخلاء بهـذا المعنی. تتمه یختص الکم بخواص الأولی أنه لا تضـاد بین شـی ء من أنواعه لعـدم اشتراکها فی الموضوع و الاشتراک فی الموضوع من شـرط التضـاد. الثانیه قبول القسـمه الوهمیه بالفعل کما تقـدم. الثالثه وجود ما یعـده أی یفنیه بإسـقاطه منه مره بعـد مره فالکم المنفصل و هو العـدد مبدؤه الواحد و هو عاد لجمیع أنواعه مع أن بعض أنواعه عاد لبعض کالإثنین للأربعه و الثلاثه للتسعه و الکم المتصـل منقسم ذو أجزاء فـالجزء منه یعـد الکل. الرابعه المساواه و اللا مساواه و هما خاصتان للکم و تعرضان غیره

******ص ۷۹******

بعروضه. الخامسه النهایه و اللا نهایه و هما کسابقتیهم.

الفصل العاشر: فی الکیف

الفصل العاشر فی الکیف

و هو عرض لا یقبل القسمه و لا النسبه لذاته

و قد قسموه بالقسمه الأوليه إلى أربعه أقسام أحدها الكيفيات النفسانيه كالعلم و الإراده و الجبن و الشجاعه و اليأس و الرجاء و ثانيها الكيفيات المختصه بالكميات كالاستقامه و الانحناء و الشكل مما يختص بالكم المتصل و كالزوجيه و الفرديه فى الأعداد مما يختص بالكم المنفصل و ثالثها الكيفيات الاستعداديه و تسمى أيضا القوه و اللا قوه كالاستعداد الشديد نحو الانفعال كاللين و الاستعداد الشديد نحو اللا ـ انفعال كالصلابه و ينبغى أن يعد منه مطلق الاستعداد القائم بالماده و نسبه الاستعداد إلى القوه الجوهريه التى هى الماده نسبه الجسم التعليمى الذى هو فعليه الامتداد فى الجهات الثلاث إلى الجسم الطبيعى الذى فيه إمكانه و رابعها الكيفيات المحسوسه بالحواس الخمس الظاهره و هى إن كانت سريعه الزوال كحمره الخجل و صفره الوجل سميت انفعالات

*****ص ٨٠*****

و إن كانت راسخه كصفره الذهب و حلاوه العسل سميت انفعاليات و لعلماء الطبيعه اليوم تشكيك فى كون الكيفيات المحسوسه موجوده فى الخارج على ما هى عليه فى الحس مشروح فى كتبهم.

الفصل الحادى عشر: فى المقولات النسبيه

الفصل الحادى عشر فى المقولات النسبيه

و هى الأين و متى و الوضع و الجده و الإضافه و الفعل و الانفعال أما الأين فهو هيئه حاصله من نسبه الشى ء إلى المكان و أما متى فهو هيئه حاصله من نسبه الشى ء إلى الزمان و كونه فيه أعم من كونه فى نفس الزمان كالحركات أو فى طرفه و هو الان كالموجودات الانيه الوجود من الاتصال و الانفصال و المماسه و نحوها و أعم أيضا من كونه على وجه الانطباق كالحركه القطعيه أو لا على وجهه كالحركه التوسطيه و أما الوضع فهو هيئه حاصله من نسبه أجزاء الشى ء بعضها إلى بعض و المجموع إلى

الخارج كالقيام الذى هو هيئه حاصله للإنسان من نسبه خاصه بين أعضائه نفسها و بينها و بين الخارج من كون رأسه إلى فوق و قدميه إلى تحت و أما الجده و يقال له الملك فهو هيئه حاصله من إحاطه شى ء بشى ء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط سواء كانت الإحاطه إحاطه تامه كالتجلبب أو إحاطه ناقصه كالتقمص و التنعل و أما الإضافه فهى هيئه حاصله من تكرر النسبه بين شيئين فإن مجرد النسبه لا يوجب إضافه مقوليه و إنما تفيدها نسبه الشى ء الملحوظ من حيث

*****ص ۸۱*****

أنه منتسب إلى شى ء هو منتسب إليه لهذا المنتسب كالأب المنسوب من حيث أنه أب لهذ الابن إليه من حيث إنه ابن له و تنقسم الإضافه إلى متشابهه الأطراف كالأخوه و الأخوه و مختلفه الأطراف كالأبوه و البنوه و الفوقيه و التحتيه و من خواص الإضافه أن المضافين متكافئان وجودا و عدما و فعلا و قوه لا يختلفان من حيث الوجود و العدم و الفعل و القوه.

و اعلم أن المضاف قد يطلق على نفس الإضافه كالأبوه و البنوه و يسمى المضاف الحقيقى و قد يطلق على معروضها كالأب و الابن و يسمى المضاف المشهورى و أما الفعل فهو الهيئه الحاصله من تأثير المؤثر ما دام يؤثر كالهيئه الحاصله من تسخين المسخن ما دام يسخن و أما الانفعال فهو الهيئه الحاصله من تأثر المتأثر ما دام يتأثر كالهيئه الحاصله من تسخن المتسخن ما دام يتسخن و اعتبار التدرج فى تعريف الفعل و الانفعال لإخراج الفعل و الانفعال إلا بداعيين كفعل الواجب تعالى بإخراج العقل المجرد من العدم إلى الوجود و انفعال العقل بخروجه من العدم إلى الوجود بمجرد إمكانه الذاتى.

*****ص ۸۳*****

المرحله السابعه فى العله و المعلول

اشاره

المرحله

السابعه فی العله و المعلول

الفصل الأول: فی إثبات العلیه و المعلولیه و أنهما فی الوجود

الفصل الأول فی إثبات العلیه و المعلولیه و أنهما فی الوجود

قد تقدم أن الماهیه فی ذاتها ممکنه تستوی نسبتها إلی الوجود و العدم و أنها فی رجحان أحد الجانبین محتاجه إلی غیرها و عرفت أن القول بحاجتها فی رجحان عدمها إلی غیره نوع تجوز و إنما الحاجه فی الوجود فلوجودها توقف علی غیره و هذا التوقف لا محاله علی وجود الغیر فإن المعدوم من حیث هو معدوم لا شیئیه له فهذ الموجود المتوقف علیه فی الجمله هو الذی نسمیه عله و الماهیه المتوقفه علیه فی وجودها معلولته. ثم إن المجعول للعله و الأثر الذی تضعه فی المعلول إما أن یکون هو وجوده أو ماهیته أو صیروره ماهیته موجوده لکن یستحیل أن یکون المجعول هو الماهیه لما تقدم أنه اعتباریه و الذی للمعلول من علته أمر أصیل علی أن الذی تستقر فیه حاجه الماهیه المعلوله و یرتبط بالعله هو وجودها لا ذاته.

******ص ۸۵******

و یستحیل أن یکون المجعول هو الصیروره لأنها معنی نسبی قائم بطرفیه و من المحال أن یقوم أمر أصیل خارجی بطرفین

اعتباريين غير أصيلين فالمجعول من المعلول و الأثر الذى تفيده العله هو وجوده لا ماهيته و لا صيروره ماهيته موجوده و هو المطلوب.

الفصل الثانى: فى انقسامات العله

الفصل الثانى فى انقسامات العله

تنقسم العله إلى تامه و ناقصه فإنها إما أن تشتمل على جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يوجد و هى العله التامه و إما أن تشتمل على البعض دون الجميع و هى العله الناقصه و تفترقان من حيث إن العله التامه يلزم من وجودها وجود المعلول و من عدمها عدمه و العله الناقصه لا يلزم من وجودها وجود المعلول

و لكن يلزم من عدمها عدمه و تنقسم أيضا إلى الواحده و الكثيره و تنقسم أيضا إلى البسيطه و هى ما لا جزء له و المركبه و هى بخلافها و البسيطه إما بسيطه بحسب الخارج كالعقل المجرد و الأعراض و أم بحسب العقل و هى ما لا تركيب فيه خارجا من ماده و صوره و لا عقلا من جنس و فصل و أبسط البسائط ما لم يتركب من وجود و ماهيه و هو الواجب عز اسمه و تنقسم أيضا إلى قريبه و بعيده و القريبه ما لا واسطه بينها و بين معلولها و البعيده بخلافها كعله العله و تنقسم العله إلى داخليه و خارجيه و العلل الداخليه و تسمى أيضا علل القوام هى الماده و الصوره المقومتان للمعلول و العلل الخارجيه

*****ص ۸۶*****

و تسمى أيضا علل الوجود و هى الفاعل و الغايه و ربما سمى الفاعل ما به الوجود و الغايه ما لأجله الوجود و تنقسم العله إلى العلل الحقيقيه و المعدات و فى تسميه المعدات عللا تجوز فليست علل حقيقيه و إنما هى مقربات تقرب الماده إلى إفاضه الفاعل كورود المتحرك فى كل حد من حدود المسافه فإنه يقربه إلى الورود فى حد يتلوه و كانصرام القطعات الزمانيه فإنه يقرب موضوع الحادث إلى فعليه الوجود.

الفصل الثالث: فى وجوب المعلول عند وجود العله

الفصل الثالث فى وجوب المعلول عند وجود العله

التامه و وجوب وجود العله عند وجود المعلول

إذا كانت العله التامه موجوده وجب وجود معلولها و إلا جاز عدمه مع وجودها و لازمه تحقق عدمه المعلول لعدم العله من دون عله و إذا كان المعلول موجودا وجب وجود علته و إلا جاز عدمها مع وجود المعلول و قد تقدم أن العله سواء كانت

تـامه أو نـاقصه يلزم من عـدمها عـدم المعلول و من هنـا يظهر أن المعلول لاـ ينفك وجوده عن وجود علته كما أن العله التامه لا تنفـك عن معلوله. فلو كـان المعلول زمانيـا موجودا فی زمـان بعینه كـانت علته موجوده واجبه فی ذلـك الزمان بعينه لأن توقف وجوده على العله فی ذلك الزمان

*****ص ۸۷*****

فترجيـح العله لوجوده و إفاضـتها له فی ذلـك الزمان و لو كانت العله موجوده فی زمان آخر معـدومه فی زمان وجود المعلول و الإفاضه قائمه به وجودها كانت مفيضه للمعلول و هی معـدومه هـذا محال. برهان آخر حاجه الماهيه المعلوله إلى العله ليست إلا حاجه وجودها إلى العله و ليست الحاجه خارجه من وجودها بمعنى أن يكون هناك وجود و حاجه بل هی مستقره فی حد ذات وجوده فوجودها عين الحاجه و الارتباط فهو وجود رابط بالنسـبه إلى علته لا اسـتقلال له دونه و هی مقومه له و ما كان هذا شأنه استحال أن يوجد إلا متقوما بعلته معتمدا عليها فعند وجود المعلول يجب وجود علته و هو المطلوب.

الفصل الرابع: قاعده الواحد

الفصل الرابع قاعده الواحد

الواحـد لا يصدر عنه إلا الواحد و ذلك أن من الواجب أن يكون بين العله و معلولها سـنخيه ذاتيه ليست بين الواحد منهما و غير الآخر و إلا جاز كون كل شـی ء عله لكل شـی ء و كل شی ء معلولا لكل شی ء ففی العله جهه مسانخه لمعلولها هی المخصصه لصدوره عنها فلو صدرت عن العله الواحده و هی

*****ص ۸۸*****

التی ليست لها فی ذاتها إلا جهه واحده معاليل كثيره بما هی كثيره متباينه غير راجعه إلى جهه واحده بوجه من الوجوه لزمه تقرر جهات كثيره فی ذاتها و هی ذات جهه واحده و

هـذا محـال و يتبين بـذلك أن مـا يصـدر عنه الكثير من حيث هو كثير فـإن فى ذاته جهه كثره و يتبين أيضـا أن العلـل الكثيره لا تتوارد على معلول واحد.

الفصل الخامس: فى استحاله الدور و التسلسل فى العلل

الفصل الخامس فى استحاله الدور و التسلسل فى العلل

أما استحاله الدور و هو توقف وجود الشى ء على ما يتوقف عليه وجوده إما بلا واسطه و هو الدور المصرح و إما بواسطه أو أكثر و هو الدور المضمر فلأنه يستلزم توقف وجود الشى ء على نفسه و لازمه تقدم الشى ء على نفسه بالوجود لتقدم وجود العله على وجود المعلول بالضـروره و أما اسـتحاله التسلسل و هو ترتب العلل لا إلى نهايه فمن أسد البراهين عليها م أقامه الشيخ فى إلهيات الشـفاء و محصـله أنا إذا فرضـنا معلولا و علته و عله علته و أخذن هذه الجمله وجدنا كلا من الثلاثه ذا حكم ضـرورى يختص به فالمعلول المفروض معلول فقط و علته عله لما بعدها معلوله لما قبلها و عله العله عله فقط غير معلوله فكان ما هو معلول فقط طرفا و مـا هو عله فقـط طرفـا آخر و كـان مـا هو عله و معلول معا وسـطا بين طرفين ثم إذا فرضـنا الجمله أربعه مترتبه كان للطرفين ما تقـدم مـن حكـم الطرفيـن و كـان الاثنـان الواقعـان بين الطرفين مشـتركين فى حكـم الوسـط و هـو أن لهمـا العليه و المعلـوليه مع بالتوسط بين طرفين ثم كلما زدنا فى عدد الجمله إلى ما لا نهايه له كان الأمر جارى على مجرى واحد و كان مجموع ما بين

الطرفين و هى العده التى كل واحد من آحادها عله و معلول معا وسطا له حكمه. فلو فرضنا سلسله من العلل مترتبه إلى

غير النهایه کان ما وراء المعلول الأخیر من الجمله غیر المتناهیه وسطا لا طرف له و هو محال و هذا البرهان یجری فی کل سلسله مترتبه من العلل التی لا تفارق وجودها وجود المعلول سواء کانت تامه أو ناقصه دون العلل المعده و یدل علی وجوب تناهی العلل التامه خاصه ما تقدم أن وجود المعلول وجود رابط بالنسبه إلی علته فإنه لو ترتبت العلیه و المعلولیه فی سلسله غیر متناهیه من غیر أن تنتهی إلی عله غیر معلوله کانت وجودات رابطه متحققه من غیر وجود نفسی مستقل تقوم به و هو محال و لهم علی استحاله التسلسل حجج أخری مذکوره فی المطولات.

الفصل السادس: العله الفاعلیه و أقسامه

الفصل السادس العله الفاعلیه و أقسامه

العله الفاعلیه و هی التی تفیض وجود المعلول و تفعله علی أقسام و قد ذکروا فی وجه ضبطها أن الفاعل إما أن یکون له علم بفعله أو لا و الثانی إما أن یلائم فعله طبعه و هو الفاعل بالطبع أو لا یلائم و هو الفاعل بالقسر و الأول و هو الذی له علم بفعله إن لم یکن فعله بإرادته فهو الفاعل بالجبر و إن کان بها فإما أن یکون علمه بفعله فی مرتبه فعله بل عین فعله و هو الفاعل بالرضا و إما أن یکون علمه بفعله قبل فعله

*****ص ۹۰*****

و حینئذ إما أن یکون علمه مقرونا بداع زائد و هو الفاعل بالقصد و إما أن لا یکون علمه مقرونا بداع زائد بل یکون نفس العلم فعلیا منشأ لصدور المعلول و حینئذ فإما أن یکون علمه زائدا علی ذاته و هو الفاعل بالعنایه أو غیر زائد علی ذاته و هو الفاعل بالتجلی و الفاعل فی ما تقدم إذا نسب

إلى فعله من جهه أنه و فعله فعل لفاعل آخر كان فاعل بالتسخير. فللفاعل أقسام ثمانيه أحدها الفاعل بالطبع و هو الذى لا علم له بفعله مع كون الفعل ملائما لطبعه كالنفس فى مرتبه القوى البدنيه الطبيعيه تفعل أفعالها بالطبع. الثانى الفاعل بالقسر و هو الذى لا علم له بفعله و لا ـ فعله ملائـم لطبعه كـالنفس فى مرتبه القـوى عنـد المرض فـإن الأفعـال تنحرف فيه عن مجرى الصـحه لعـوامل قاسـره. الثـالث الفاعل بالجبر و هو ما له علم بفعله و ليس بإرادته كالإنسان يكره على فعل م لا يريـده. الرابع الفاعل بالرضا و هو الـذى له إراده و علمه التفصـيلى بالفعـل عين الفعـل و ليس له قبـل الفعـل إلا علم إجمالى به بعلمه بـذاته كالإنسان يفعل الصور الخيـاليه و علمه التفصـيلى بها عينها و له قبلها علم إجمالى بها بعلمه بـذاته و كفاعليه الواجب للأشـياء عنـد الإشـراقيين. الخامس الفاعل بالقصـد و هو الذى له إراده و علم بفعله قبل الفعل بداع زائد كالإنسان فى أفعاله الاختياريه. السادس الفاعل بالعنايه و هو الـذى له إراده و علم سابق على الفعل زائد على ذات الفاعل نفس الصوره العلميه منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد كالإنسان الواقع على جـذع عـال فـإنه بمجرد توهم السـقوط يسـقط على الأـرض و كالواجب فى إيجاده على قول المشائين. السابع الفاعل بالتجلى و هو الذى يفعل الفعل و له علم سابق

******ص ٩١*****

تفصـيلى به هو عين علمه الإجمـالى بـذاته كـالنفس الإنسانيه المجرده فإنها لما كانت الصوره الأخيره لنوعها كانت على بساطتها هى المبدأ لجميع كمالاتها و آثارها الواجده لها فى ذاتها و علمها الحضورى بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها و إن لم يتميز بعضها

من بعض و كالواجب تعالى بناء على ما سيجى ء من أن له تعالى علما إجماليا فى عين الكشف التفصيلى. الثامن الفاعل بالتسخير و هو الفاعل إذا نسب إليه فعله من جهه أن لنفس الفاعل فاعل آخر إليه يستند هو و فعله فهو فاعل مسخر فى فعله كالقوى الطبيعيه و النباتيه و الحيوانيه المسخره فى أفعالها للنفس الإنسانيه و كالفواعل الكونيه المسخره للواجب تعالى فى أفعاله و فى كون الفاعل بالجبر و الفاعل بالعنايه مباينين للفاعل بالقصد مباينه نوعيه على م يقتضيه التقسيم كلام.

الفصل السابع: فى العله الغائيه

الفصل السابع فى العله الغائيه

و هى الكمال الأخير الذى يتوجه إليه الفاعل فى فعله. فإن كان لعلم الفاعل دخل فى فاعليته كانت الغايه مراده للفاعل فى فعله و إن شئت فقل كان الفعل مرادا له لأجلها و لهذا قيل إن الغايه متقدمه على الفعل تصورا و متأخره عنه وجود و إن لم يكن للعلم دخل فى فاعليه الفاعل كانت الغايه ما ينتهى إليه الفعل و ذلك أن لكمال الشى ء نسبه ثابته إليه فهو مقتض لكماله و منعه

*****ص ۹۲*****

من مقتضاه دائما أو فى أكثر أوقات وجوده قسر دائمى أو أكثرى ينافى العنايه الإلهيه بإيصال كل ممكن إلى كماله الذى أودع فيه استدعاؤه فلكل شى ء غايه هى كماله الأخير الذى يقتضيه و أما القسر الأقلى فهو شر قليل يتداركه ما بحذائه من الخير الكثير و إنما يقع فيما يقع فى نشأه الماده بمزاحمه الأسباب المختلفه.

الفصل الثامن: فى إثبات الغايه

الفصل الثامن فى إثبات الغايه

فيما يعد لعبا أو جزافا أو باطلا و الحركات الطبيعيه و غير ذلك

ربما يظن أن الفواعل الطبيعيه لا غايه لها فى أفعالها ظنا أن الغايه يجب أن تكون معلومه مراده للفاعل لكنك عرفت أن الغايه أعم من ذلك و أن للفواعل الطبيعيه غايه فى أفعالها هى ما ينتهى إليه حركاته و ربما يظن أن كثيرا من الأفعال الاختياريه لا غايه لها كملاعب الصبيان بحركات ل غايه لهم فيها و كاللعب باللحيه و كالتنفس و كانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب و كوقوف المتحرك إلى غايه عن غايته بعروض مانع يمنعه عن ذلك إلى غير ذلك من الأمثله و الحق أن شيئا من هذه الأفاعيل لا يخلو عن غايه توضيح ذلك أن فى الأفعال الإراديه مبدأ قريبا للفعل

هو القوه العامله المنبثه فی العضـلات و مبدأ متوسطا قبله و هو الشوق المستتبع للإراده و الإجماع و مبدأ بعیدا قبله هو العلم و هو تصور الفعل علی وجه جزئی الذی ربما قارن التصدیق بأن

******ص ۹۳******

الفعـل خیر للفاعـل و لکل من هـذه المبادی الثلاثه غایه و ربما تطابقت أکثر من واحـد منها فی الغایه و ربم لم یتطابق. فإذا کان المبـدأ الأـول و هو العلم فکریـا کـان للفعـل الإـرادی غـایه فکریه و إذا کان تخیلا من غیر فکر فربما کان تخیلا فقط ثم تعلق به الشوق ثم حرکت العـامله نحوه العضـلات و یسـمی الفعل عندئـذ جزافا کما ربما تصور الصبی حرکه من الحرکات فیشـتاق إلیه فیأتی بها و ما انتهت إلیه الحرکه حینئذ غایه للمبادی کله و ربما کان تخیلا مع خلق و عاده کالعبث باللحیه و یسمی عاده و ربما کان تخیلا مع طبیعه کالتنفس أو تخیلا مع مزاج کحرکات المریض و یسـمی قصـدا ضـروریا و فی کل من هذه الأفعال لمبادیها غایاتهـا و قـد تطابقت فی أنها ما انتهت إلیه الحره و أما الغایه الفکریه فلیس لها مبـدأ فکری حتی تکون له غایته و کل مبـدإ من هـذه المبـادی إذا لم یوجـد غایته لانقطاع الفعل دون البلوغ إلی الغایه بعروض مانع من الموانع سـمی الفعل بالنسـبه إلیه باطلا و انقطاع الفعل بسبب مانع یحول بینه و بین الوصول إلی الغایه غیر کون الفاعل لا غایه له فی فعله.

الفصل التاسع: فی نفی القول بالاتفاق

الفصل التاسع فی نفی القول بالاتفاق

و هو انتفاء الرابطه بین ما یعد غایه للأفعال و بین العلل الفاعلیه

ربما یظن أن من الغایات المترتبه علی الأفعال ما هی غیر مقصوده

******ص ۹۴******

لفاعلها و لا مرتبطه به و

مثلوا له بمن يحفر بئرا ليصل إلى الماء فيعثر على كنز و العثور على الكنز ليس غايه لحفر البئر مرتبطه به و يسمى هذا النوع من الاتفاق بخت سعيدا و بمن يأوى إلى بيت ليستظل فينهدم عليه فيموت و يسمى هذا النوع من الاتفاق بخت شقى و على ذلک بنى بعض علماء الطبيعه كينونه العالم فقال إن عالم الأجسام مركبه من أجزاء صغار ذريه مبثوثه فى خلاء غير متناه و هى دائمه الحركه فاتفق أن تصادمت جمله منه فاجتمعت فكانت الأجسام فما صلح للبقاء بقى و ما لم يصلح لذلک فنى سريعا أو بطيئ و الحق أن لا اتفاق فى الوجود و لنقدم لتوضيح ذلک مقدمه هى أن الأمور الكائنه يمكن أن تتصور على وجوه أربعه منها ما هو دائمى الوجود و منها ما هو أكثرى الوجود و منها م يحصل بالتساوى كقيام زيد و قعوده مثلا و منها ما يحصل نادرا و على الأقل كوجود الإصبع الزائد فى الإنسان و الأمر الأكثرى الوجود يفارق الدائمى الوجود به وجود معارض يعارضه فى بعض الأحيان كعدد أصابع اليد فإنها خمسه على الأغلب و ربما أصابت القوه المصوره للإصبع ماده زائده صالحه لصوره الإصبع فصورتها إصبعا و من هنا يعلم أن كون الأصابع خمسه مشروط بعدم ماده زائده و أن الأمر بهذا الشرط دائمى الوجود لا أكثريه و أن الأقلى الوجود مع اشتراط المعارض المذكور أيضا دائمى الوجود لا أقليه و إذا كان الأكثرى و الأقلى دائميين بالحقيقه فالأمر فى المساوى ظاهر فالأمور كلها دائميه الوجود جاريه على نظام ثابت لا يختلف و لا يتخلف و إذا كان كذلک فلو فرض أمر كمالى مترتب على فعل فاعل

ترتبا دائميا لا- يختلف ول يتخلف حكم العقل حكما ضروريا فطريا به وجود رابطه وجوديه بين الأمر الكمالى المذكور و بين فعل الفاعل رابطه تقضى بنوع من الاتحاد الوجودى بينهما ينتهى إليه قصد الفاعل لفعله و هذا هو الغايه.

و لو جاز لنا أن نرتاب فى ارتباط غايات الأفعال بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتب جاز لنا أن نرتاب فى ارتباط الأفعال بفواعلها و توقف الحوادث و الأمور على عله فاعليه إذ ليس هناك إلا ملازمه وجوديه و ترتب دائمى و من هنا ما أنكر كثير من القائلين بالاتفاق العله الفاعليه كما أنكر العله الغائيه و حصر العليه فى العله الماديه و ستجى ء الإشاره إليه. فقد تبين من جميع ما تقدم أن الغايات النادره الوجود المعدوده من الاتفاق غايات دائميه ذاتيه لعللها و إنما تنسب إلى غيرها بالعرض فالحافر لأرض تحتها كنز يعثر على الكنز دائما و هو غايه له بالذات و إنما تنسب إلى الحافر للوصول إلى الماء بالعرض و كذا البيت الذى اجتمعت عليه أسباب الانهدام ينهدم على من فيه دائما و هو غايه للمتوقف فيه بالذات و إنما عدت غايه للمستظل بالعرض فالقول بالاتفاق من الجهل بالسبب.

الفصل العاشر: فى العله الصوريه و الماديه

الفصل العاشر فى العله الصوريه و الماديه

أما العله الصوريه فهى الصوره بمعنى ما به الشى ء هو هو بالفعل بالنسبه إلى النوع المركب منها و من الماده فإن لوجود النوع توقفا عليها بالضروره و أما بالنسبه إلى الماده فهى صوره و شريكه العله الفاعليه على ما تقدم و قد تطلق الصوره على معان أخر خارجه من غرضن و أما العله الماديه فهى الماده بالنسبه إلى النوع المركب منها و من الصوره فإن لوجود النوع توقفا

علیها بالضروره و أما بالنسبه إلی الصوره فهی

******ص ۹۶******

ماده قابله معلوله لها علی ما تقدم و قد حصر قوم من الطبیعیین العله فی الماده و الأصول المتقدمه ترده فإن الماده سواء کانت الأولی أو الثانیه حیثیتها القوه و لازمها الفقدان و من الضروری أنه لا یکفی لإعطاء فعلیه النوع و إیجادها فلا یبقی للفعلیه إلا أن توجد من غیر عله و هو محال و أیضا قد تقدم أن الشی ء ما لم یجب لم یوجد و الوجوب الذی هو الضروره و اللزوم ل مجال لاستناده إلی الماده التی حیثیتها القبول و الإمکان فوراء الماده أمر یوجب الشی ء و یوجده و لو انتفت رابطه التلازم التی إنما تتحقق بین العله و المعلول أو بین معلولی عله ثالثه و ارتفعت من بین الأشیاء بطل الحکم باستتباع أی شی ء لأی شی ء و لم یجز الاستناد إلی حکم ثابت و هو خلاف الضروره العقلیه و للماده معان أخر غیر ما تقدم خارجه من غرضن.

الفصل الحادی: عشر فی العله الجسمانیه

الفصل الحادی عشر فی العله الجسمانیه

العلل الجسمانیه متناهیه أثرا من حیث العده و المده و الشده قالوا لأن الأنواع الجسمانیه متحرکه بالحرکه الجوهریه فالطبائع و القوی التی لها منحله منقسمه إلی حدود و أبعاض کل منها محفوف بالعدمین محدود ذاتا و أثر و أیضا العلل الجسمانیه لا تفعل إلا مع وضع خاص بینها و بین الماده قالوا لأنها لم احتاجت فی وجودها إلی الماده احتاجت فی إیجادها إلیها و الحاجه إلیها فی الإیجاد هی بأن یحصل لها بسببها وضع خاص مع المعلول و لذلک کان للقرب و البعد و الأوضاع الخاصه دخل فی تأثیر العلل الجسمانیه.

******ص ۹۷******

المرحله الثامنه فی انقسام الموجود إلی الواحد و الک

اشاره

المرحله الثامنه فی انقسام الموجود إلی الواحد و الکثیر

الفصل الأول: فى معنى الواحد و الكثير

الفصل الأول فى معنى الواحد و الكثير

الحق أن مفهومى الوحده و الكثره من المفاهيم العامه التى تنتقش فى النفس انتقاش أوليا كمفهوم الوجود و مفهوم الإمكان و نظائرهما و لذا كان تعريفهما بأن الواحد ما ل ينقسم من حيث إنه لا ينقسم و الكثير ما ينقسم من حيث إنه ينقسم تعريفا لفظيا و لو كانا تعريفين حقيقيين لم يخلوا من فساد لتوقف تصور مفهوم الواحد على تصور مفهوم م ينقسم و هو مفهوم الكثير و توقف تصور مفهوم الكثير على تصور مفهوم المنقسم الذى هو عينه و بالجمله الوحده هى حيثيه عدم الانقسام و الكثره حيثيه الانقسام.

تنبيه

الوحده تساوق الوجود مصداقا كما أنها تباينه مفهوما فكل موجود فهو من حيث إنه موجود واحد كما أن كل واحد فهو من حيث إنه واحد موجود فإن قلت انقسام الموجود المطلق إلى الواحد و الكثير يوجب كون الكثير موجودا كالواحد لأنه من أقسام الموجود و يوجب أيض كون الكثير غير الواحد مباينا له لأنهما قسيمان و القسيمان متباينان بالضروره فبعض

الموجود و هو الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد و هو يناقض القول بأن كل موجود فهو واحد. قلت للواحد اعتباران اعتباره فى نفسه من دون قياس الكثير إليه فيشمل الكثير فإن الكثير من حيث هو موجود فهو واحد له وجود

واحـد و لـذا يعرض له العدد فيقال مثلا عشـره واحده و عشـرات و كثره واحده و كثرات و اعتباره من حيث يقابل الكثير فيباينه. توضـيح ذلـك أنا كما نأخـذ الوجود تاره من حيث نفسه و وقوعه قبال مطلق العـدم فيصـير عين الخارجيه و حيثيه ترتب الآثار و نأخـذه تـاره أخرى فنجـده فى حـال تترتب عليه آثـاره و فى حـال أخرى لا تترتب عليه تلك الآثار و إن ترتبت عليه آثار أخرى فنعـد وجوده المقيس وجودا ذهنيـا لا تترتب عليه الآثار و وجوده المقيس عليه وجودا خارجيا تترتب عليه الآثار و لا ينافى ذلك قولنا إن الوجود يساوق العينيه و الخارجيه و إنه عين ترتب الآثار. كـذلك ربما نأخـذ مفهوم الواحد بإطلاقه من غير قياس فنجده يساوق الوجود مصـداقا فكل م هو موجود فهو من حيث وجوده واحـد و نجـده تاره أخرى و هو متصف بالوحده فى حال و غير متصف بها فى حال أخرى كالإنسان الواحد بالعدد و الإنسان الكثير بالعدد المقيس إلى الواحد بالعدد فنعد المقيس كثيرا مقابلا للواحـد الـذى هو قسـيمه و لاـ ينافى ذلك قولنا الواحـد يساوق الموجود المطلق و المراد به الواحـد بمعناه الأعم المطلق من غير قياس.

الفصل الثانى: فى أقسام الواحد

الفصل الثانى فى أقسام الواحد

الواحد إما حقيقى و إما غير حقيقى و الحقيقى ما اتصف بالوحده

*****ص ١٠٠*****

بنفسه من غير واسـطه فى العروض كالإنسـان الواحـد و غير الحقيقى بخلافه كالإنسان و الفرس المتحـدين فى الحيوانيه و الواحد الحقيقى إما ذات متصـفه بالوحـده و إما ذات هى نفس الوحـده الثانى هى الوحـده الحقه كوحده الصـرف من كل شـى ء و إذا كانت عين الذات فالواحد و الوحده فيه شى ء واحد و الأول هو الواحد غير الحق

كالإنسان الواحد و الواحد بالوحده غير الحقه إما واحد بالخصوص و إما واحد بالعموم و الأول هو الواحد بالعدد و هو الذى يفعل بتكرره العدد و الثانى كالنوع الواحد و الجنس الواحد و الواحد بالخصوص إما أن لا ينقسم من حيث الطبيعه المعروضه للوحده أيضا كما لا ينقسم من حيث وصف وحدته و إما أن ينقسم و الأول إما نفس مفهوم الوحده و عدم الانقسام و إم غيره و غيره إما وضعى كالنقطه الواحده و إما غير وضعى كالمفارق و هو إما متعلق بالماده بوجه كالنفس و إما غير متعلق كالعقل و الثانى و هو الذى يقبل الانقسام بحسب طبيعته المعروضه إما أن يقبله بالذات كالمقدار الواحد و إما أن يقبله بالعرض كالجسم الطبيعى الواحد من جهه مقداره و الواحد بالعموم إما واحد بالعموم المفهومى و إما واحد بالعموم بمعنى السعه الوجوديه و الأول إما واحد نوعى كوحده الإنسان و إما واحد جنسى كوحده الحيوان و إما واحد عرضى كوحده الماشى و الضاحك و الواحد بالعموم بمعنى السعه الوجوديه كالوجود المنبسط و الواحد غير الحقيقى ما اتصف بالوحده بعرض غيره بأن يتحد نوع اتحاد مع واحد حقيقى كزيد و عمرو فإنهما واحد فى الإنسان و الإنسان و الفرس فإنهما واحد فى الحيوان و تختلف أسماء الواحد غير الحقيقى

*****ص ۱۰۱*****

باختلاف جهه الوحده بالعرض فالوحده فى معنى النوع تسمى تماثلا و فى معنى الجنس تجانسا و فى الكيف تشابها و فى الكم تساويا و فى الوضع توازيا و فى النسبه تناسبا و وجود كل من الأقسام المذكوره ظاهر كذا قررو.

الفصل الثالث: الهوهويه و هو الحمل

الفصل الثالث الهوهويه و هو الحمل

من عوارض الوحده الهوهويه كما أن من عوارض الكثره الغيريه ثم الهوهويه

هی الاتحاد فی جهه ما مع الاختلاف من جهه ما و هذا هو الحمل و لازمه صحه الحمل فی کل مختلفین بینهما اتحاد ما لکن التعارف خص إطلاق الحمل علی موردین من الاتحاد بعد الاختلاف. أحدهما أن یتحد الموضوع و المحمول مفهوما و ماهیه و یختلفا بنوع من الاعتبار کالاختلاف بالإجمال و التفصیل فی قولنا الإنسان حیوان ناطق فإن الحد عین المحدود مفهوما و إنم یختلفان بالإجمال و التفصیل و کالاختلاف بفرض انسلاب الشی ء عن نفسه فتغایر نفسه نفسه ثم یحمل علی نفسه لدفع توهم المغایره فیقال الإنسان إنسان و یسمی هذا الحمل بالحمل الذاتی الأولی و ثانیهما أن یختلف أمران مفهوما و یتحدا وجودا کقولنا الإنسان ضاحک و زید قائم و یسمی هذا الحمل بالحمل الشائع

*****ص ۱۰۲*****

الصناعی.

الفصل الرابع: تقسیمات للحمل الشائع

الفصل الرابع تقسیمات للحمل الشائع

و ینقسم الحمل الشائع إلی حمل هو هو و هو أن یحمل المحمول علی الموضوع بلا اعتبار أمر زائد نحو الإنسان ضاحک و یسمی أیضا حمل المواطاه و حمل ذی هو و هو أن یتوقف اتحاد المحمول مع الموضوع علی اعتبار زائد کتقدیر ذی أو الاشتقاق کزید عدل أی ذو عدل أو عادل و ینقسم أیضا إلی بتی و غیر بتی و البتی ما کانت لموضوعه أفراد محققه یصدق علیه عنوانه کالإنسان ضاحک و الکاتب متحرک الأصابع و غیر البتی ما کانت لموضوعه أفراد مقدره غیر محققه کقولنا کل معدوم مطلق فإنه لا یخبر عنه و کل اجتماع النقیضین محال و ینقسم أیضا إلی بسیط و مرکب و یسمیان الهلیه البسیطه و الهلیه المرکبه و الهلیه البسیطه ما کان المحمول فیها وجود الموضوع کقولنا الإنسان موجود و المرکبه ما کان المحمول فیها أثرا

من آثار وجوده کقولنا الإنسان ضاحک و بذلک یندفع ما استشکل علی قاعده الفرعیه و هی أن ثبوت شـی ء لشی ء فرع ثبوت المثبت له بأن ثبوت الوجود للإنسان مثلا فی قولنا الإنسان موجود فرع ثبوت الإنسان قبله فله وجود قبل ثبوت الوجود له و تجری فیه قاعده الفرعیه و هلم جرا فیتسلسل.

******ص ۱۰۳******

وجه الاندفاع أن قاعده الفرعیه إنما تجری فی ثبوت شـی ء لشـی ء و مفاد الهلیه البسیطه ثبوت الشی ء لا ثبوت شی ء لشی ء فلا تجری فیها القاعده.

الفصل الخامس: فی الغیریه و التقابل

الفصل الخامس فی الغیریه و التقابل

قد تقدم أن من عوارض الکثره الغیریه و هی تنقسم إلی غیریه ذاتیه و غیر ذاتیه و الغیریه الذاتیه هی کون المغایره بین الشـی ء و غیره لـذاته کالمغایره بین الوجود و العـدم و تسـمی تقابلا و الغیریه غیر الذاتیه هی کون المغایره لأسـباب أخر غیر ذات الشـی ء کـافتراق الحلاوه و السواد فی السـکر و الفحم و تسـمی خلاف و ینقسم التقابل و هو الغیریه الـذاتیه و قـد عرفوه بامتناع اجتماع شیئین فی محل واحـد من جهه واحـده فی زمان واحـد إلی أربعه أقسام فإن المتقابلین إما أن یکونا وجودیین أو ل و علی الأول إمـا أن یکون کـل منهما معقولا بالقیاس إلی الآخر کالعلو و السـفل فهم متضائفان و التقابل تقابل التضایف أو لا یکونا کـذلک کـالسواد و البیـاض فهمـا متضـادان و التقابـل تقابـل التضاد و علی الثانی یکون أحـدهما وجودیا و الآخر عـدمیا إذ لا تقابل بین عدمیین و حینئذ إما أن یکون هناک موضوع قابل لکل منهم

******ص ۱۰۴******

کـالعمی و البصـر و یسـمی تقابلهمـا تقابـل العـدم و الملکه و إما أن لا یکون کـذلک کالنفی و الإثبات و یسـمیان متناقضـین و تقابلهما

تقابل التناقض كذا قررو و من أحكام مطلق التقابل أنه يتحقق بين طرفين لأنه نوع نسبه بين المتقابلين و النسبه تتحق بين طرفين.

الفصل السادس: فی تقابل التضايف

الفصل السادس فی تقابل التضايف

من أحكام التضايف أن المتضايفين متكافئان وجودا و عدما و قوه و فعلا فإذا كان أحدهم موجودا كان الآخر موجودا بالضروره و إذا كان أحدهما معدوما كان الآخر معدوم بالضروره و إذا كان أحدهما بالفعل أو بالقوه كان الآخر كذلك بالضروره و لازم ذلك أنهما معان لا يتقدم أحدهما على الآخر لا ذهنا و لا خارج.

الفصل السابع: فی تقابل التضاد

الفصل السابع فی تقابل التضاد

التضاد على ما تحصل من التقسيم السابق كون أمرين وجوديين غير

*****ص ۱۰۵*****

متضائفين متغايرين بالذات أى غير مجتمعين بالذات و من أحكامه أن لا تضاد بين الأجناس العاليه من المقولات العشر فإن الأكثر من واحد منها تجتمع فی محل واحد كالكم و الكيف و غيرهما فی الأجسام و كذا أنواع كل منها مع أنواع غيره و كذا بعض الأجناس المندرجه تحت الواحد منها مع بعض آخر كاللون مع الطعم مثلا فالتضاد بالاستقراء إنما يتحقق بين نوعين أخيرين مندرجين تحت جنس قريب كالسواد و البياض المندرجين تحت اللون كذا قررو و من أحكامه أنه يجب أن يكون هناك موضوع يتواردان عليه إذ لو لا موضوع شخصی مشترك لم يمتنع تحققهما فی الوجود كوجود السواد فی جسم و البياض فی آخر و لازم ذلك أن لا تضاد بين الجواهر إذ لا موضوع لها توجد فيه فالتضاد إنما يتحقق فی الأعراض و قد بدل بعضهم الموضوع بالمحل حتى يشمل ماده الجواهر و على هذا يتحقق التضاد بين الصور الجوهريه الحاله فی الماده و من أحكامه أن يكون بينهما غايه الخلاف فلو كان هناك أمور وجوديه متغايره بعضه أقرب إلى بعضها من بعض فالمتضادان هما الطرفان اللذان بينهما غايه البعد و الخلاف كالسواد و البياض الواقع

بینهما ألوان أخرى متوسطه بعضها أقرب إلى أحد الطرفین من بعض كالصفره التی هی أقرب إلى البیاض من الحمره مثل و مما تقدم یظهر معنى تعریفهم المتضادین بأنهما أمران وجودیان متواردان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قریب بینهما غایه الخلاف.

******ص ۱۰۶******

الفصل الثامن: فی تقابل العدم و الملكه

الفصل الثامن فی تقابل العدم و الملكه

و یسمى أیضا تقابل العدم و القنیه و هما أمر وجودی لموضوع من شأنه أن یتصف به و عدم ذلك الأمر الوجودی فی ذلك الموضوع كالبصر و العمى الذی هو فقد البصر للموضوع الذی من شأنه أن یكون ذا بصر. فإن أخذ موضوع الملكه هو الطبیعه الشخصیه أو النوعیه أو الجنسیه التی من شأنها أن تتصف بالملكه فی الجمله من غیر تقیید بوقت خاص سمیا ملكه و عدما حقیقیین فعدم البصر فی العقرب عمى و عدم ملكه لكون جنسه و هو الحیوان موضوعا قابلا للبصر و إن كان نوعه غیر قابل له كما قیل و كذا مروده الإنسان قبل أوان التحائه من عدم الملكه و إن كان صنفه غیر قابل للالتحاء قبل أوان البلوغ و إن أخذ الموضوع هو الطبیعه الشخصیه و قید بوقت الاتصاف سمیا عدما و ملكه مشهوریین و علیه فقد الأكمه و هو الممسوح العین للبصر و كذا المروده لیسا من العدم و الملكه فی شی ء.

الفصل التاسع: فی تقابل التناقض

الفصل التاسع فی تقابل التناقض

و هو تقابل الإیجاب و السلب بأن یرد السلب على نفس ما ورد علیه الإیجاب فهو بحسب الأصل فی القضایا و قد یحول مضمون القضیه إلى

******ص ۱۰۷******

المفرد فیقال التناقض بین وجود الشی ء و عدمه كما قد یقال نقیض كل شی ء رفعه و حكم النقیضین أعنی الإیجاب و السلب أنهما لا یجتمعان معا و لا یرتفعان معا على سبیل القضیه المنفصله الحقیقیه و هی من البدیهیات الأولیه التی علیها یتوقف صدق كل قضیه مفروضه ضروریه كانت أو نظریه إذ لا یتعلق العلم بقضیه إلا بعد العلم بامتناع نقیضه فقولنا الأربعه زوج إنما یتم تصدیقه إذا علم كذب

قولنا ليست الأربعه زوجا و لذا سميت قضيه امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما أولى الأوائل و من أحكام التناقض أنه لا يخرج عن حكم النقيضين شى ء البته فكل شى ء مفروض إما أن يصدق عليه زيد أو اللا زيد و كل شى ء مفروض إما أن يصدق عليه البياض أو اللا بياض و هكذ و أما ما تقدم فى مرحله الماهيه أن النقيضين مرتفعان عن مرتبه الذات كقولنا الإنسان من حيث إنه إنسان ليس بموجود و لا لا موجود فقد عرفت أن ذلك ليس بحسب الحقيقه من ارتفاع النقيضين فى شى ء بل مآله إلى خروج النيقضين معا عن مرتبه ذات الشى ء فليس يحد الإنسان بأنه حيوان ناطق موجود و لا يحد بأنه حيوان ناطق معدوم و من أحكامه أن تحققه فى القضايا مشروط بثمان وحدات معروفه مذكوره فى كتب المنطق و زاد عليها صدر المتألهين ره وحده الحمل بأن يكون الحمل فيهما جميعا حملا أوليا أو فيهما معا حملا شايعا من غير اختلاف

******ص ۱۰۸******

فلا تناقض بين قولنا الجزئى جزئى أى مفهوما و قولنا ليس الجزئى بجزئى أى مصداق.

الفصل العاشر: فى تقابل الواحد و الكثير

الفصل العاشر فى تقابل الواحد و الكثير

اختلفوا فى تقابل الواحد و الكثير هل هو تقابل بالذات أو لا و على الأول ذهب بعضهم إلى أنهما متضائفان و بعضهم إلى أنهما متضادان و بعضهم إلى أن تقابلهما نوع خامس غير الأنواع الأربعه المذكوره و الحق أن ما بين الواحد و الكثير من الاختلاف ليس من التقابل المصطلح فى شى ء لأن اختلاف الموجود المطلق بانقسامه إلى الواحد و الكثير اختلاف تشكيكى يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق نظير انقسامه إلى الوجود الخارجى و الذهنى و انقسامه إلى ما

بالفعل و ما بالقوه و الاختلاف و المغايره التی فی کل من أقسام التقابل الأربع یمتنع أن یرجع إلی ما به الاتحاد فلا تقابل بین الواحد و الکثیر بشی ء من أقسام التقابل الأربعه. تتمه التقابل بین الإیجاب و السلب لیس تقابلا حقیقیا خارجیا بل عقلی بنوع من الاعتبار لأن التقابل نسبه خاصه بین المتقابلین و النسب وجودات رابطه قائمه بطرفین موجودین محققین واحد الطرفین فی التناقض هو السلب الذی هو عدم و بطلان لکن العقل یعتبر السلب طرفا للإیجاب فیری عدم

******ص ۱۰۹******

جواز اجتماعهما لذاتیهم و أما تقابل العدم و الملکه فللعدم فیه حظ من التحقق لکونه عدم صفه من شأن الموضوع أن یتصف بها فینتزع عدمها منه و هذا المقدار من الوجود الانتزاعی کاف فی تحقق النسبه.

******ص ۱۱۱******

المرحله التاسعه فی السبق و اللحوق و القدم و الحدوث

اشاره

المرحله التاسعه فی السبق و اللحوق و القدم و الحدوث

الفصل الأول: فی معنی السبق و اللحوق و أقسامهما و المعی

الفصل الأول فی معنی السبق و اللحوق و أقسامهما و المعیه

إن من عوارض الموجود بما هو موجود السبق و اللحوق و ذلک أنه ربما کان لشیئین بما هم موجودان نسبه مشترکه إلی مبدإ وجودی لکن لأحدهما منها ما لیس للآخر کنسبه الاثنین و الثلاثه إلی الواحد لکن الاثنین أقرب إلیه فیسمی سابقا و متقدما و تسمی الثلاثه لاحقه و متأخره و ربما کانت النسبه المشترکه من غیر تفاوت بین المنتسبین فتسمی حالهم بالنسبه إلیه معیه و هما معان و قد عدوا للسبق و اللحوق أقساما عثروا علیها بالاستقراء. منها السبق الزمانی و هو السبق الذی لا یجامع فیه السابق اللاحق کتقدم أجزاء الزمان بعضها علی بعض کالأمس علی الیوم و تقدم الحوادث الواقعه فی الزمان السابق علی الواقعه فی الزمان اللاحق و یقابله اللحوق الزمانی و منها السبق بالطبع و هو تقدم العله الناقصه علی المعلول کتقدم الاثنین علی الثلاثه و منها السبق بالعلیه و هو تقدم العله التامه علی المعلول و منها السبق بالماهیه و یسمی أیضا التقدم بالتجوهر و هو تقدم علل القوام علی معلوله کتقدم أجزاء الماهیه النوعیه علی النوع و عد منه تقدم

الماهيه على لوازمها كتقدم الأربعه على الزوجيه و يقابله اللحوق و التأخر بالماهيه و التجوهر و تسمى هذه الأقسام الثلاثه أعنى ما بالطبع و ما بالعليه و ما بالتجوهر سبقا و لحوق بالذات و منها السبق بالحقيقه و هو أن يتلبس السابق بمعنى من المعانى

بالـذات و يتلبس به اللاحق بالعرض كتلبس الماء بالجريان حقيقه و بالـذات و تلبس الميزاب به بالعرض و يقابله اللحوق بـذاك المعنى و هـذا القسم ممـا زاده صـدر المتألهين و منها السـبق و التقـدم بالـدهر و هو تقـدم العله الموجبه على معلولها لكن لا من حيث إيجابهـا لوجود المعلول و إفاضـتها له كمـا فى التقـدم بالعليه بل من حيث انفكاك وجوده و انفصاله عن وجود المعلول و تقرر عـدم المعلول فى مرتبه وجودها كتقـدم نشأه التجرد العقلى على نشأه الماده و يقابله اللحوق و التأخر الدهرى و هذا القسـم قد زاده السـيد الداماد ره بناء على ما صوره من الحدوث و القدم الدهريين و سـيجى ء بيانه و منها السبق و التقدم بالرتبه أعم من أن يكون الـترتيب بحسب الطبع أو بحسب الوضع و الاعتبـار فالأـول كالأجنـاس و الأـنواع المترتبه فإنـك إن ابتـدأت آخـذا من جنس الأجناس كان سابقا متقـدما على ما دونه ثم الـذى يليه و هكـذا حتى ينتهى إلى النوع الأخير و إن ابتـدأت آخذا من النوع الأـخير كـان الأـمر فى التقـدم و التأخر بالعكس و الثانى كالإمام و المأموم فإنك إن اعتبرت المبـدأ هو المحراب كان الإمام هو السابق على من يليه من المأمومين ثم من يليه على من يليه و إن

اعتبرت المبـدأ هو الباب كان أمر السـبق و اللحوق بالعكس و يقابل السـبق و التقـدم بالرتبه اللحوق و التأخر بالرتبه و منها السـبق بالشرف و هو السبق فى الصفات الكماليه كتقدم العالم على الجاهل و الشجاع على الجبان.

الفصل الثانى: فى ملاک السبق فى أقسامه

الفصل الثانى فى ملاک السبق فى أقسامه

و هو الأمر المشترک فيه بين المتقدم و المتأخر الذى فيه التقدم. ملاک السبق فى السبق الزمانى

هو النسبه إلى الزمان سواء فى ذلك نفس الزمان و الأمر الزمانى و فى السبق بالطبع هو النسبه إلى الوجود و فى السبق بالعليه هو الوجوب و فى السبق بالماهيه و التجوهر هو تقرر الماهيه و فى السبق بالحقيقه هو مطلق التحقق الأعم من الحقيقى و المجازى و فى السبق الدهرى هو الكون بمتن الواقع و فى السبق بالرتبه النسبه إلى مبدإ محدود كالمحراب أو الباب فى الرتبه الحسيه و كالجنس العالى أو النوع الأخير فى الرتبه العقليه و فى السبق بالشرف هو الفضل و المزيه.

الفصل الثالث: فى القدم و الحدوث و أقسامهم

الفصل الثالث فى القدم و الحدوث و أقسامهم

كانت العامه تطلق اللفظتين القديم و الحادث على أمرين يشتركان فى الانطباق على زمان واحد إذا كان زمان وجود أحدهما أكثر من

*****ص ۱۱۵*****

زمان وجود الآخر فكان الأكثر زمانا هو القديم و الأقل زمانا هو الحادث و الحديث و هم وصفان إضافيان أى إن الشى ء الواحد يكون حادثا بالنسبه إلى شى ء و قديما بالنسبه إلى آخر فكان المحصل من مفهوم الحدوث هو مسبوقيه الشى ء بالعدم فى زمان و من مفهوم القدم عدم كونه مسبوقا بذلك. ثم عمموا مفهومى اللفظين بأخذ العدم مطلقا يعم العدم المقابل و هو العدم الزمانى الذى لا يجامع الوجود و العدم المجامع الذى هو عدم الشى ء فى حد ذاته المجامع لوجوده بعد استناده إلى العله. فكان مفهوم الحدوث مسبوقيه الوجود بالعدم و مفهوم القدم عدم مسبوقيته بالعدم و المعنيان من الأعراض الذاتيه لمطلق الوجود فإن الموجود بما هو موجود إما مسبوق بالعدم و إما ليس بمسبوق به و عند ذلك صح البحث عنهما فى الفلسفه. فمن الحدوث الحدوث الزمانى و هو مسبوقيه وجود الشى ء بالعدم الزمانى كمسبوقيه اليوم بالعدم

فی أمس و مسبوقیه حوادث الیوم بالعدم فی أمس و یقابله القدم الزمانی و هو عدم مسبوقیه الشی ء بالعدم الزمانی کمطلق الزمان الذی لا یتقدمه زمان و لا زمانی و إل ثبت الزمان من حیث انتفی هذا خلف و من الحدوث الحدوث الذاتی و هو مسبوقیه وجود الشی ء بالعدم فی ذاته کجمیع الموجودات الممکنه التی لها الوجود بعله خارجه من ذاتها و لیس لها فی ماهیتها وحد ذاتها إلا العدم. فإن قلت الماهیه لیس لها فی حد ذاتها إلا الإمکان و لازمه تساوی نسبتها إلی الوجود و العدم و خلو الذات عن الوجود و العدم جمیعا دون التلبس بالعدم کما قیل قلت الماهیه و إن کانت فی ذاتها خالیه عن الوجود و العدم مفتقره فی

تلبسها بأحدهما إلی مرجح لکن عدم مرجح الوجود و علته کاف فی کونها معدومه و بعباره أخری خلوها فی حد ذاتها عن الوجود و العدم و سلبهما عنها إنما هو بحسب الحمل الأولی و هو لا ینافی اتصافها بالعدم حینئذ بحسب الحمل الشائع و یقابل الحدوث بهذا المعنی القدم الذاتی و هو عدم مسبوقیه الشی ء بالعدم فی حد ذاته و إنما یکون فیما کانت الذات عین حقیقه الوجود الطارد للعدم بذاته و هو الوجود الواجبی الذی ماهیته إنیته و من الحدوث الحدوث الدهری الذی ذکره السید المحقق الداماد ره و هو مسبوقیه وجود مرتبه من مراتب الوجود بعدمه المتقرر فی مرتبه هی فوقها فی السلسله الطولیه و هو عدم غیر مجامع لکنه غیر زمانی کمسبوقیه عالم الماده بعدمه المتقرر فی عالم المثال و یقابله القدم الدهری و هو ظاهر.

المرحله العاشره فی القوه و الفعل

اشاره

المرحله العاشره فی القوه و الفعل

المرحله العاشره

فی القوه و

الفعل

و فيها سته عشر فصلا

*****ص ۱۱۸*****

المرحله العاشره فی القوه و الفعل وجود الشی ء فی الأعیان بحیث یترتب علیه آثاره المطلوبه منه یسمی فعلا و یقال إن وجوده بالفعل وإمکانه الذی قبل تحققه یسمی قوه و یقال إن وجوده بالقوه بعد و ذلک کالماء یمکن أن یتبدل هواء فإنه ما دام ماء بالفعل و هواء بالقوه فإذا تبدل هواء صار هواء بالفعل و بطلت القوه فمن الوجود ما هو بالفعل و منه ما هو بالقوه و القسمان هما المبحوث عنهما فی هذه المرحله و فیها سته عشر فصل

الفصل الأول: کل حادث زمانی مسبوق بقوه الوجود

الفصل الأول کل حادث زمانی مسبوق بقوه الوجود

کل حادث زمانی فإنه مسبوق بقوه الوجود لأنه قبل تحقق وجوده یجب أن یکون ممکن الوجود یجوز أن یتصف بالوجود کما یجوز أن لا یوجد إذ لو کان ممتنع الوجود استحال تحققه کم أنه لو کان واجبا لم یتخلف عن الوجود لکنه ربما لم یوجد و إمکانه هذا غیر قدره الفاعل علیه لأن إمکان وجوده وصف له بالقیاس إلی وجوده لا بالقیاس إلی شی ء آخر کالفاعل.

*****ص ۱۱۹*****

و هذا الإمکان أمر خارجی لا معنی عقلی اعتباری لاحق بماهیه الشی ء لأنه یتصف بالشده و الضعف و القرب و البعد فالنطفه التی فیها إمکان أن یصیر إنسانا أقرب إلی الإنسانیه من الغذاء الذی یتبدل نطفه و الإمکان فیها أشد منه فیه و إذ کان هذا الإمکان أمرا موجودا فی الخارج فلیس جوهرا قائما بذاته و هو ظاهر بل هو عرض قائم بشی ء آخر فلنسمه قوه و لنسم موضوعه ماده فإذن لکل حادث زمانی ماده سابقه علیه تحمل قوه وجوده و یجب أن تکون الماده غیر آبیه عن الفعلیه التی تحمل إمکانها فهی فی

ذاتها قوه الفعليه التى فيها إمكانها إذ لو كانت ذات فعليه فى نفسها لأبت عن قبول فعليه أخرى بل هى جوهر فعليه وجوده أنه قوه الأشياء و هى لكونها جوهرا بالقوه قائمه بفعليه أخرى إذا حدثت الفعليه التى فيها قوتها بطلت الفعليه الأولى و قامت مقام ها الفعليه الحديثه كالماء إذا صار هواء بطلت الصوره المائيه التى كانت تقوم الماده الحامله لصوره الهواء و قامت الصوره الهوائيه مقام ها فتقومت بها الماده التى كانت تحمل إمكانه و ماده الفعليه الجديده الحادثه و الفعليه السابقه الزائله واحده و إلا كانت حادثه بحدوث الفعليه الحادثه فاستلزمت إمكانا آخر و ماده أخرى و هكذا فكانت لحادث واحد مواد و إمكانات غير متناهيه و هو محال و نظير الإشكال لازم فيما لو فرض للماده حدوث زمانى و قد تبين بما مر أيضا أولا أن كل حادث زمانى فله ماده تحمل قوه وجوده و ثانيا أن ماده الحوادث الزمانيه واحده مشتركه بينه و ثالثا أن النسبه بين الماده و قوه الشى ء التى تحملها نسبه الجسم الطبيعى و الجسم التعليمى فقوه الشى ء الخاص تعين قوه الماده المبهمه كما أن الجسم التعليمى تعين الامتدادات الثلاث المبهمه فى الجسم الطبيعى و رابعا أن وجود الحوادث الزمانيه لا ينفك عن تغير فى صورها إن

*****ص ١٢٠*****

كانت جواهر أو فى أحوالها إن كانت أعراض و خامسا أن القوه تقوم دائما بفعليه و الماده تقوم دائما بصوره تحفظها فإذا حدثت صوره بعد صوره قامت الصوره الحديثه مقام القديمه و قومت الماده و سادسا يتبين بما تقدم أن القوه تتقدم على الفعل الخاص تقدما زمانيا و أن مطلق الفعل يتقدم على القوه بجميع أنحاء التقدم من على و طبعى و

زمانی و غیره.

الفصل الثانی: فی تقسیم التغیر

الفصل الثانی فی تقسیم التغیر

قد عرفت أن من لوازم خروج الشی ء من القوه إلی الفعل حصول التغیر إما فی ذاته أو فی أحوال ذاته فاعلم أن حصول التغیر إما دفعی و إما تـدریجی و الثـانی هو الحرکه و هی نحو وجود تـدریجی للشـی ء ینبغی أن یبحث عنها من هـذه الجهه فی الفلسـفه الأولی.

الفصل الثالث: فی تحدید الحرکه

الفصل الثالث فی تحدید الحرکه

قـد تبین فی الفصـل السـابق أن الحرکه خروج الشـی ء من القوه إلی الفعل تـدریجا و إن شـئت فقل هی تغیر الشـی ء تـدریجا و التدریج معنی بدیهی التصور بإعانه الحس علیه و عرفه المعلم الأول بأنها کمال أول لما بالقوه من حیث إنه بالقوه و توضیحه أن حصول ما یمکن أن یحصل

*****ص ۱۲۱*****

للشـی ء کمال له و الشـی ء الـذی یقصد بالحرکه حالا من الأحوال کالجسم مثلا یقصد مکان لیتمکن فیه فیسـلک إلیه کان کل من السلوک و التمکن فی المکان الذی یسلک إلیه کمال لذلک الجسم غیر أن السلوک کمال أول لتقدمه و التمکن کمال ثان فإذا شـرع فی السـلوک فقـد تحقق له کمال لکن لا مطلقا بل من حیث إنه بعـد بالقوه بالنسبه إلی کماله الثانی و هو التمکن فی المکان الـذی یریـده فالحرکه کمال أول لما هو بالقوه بالنسـبه إلی الکمالین من حیث إنه بالقوه بالنسـبه إلی الکمال الثانی و قد تبین بذلک أن الحرکه تتوقف فی تحققها علی أمور سـته المبدأ الذی منه الحرکه و المنتهی الذی إلیه الحرکه و الموضوع الذی له الحرکه و هو المتحرک و الفاعـل الـذی یوجـد الحرکه و هو المحرک و المسـافه التی فیها الحرکه و الزمان الـذی ینطبق علیه الحرکه نوع من الانطباق و سیجی ء توضیح ذلک.

الفصل الرابع: فی انقسام الحرکه إلی توسطیه و قطعیه

الفصل الرابع فی انقسام الحرکه إلی توسطیه و قطعیه

تعتبر الحرکه بمعنیین أحـدهما کون الجسم بین المبـدإ و المنتهی بحیث کل حـد فرض فی الوسط فهو لیس قبله و لا بعـده فیه و هو حاله بسـیطه ثابته لا انقسام فیها و تسمی الحرکه التوسطیه و ثانیهما الحاله المذکوره من حیث لها نسبه إلی حدود المسافه من حد ترکها

و من حـد لم يبلغها أى إلى قوه تبـدلت فعلا و إلى قوه باقيه على حالها بعـد يريـد المتحرك أن يبـدله فعلا و لازمه الانقسام إلى الأجزاء و الانصرام و التقضى تدريجا كما أنه خروج من القوه إلى الفعل تدريجا و تسمى الحركه

*****ص ۱۲۲*****

القطعيه و المعنيان جميعا موجودان فى الخارج لانطباقهما عليه بجميع خصوصياتهم و أما الصوره التى يأخذها الخيال من الحركه بأخذ الحد بعد الحد من الحركه و جمعها فيه صوره متصله مجتمعه منقسمه إلى الأجزاء فهى ذهنيه لا وجود لها فى الخارج لعدم جواز اجتماع الأجزاء فى الحركه و إلا كان ثباتا لا تغير و قد تبين بذلك أن الحركه و نعنى بها القطعيه نحو وجود سـيال منقسـم إلى أجزاء تمـتزج فيه القـوه و الفعـل بحيث يكـون كـل جزء مفروض فيه فعلاـ لمـا قبله من الأـجزاء و قـوه لم بعـده و ينتهى من الجانبين إلى قوه لا فعل معها و إلى فعل لا قوه معه.

الفصل الخامس: فى مبدأ الحركه و منتهاه

الفصل الخامس فى مبدأ الحركه و منتهاه

قـد عرفت أن فى الحركه انقساما لـذاتها فاعلم أن هذا الانقسام لا يقف على حد نظير الانقسام الذى فى الكميات المتصـله القاره من الخط و السـطح و الجسم إذ لو وقف على حـد كان جزءا لا يتجزأ و قـد تقدم بطلانه و أيضا هو انقسام بالقوه لا بالفعل إذ لو كان بالفعل بطلت الحركه لانتهاء القسـمه إلى أجزاء دفعيه الوقوع و بـذلك يتبين أنه لا مبدأ للحركه و لا منتهى لها بمعنى الجزء الأول

*****ص ۱۲۳*****

الـذى لا ينقسم من جهه الحركه و الجزء الآخر الـذى كذلك لما عرفت آنفا أن الجزء بهذ المعنى دفعى الوقوع غير تدريجيه فلا ينطبق عليه حد الحركه لأنها

تـدريجيه الـذات و أما ما تقـدم أن الحركه تنتهى من الجانبين إلى قوه لا فعل معها و فعل لا قوه معه فهو تحديـد لها بالخارج من ذاته.

الفصل السادس: فی موضوع الحرکه و هو المتحرک الذی یتلبس به

الفصل السادس فى موضوع الحركه و هو المتحرك الذى يتلبس به

قـد عرفت أن الحركه خروج الشـى ء من القوه إلى الفعل تـدريجا و أن هذه القوه يجب أن تكون محموله فى أمر جوهرى قائمه به و هذا الذى بالقوه كمال بالقوه للماده متحد معه فإذا تبدلت القوه فعلا كان الفعل متحدا مع الماده مكان القوه فماده الماء مثلا هواء بالقوه و كذا الجسم الحامض حلو بالقوه فإذا تبدلت الماء هواءا و الحموضه حلاوه كانت الماده التى فى الماء هى المتلبسـه بـالهوائيه و الجسم الحـامض هو المتلبس بالحلاوه ففى كل حركه موضوع تنعته الحركه و تجرى عليه و يجب أن يكون موضوع الحركه أمرا ثابتـا تجرى و تتجـدد عليه الحركه و إلاـ كـان مـا بـالقوه غير ما يخرج إلى الفعل فلم تتحقق الحركه التى هى خروج الشى ء من القوه إلى الفعل تدريج و يجب أن لا يكون موضوع الحركه أمرا بالفعل من كل جهه كالعقل

******ص ۱۲۴******

المجرد إذ لاـ حركه إلاـ مع قوه ما فما لا قوه فيه فلا حركه له و لا أن يكون بالقوه من جميع الجهات إذ لا وجود لما هو كـذلك بل أمرا بالقوه من جهه و بالفعل من جهه كالماده الأولى التى لها قوه الأشـياء و فعليه أنها بالقوه و كالجسم الذى هو ماده ثانيه له قوه الصور النوعيه و الأعراض المختلفه و فعليه الجسميه و بعض الصور النوعيه.

الفصل السابع: فی فاعل الحرکه و هو المحرک

الفصل السابع فى فاعل الحركه و هو المحرك

يجب أن يكون المحرك غير المتحرك إذ لو كان المتحرك هو الـذى يوجد الحركه فى نفسه لزم أن يكون شـى ء واحد فاعلا و قابلا من جهه واحده و هو محال فإن حيثيه الفعل هى حيثيه الوجدان و

حیثیه القبول هی حیثیه الفقدان و لا معنی لکون شی ء واحد واجدا و فاقدا من جهه واحده و أیضا المتحرک هو بالقوه بالنسبه إلی الفعل الذی یحصل له بالحرکه و فاقد له و ما هو بالقوه لا یفید فعل و یجب أن یکون الفاعل القریب للحرکه أمرا متغیرا متجدد الذات إذ لو کان أمرا ثابت الذات من غیر تغیر و سیلان کان الصادر منه أمرا ثابتا فی نفسه فلم یتغیر جزء من الحرکه إلی غیره من الأجزاء لثبات علته من غیر تغیر فی حالها فلم تکن الحرکه حرکه هذا خلف

*****ص ۱۲۵*****

الفصل الثامن: فی ارتباط المتغیر بالثابت

الفصل الثامن فی ارتباط المتغیر بالثابت

ربما قیل إن وجوب استناد المتغیر المتجدد إلی عله متغیره متجدده مثله یوجب استناد علته المتغیره المتجدده أیضا إلی مثلها فی التغیر و التجدد و هلم جرا و یستلزم ذلک أم التسلسل أو الدور أو التغیر فی المبدإ الأول تعالی عن ذلک و أجیب بأن التجدد و التغیر ینتهی إلی جوهر متحرک بجوهره فیکون التجدد ذاتیا له فیصح استناده إلی عله ثابته توجد ذاته لأن إیجاد ذاته عین إیجاد تجدده

الفصل التاسع: فی المسافه التی یقطعها المتحرک بالحرکه

الفصل التاسع فی المسافه التی یقطعها المتحرک بالحرکه

مسافه الحرکه هی الوجود المتصل السیال الذی یجری علی الموضوع المتحرک و ینتزع منه ل محاله مقوله من المقولات لکن لا من حیث إنه متصل واحد متغیر فإن لازمه وقوع التشکیک فی الماهیه و هو محال بل من حیث إنه منقسم إلی أقسام آنیه الوجود کل قسم منه نوع من أنواع المقوله مبائن لغیره کنمو الجسم مثلا فإنه حرکه منه فی الکم یرد علیه فی کل آن من آنات الحرکه نوع من أنواع الکم المتصل مبائن للنوع الذی ورد علیه فی الآن السابق و النوع الذی سیرد علیه فی اللاحق.

*****ص ۱۲۶*****

فمعنی حرکه الشی ء فی المقوله أن یرد علی الموضوع فی کل آن نوع من أنواع المقوله مبائن للنوع الذی یرد علیه فی آن غیره.

الفصل العاشر: فی المقولات التی تقع فیها الحرکه

الفصل العاشر فی المقولات التی تقع فیها الحرکه

المشهور بین قدماء الفلاسفه أن المقولات التی تقع فیها الحرکه أربع مقولات الأین و الکیف و الکم و الوضع. أما الأین فوقوع الحرکه فیه ظاهر کالحرکات المکانیه التی فی الأجسام لکن فی کون الأین مقوله برأسها کلام و إن کان مشهورا بینهم بل الأین ضرب من الوضع و علیه فالحرکه الأینیه ضرب من الحرکه الوضعیه و أما الکیف فوقوع الحرکه فیه و خاصه فی الکیفیات غیر الفعلیه کالکیفیات المختصه بالکمیات کالاستواء و الاعوجاج و نحوهما ظاهر فإن الجسم المتحرک فی کمه یتحرک فی

الكيفيـات القـائمه بكمه و أمـا الكم فالحركه فيه تغير الجسم فى كمه تغيرا متصـلا بنسـبه منتظمه تـدريجا كالنمو الـذى هو زياده الجسم فى حجمه زياده متصـله منتظمه تدريـج و قد أورد عليه أن النمو إنما يتحقق بانضـمام أجزاء من خارج إلى أجزاء الجسـم فالكم

الکبیر اللاحق هو الکم العارض لمجموع الأجزاء الأصلیه و المنضمه و الکم الصغیر السابق هو الکم العارض لنفس الأجزاء الأصلیه و الکمان متباینان غیر متصلین لتباین موضوعیهم فلا حرکه فی کم بل هو زوال کم و حدوث آخر.

*****ص ۱۲۷*****

و أجیب عنه أن انضمام الضمائم لا ریب فیه لکن الطبیعه تبدل الأجزاء المنضمه بعد الضم إلی صوره الأجزاء الأصلیه و لا تزال تبدل و تزید کمیه الأجزاء الأصلیه تدریجا بانضمام الأجزاء و تغیرها إلی الأجزاء الأصلیه فیزداد الکم العارض للأجزاء الأصلیه زیاده متصله تدریجیه و هی الحرکه و أما الوضع فالحرکه فیه أیضا ظاهر کحرکه الکره علی محورها فإنه تتبدل بها نسبه النقاط المفروضه علیها إلی الخارج عنها و هو تغیر تدریجی فی وضعه. قالوا و لا تقع حرکه فی باقی المقولات و هی الفعل و الانفعال و متی و الإضافه و الجده و الجوهر. أما الفعل و الانفعال فإنه قد أخذ فی مفهومیهما التدریج فلا فرد آنی الوجود لهم و وقوع الحرکه فیهما یقتضی الانقسام إلی أقسام آنیه الوجود و لیس لهما ذلک و کذا الکلام فی متی فإنه الهیأه الحاصله من نسبه الشی ء إلی الزمان فهی تدریجیه تنافی وقوع الحرکه فیها المقتضیه للانقسام إلی أقسام آنیه الوجود و أما الإضافه فإنها انتزاعیه تابعه لطرفیها فلا تستقل بشی ء کالحرکه و کذا الجده فإن التغیر فیها تابع لتغیر موضوعها کتغیر النعل أو القدم عما کانتا علیه و أما الجوهر فوقوع الحرکه فیه یستلزم تحقق الحرکه من غیر موضوع ثابت و قد تقدم أن تحقق الحرکه موقوف علی موضوع ثابت باق ما دامت الحرکه.

*****ص ۱۲۸*****

الفصل الحادی عشر: فی تعقیب ما مر فی الفصل السابق

الفصل الحادی عشر فی تعقیب ما مر فی الفصل السابق

ذهب صدر المتألهین

ره إلى وقوع الحركه فى مقوله الجوهر و استدل عليه بأمور أوضحها أن وقوع الحركه فى المقولات الأربع العرضيه يقضى بوقوعها فى مقوله الجوهر لأن الأعراض تابعه للجواهر مستنده إليها استناد الفعل إلى فاعله فالأفعال الجسمانيه مستنده إلى الطبائع و الصور النوعيه و هى الأسباب القريبه لها و قد تقدم أن السبب القريب للحركه أمر تدريجى كمثلها فالطبائع و الصور النوعيه فى الأجسام المتحركه فى الكم و الكيف و الأين و الوضع متغيره سياله الوجود كأعراضها و لو لا ذلك لم يتحقق سبب لشى ء من هذه الحركات و أورد عليه أنا ننقل الكلام إلى الطبيعه المتجدده كيف صدرت عن المبدإ الثابت و هى متجدده و أجيب عنه بأن الحركه لما كانت فى جوهرها فالتغير و التجدد ذاتى لها و الذاتى لا يعلل فالجاعل إنما جعل المتجدد لا أنه جعل المتجدد متجدد و أورد عليه أنا نوجه استناد الأعراض المتجدده إلى الطبيعه بهذا الوجه بعينه من غير حاجه إلى جعل الطبيعه متجدده فالتجدد ذاتى للعرض المتجدد و الطبيعه جعلت العرض المتجدد و لم تجعل المتجدد متجدد و أجيب عنه بأن الأعراض مستنده فى وجودها إلى الجوهر و تابعه له

*****ص ١٢٩*****

فالذاتيه لا بد أن تتم فى الجواهر و أورد عليه أيضا أن القوم صححوا ارتباط هذه الأعراض المتجدده إلى المبدإ الثابت من طبيعه و غيرها بنحو آخر و هو أن التغير لاحق لها من خارج كتجدد مراتب قرب و بعد من الغايه المطلوبه فى الحركات الطبيعيه و كتجدد أحوال أخرى فى الحركات القسريه التى على خلاف الطبيعه و كتجدد إرادات جزئيه منبعثه من النفس فى كل حد من حدود الحركات النفسانيه التى مبدؤها النفس و أجيب عنه

بأنا ننقل الكلام إلى هـذه الأحوال و الإرادات المتجدده من أين تجددت فإنه لا محاله تنتهى فى الحركات الطبيعيه إلى الطبيعه و كذا فى القسريه فإن القسر ينتهى إلى الطبيعه و كذا فى النفسانيه فإن الفاعل المباشر للتحريك فيها أيضا الطبيعه كم سيجى ء و يمكن أن يستدل على الحركه فى الجوهر بما تقـدم أن وجود العرض من مراتب وجود الجوهر من حيث كون وجوده فى نفسه عين وجوده للجوهر فتغيره و تجدده تغير للجوهر و تجدد له.

و يتفرع على ما تقـدم أولا أن الصور الطبيعيه المتبـدله صوره بعد صوره على الماده بالحقيقه صوره جوهريه واحده سياله تجرى على المـاده و ينتزع من كل حـد من حـدودها مفهوم مغاير لما ينتزع من غيره. هـذا فى تبـدل الصور الطبيعيه بعضـها من بعض و هناك حركه اشتداديه جوهريه أخرى هى حركه الماده الأولى إلى الطبيعيه ثم النباتيه ثم الحيوانيه ثم الإنسانيه و ثانيا أن الجوهر المتحرك فى جوهره متحرك بجميع أعراضه لما سمعت

*****ص ۱۳۰*****

من حديث كون وجود الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع له و لازم ذلك كون حركه الجوهر فى المقولات الأربع أو الثلاث من قبيل الحركه فى الحركه و على هـذا ينبغى أن تسمى هـذه الحركات الأربع أو الثلاث حركات ثانيه و ما لمطلق الأعراض من الحركه بتبع الجوهر لا بعرضه حركات أولى و ثالثا أن العالم الجسمانى بمادته الواحده حقيقه واحده سياله متحركه بجميع جواهره و أعراضها قافله واحده إلى غايه ثابته لها الفعليه المحضه.

الفصل الثانى عشر: فى موضوع الحركه الجوهريه و فاعله

الفصل الثانى عشر فى موضوع الحركه الجوهريه و فاعله

قالوا إن موضوع هـذه الحركه هو الماده المتحصله بصوره ما من الصور المتعاقبه المتحـده بالاتصال و السيلان فوحـده الماده و شخصيتها محفوظه

بصوره ما من الصور المتبدله و صوره ما و إن كانت مبهمه لكن وحدتها محفوظه بجوهر مفارق هو الفاعل للماده الحافظ له و لوحدتها و شخصيتها بصوره ما فصوره ما شريكه العله للماده و الماده المتحصله بها هى موضوع الحركه و هذا كما أن القائلين بالكون و الفساد النافين للحركه الجوهريه قالوا أن فاعل الماده هو صوره ما محفوظه وحدتها بجوهر مفارق يفعلها و يفعل الماده بواسطتها فصوره ما شريكه العله بالنسبه إلى الماده حافظه لتحصلها و وحدته و التحقيق أن حاجه الحركه إلى موضوع ثابت باق ما دامت الحركه إن كانت لأجل أن تنحفظ به وحده الحركه و لا تنثلم بطرو الانقسام عليه

******ص ۱۳۱******

و عدم اجتماع أجزائها فى الوجود فاتصال الحركه فى نفسها و كون الانقسام و هميا غير فكى كاف فى ذلك و إن كانت لأجل أنها معنى ناعتى يحتاج إلى أمر موجود لنفسه حتى يوجد له وينعته كما أن الأعراض و الصور الجوهريه المنطبعه فى الماده تحتاج إلى موضوع كذلك توجد له و تنعته فموضوع الحركات العرضيه أمر جوهرى غيرها و موضوع الحركه الجوهريه نفس الحركه إذ لا نعنى بموضوع الحركه إلا ذاتا تقوم به الحركه و توجد له و الحركه الجوهريه لما كانت ذاتا جوهريه سياله كانت قائمه بذاتها موجوده لنفسها فهى حركه و متحركه فى نفسه و إسناد الموضوعيه إلى الماده التى تجرى عليها الصور الجوهريه على نحو الاتصال و السيلان لمكان اتحادها معها و إلا فهى فى نفسها عاريه عن كل فعليه.

الفصل الثالث عشر: فى الزمان

الفصل الثالث عشر فى الزمان

إنا نجد الحوادث الواقعه تحت الحركه منقسمه إلى قطعات لا تجامع قطعه منها القطعه الأخرى فى فعليه الوجود لما أن فعليه وجود القطعه

المفروضـه ثانيـا متـوفقه على زوال الوجـود الفعلى للقطعه الأـولى ثم نجـد القطعه الأـولى المتوقـف عليهـا منقسـمه فى نفسه إلى قطعتين كذلك لا تجامع إحداهما الأخرى و هكذا كلما حصلنا قطعه قبلت القسمه إلى قطعتين كذلك من دون أن تقف القسمه على حـد و لا يتأتى هـذا إلا بعروض امتداد كمى على الحركه تتقدر به و تقبل الانقسام و ليس هذ الامتداد نفس حقيقه الحركه لأنه امتداد متعين وم

*****ص ١٣٢*****

فى الحركه فى نفسـها امتـداد مبهم نظير الامتـداد المبهم الذى فى الجسم الطبيعى و تعينه الذى هو الجسم التعليمى. فهذا الامتداد الذى به تعين امتداد الحركه كم متصل عارض للحركه نظير الجسم التعليمى الذى به تعين امتداد الجسم الطبيعى للجسم الطبيعى إلاـ أن هـذا الكم العـارض للحركه غير قـار و لاـ يجـامع بعض أجزائه المفروضه بعضـا بخلاـف كميه الجسم التعليمى فإنهـا قاره مجتمعه الأجزاء و هذا هو الزمان العارض للحركه و مقدارها و كل جزء منه من حيث أنه متوقف عليه الآخر متقدم بالنسـبه إليه و من حيث إنه متوقف متأخر بالنسـبه إلى ما توقف عليه و الطرف منه الحاصل بالقسـمه هو الآن و قـد تبين بما تقـدم أولا أن لكل حركه زمانـا خاصـا بهـا هو مقـدار تلـك الحركه و قـد أطبق الناس على تقـدير عامه الحركات و تعيين النسب بينها بالزمان العام الذى هو مقدار الحركه اليوميه لكونه معروفا عندهم مشـهودا لهم كافه و قد قسـموه إلى القرون و السـنين و الشـهور و الأسابيع و الأيـام و الساعـات و الـدقائق و الثوانى و غيرهـا لتقـدير الحركات بالتطبيق عليه و الزمان الـذى له دخل فى الحوادث الزمانيه عند المثبتين للحركه الجوهريه هو زمان الحركه الجوهريه و ثانيا

أن التقـدم و التـأخر ذاتيـان بين أجزاء الزمـان بمعنى أن كـون وجود الزمـان سـيال غير قـار يقتضـى أن ينقسم لو انقسم إلى جزء يتوقف على زواله وجود جزء آخر بالفعل و المتوقف عليه هو المتقدم و المتوقف هو المتأخر و ثالثا أن الآن و هو طرف الزمان و الحـد الفاصـل بين الجزءين لو انقسم هو أمر عـدمى لكون الانقسام وهميا غير فكى و رابعا أن تتالى الآنات و هو اجتماع حـدين عـدميين أو أكثر من غير تخلل جزء من الزمان فاصل بينهما محال و هو ظاهر و مثله الكلام فى تتالى الآنيات المنطبقه على طرف الزمان كالوصول و الافتراق.

*****ص ١٣٣*****

و خامسا أن الزمان لا أول له و لا آخر له بمعنى الجزء الذى لا ينقسم من مبتدئه أو منتهاه لأن قبول القسمه ذاتى له.

الفصل الرابع عشر: فى السرعه و البطؤ

الفصل الرابع عشر فى السرعه و البطؤ

إذا فرضـنا حركتين و اعتبرنـا النسـبه بينهمـا فـإن تساوتـا زمانـا فأكثرهمـا قطعـا للمسافه أسـرعهما و إن تساوتا مسافه فأقلهما زمانا أسرعهما فالسرعه قطع مسافه كثيره فى زمان قليل و البطؤ خلافه. قالوا إن البطؤ ليس بتخلل السكون بأن تكون الحركه كلما كان تخلل السكون فيها أكثر كانت أبطأ و كلما كان أقل كانت أسرع و ذلك لاتصال الحركه بامتزاج القوه و الفعل فيه فلا سبيل إلى تخلـل السـكون فيه و قـالوا إن السـرعه و البطؤ متقابلاـن تقابـل التضـاد و ذلـك لأنهما وجوديان فليس تقابلهم تقابل التناقض أو العـدم و الملكه و ليسا بالمتضائفين و إلا كانا كلما ثبت أحـدهما ثبت الآخر و ليس كذلك فلم يبق إلا أن يكونا متضادين و هو المطلوب و فيه أن من شرط المتضادين أن يكون بينهما غايه الخلاف و

ليست بمتحققه بين السرعه و البطؤ إذ ما من سريع إلا و يمكن أن يفرض ما هو أسرع منه و كذا ما من بطی ء إلا و يمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه و الحق أن السرعه و البطؤ وصفان إضافيان فسرعه حركه بالنسبه إلى أخرى بطؤ بعينه بالنسبه إلى ثالثه و كذلك الأمر فی البطؤ و السرعه بمعنى الجريان و السيلان خاصه لمطلق الحركه ثم تشتد و تضعف فيحدث بإضافه بعضها إلى بعض السرعه و البطؤ الإضافيان.

*****ص ۱۳۴*****

الفصل الخامس عشر: فی السكون

الفصل الخامس عشر فی السكون

يطلق السكون على خلو الجسم من الحركه قبلها أو بعدها و على ثبات الجسم على حاله التی هو عليها و الذی يقابل الحركه هو المعنى الأول و الثانی لازمه و هو معنى عدمی بمعنى انعدام الصفه عن موضوع قابل هو الجسم فيكون هو عدم الحركه عما من شأنه أن يتحرك فالتقابل بينه و بين الحركه تقابل العدم و الملكه و لا يكاد يخلو عن الحركه جسم أو أمر جسمانی إلا ما كان آنی الوجود كالوصول إلى حد المسافه و انفصال شی ء من شی ء و حدوث الأشكال الهندسيه و نحو ذلك.

الفصل السادس عشر: فی انقسامات الحركه

الفصل السادس عشر فی انقسامات الحركه

تنقسم الحركه بانقسام الأمور السته التی تتعلق بها ذاته. فانقسامها بانقسام المبدإ و المنتهى كالحركه من مكان كذا إلى مكان كذا و الحركه من لون كذا إلى لون كذا و حركه النبات من قدر كذا إلى قدر كذ و انقسامها بانقسام الموضوع كحركه النبات و حركه الحيوان و حركه الإنسان و انقسامها بانقسام المقوله كالحركه فی الكيف و الحركه فی الكم

*****ص ۱۳۵*****

و الحركه فی الوضع و انقسامها بانقسام الزمان كالحركه الليليه و الحركه النهاريه و الحركه الصيفيه و الحركه الشتويه و انقسامها بانقسام الفاعل كالحركه الطبيعيه و الحركه القسريه و الحركه الإراديه و يلحق بها بوجه الحركه بالعرض فإن الفاعل إما أن يكون ذا شعور و إراده بالنسبه إلى فعله أم لا و الأول هو الفاعل النفسانی و الحركه نفسانيه كالحركات الإراديه التی للإنسان و الحيوان و الثانی إما أن تكون الحركه منبعثه عن نفسه لو خلی و نفسه و إما أن تكون منبعثه عنه لقهر فاعل آخر إياه على الحركه و الأول هو الفاعل الطبيعی

و الحركه طبيعيه و الثانى هو الفاعل القاسر و الحركه قسريه كالحجر المرمى إلى فوق. قالوا إن الفاعل القريب للحركه فى جميع هـذه الحركـات هو طبيعه المتحرك عن تسـخير نفسـانى أو اقتضـاء طبيعى أو قهر الطبيعه القاسـره لطبيعه المقسور على الحركه و المبد المباشر المتوسط بين الفاعل و بين الحركه هو مبدأ الميل الذى يوجده الفاعل فى طبيعه المتحرك و تفصيل الكلام فيه فى الطبيعيات

خاتمه

خاتمه

ليعلم أن القوه أو مـا بالقوه كما تطلق على حيثيه القبول كـذلك تطلق على حيثيه الفعل إذا كانت شديـده و كما تطلق على مبـدإ القبول القائم به ذلك كذلك تطلق على مبدإ الفعل كما تطلق القوى النفسانيه و يراد بها مبادى الآثار النفسانيه من إبصار و سمع و تخيل و غير ذلك و كـذلك القوى الطبيعيه لمبادى الآثار الطبيعيه و هـذه القوه الفاعله إذا قارنت العلم و المشـيه سـميت قدره الحيوان

*****ص ۱۳۶*****

و هى عله فـاعله تحتـاج فى تمـام عليتهـا و وجوب الفعـل بها إلى أمور خارجه كحضور الماده القابله و صـلاحيه أدوات الفعل و غيرها تصير باجتماعها عله تامه يجب معها الفعل و من هنا يظهر أولا عدم استقامه تحديد بعضهم للقدره بأنها ما يصح معه الفعل و الترک فإن نسبه الفعل و الترک إلى الفاعل إنما تكون بالصحه و الإمكان إذا كان جزءا من العله التامه لا يجب الفعل به وحده بـل به و ببقيه الأجزاء التى تتم بها العله التامه و أم الفاعل التام الفاعليه الـذى هو وحـده عله تامه كالواجب تعالى فلا معنى لكون نسبه الفعل و الترک إليه بالإمكان و لا يوجب كون فعله واجبا أن يكون موجبا مجبرا على الفعل غير قادر عليه إذ

هذ الوجوب لاحق بالفعل من قبله و هو أثره فلا يضطره إلی الفعل و لا أن هناک فاعلا آخر یؤثر فیه بجعله مضطرا إلی الفعل و ثانیا بطلان ما قال به قوم إن صحه الفعل متوقفه علی کونه مسبوقا بالعدم الزمانی فالفعل الذی لا یسبقه عدم زمانی ممتنع و هو مبنی علی القول بأن عله الاحتیاج إلی العله هی الحدوث دون الإمکان و قد تقدم إبطاله و إثبات أن عله الحاجه إلی العله هو الإمکان دون الحدوث علی أنه منقوض بنفس الزمان و ثالثا بطلان قول من قال إن القدره إنما تحدث مع الفعل و لا قدره علی فعل قبله و فیه أنهم یرون أن القدره هی کون الشیء بحیث یصح منه الفعل و الترک فلو ترک الفعل زمان ثم فعل صدق علیه قبل الفعل أنه یصح منه الفعل و الترک و هی القدره.

المرحله الحادیه عشر فی العلم و العالم و المعلوم

اشاره

المرحله الحادیه عشر فی العلم و العالم و المعلوم

المرحله الحادیه

عشر فی العلم و العالم و المعلوم

و فیها اثنا عشر فصلا

المرحله الحادیه عشر فی العلم و العالم و المعلوم قد تحصل مما تقدم أن الموجود ینقسم إلی ما بالقوه و ما بالفعل و الأول هو الماده و المادیات و الثانی غیرهما و هو المجرد و مما یعرض المجرد عروضا أولیا أن یکون علما و عالما و معلوما لأن العلم کما سیجیء بیانه حضور وجود مجرد لوجود مجرد فمن الحری أن نبحث عن ذلک فی الفلسفه الأولی و فیه اثنا عشر فصل.

الفصل الأول: فی تعریف العلم و انقسامه الأولی

الفصل الأول فی تعریف العلم و انقسامه الأولی

حصول العلم لنا ضروری و کذلک مفهومه عندنا و إنما نرید فی هذا الفصل معرفه ما هو أظهر خواصه لنمیز بها مصادیقه و خصوصیاته. فنقول قد تقدم فی بحث الوجود الذهنی أن لنا علما بالأمور الخارجه عنا فی الجمله بمعنی أنها تحصل لنا و تحضر عندنا بماهیاتها لا به وجوداتها الخارجیه التی تترتب علیه الآثار فهذا قسم من العلم و یسمی علما حصولی.

و من العلم علم الواحد منا بذاته التی یشیر إلیها بأنا فإنه لا یغفل عن نفسه فی حال من الأحوال سواء فی ذلک الخلاء و الملاء و

النوم و اليقظه و أيه حال أخرى و ليس ذلک بحضور ماهيه ذاتنا عندنا حضورا مفهوميا و علما حصوليا لأن المفهوم الحاضر فى الذهن كيفما فرض لا يأبى الصدق على كثيرين و إنما يتشخص بالوجود الخارجى و هذ الذى نشاهده من أنفسنا و نعبر عنه بأنا أمر شخصى لذاته لا يقبل الشركه و التشخص شأن الوجود فعلمنا بذواتنا إنما هو بحضورها لنا به وجودها الخارجى الذى هو

ملاک الشخصیه و ترتب الآثار و هذا قسم آخر من العلم و یسمی العلم الحضوری.

و هذان قسمان ینقسم إلیهما العلم قسمه حاصره فإن حصول المعلوم للعالم إما بماهیته أو به وجوده و الأول هو العلم الحصولی و الثانی هو العلم الحضوری.

ثم إن کون العلم حاصلا لنا معناه حصول المعلوم لنا لأن العلم عین المعلوم بالذات إذ لا نعنی بالعلم إلا حصول المعلوم لنا و حصول الشی ء و حضوره لیس إلا وجوده و وجوده نفسه و لا معنی لحصول المعلوم للعالم إلا اتحاد العالم معه سواء کان معلوما حضوریا أو حصولیا فإن المعلوم الحضوری إن کان جوهرا قائما بنفسه کان وجوده لنفسه و هو مع ذلک للعالم فقد اتحد العالم مع نفسه و إن کان أمرا وجوده لموضوعه و المفروض أن وجوده للعالم فقد اتحد العالم مع موضوعه و العرض أیضا من مراتب وجود موضوعه غیر خارج منه فکذلک مع ما اتحد مع موضوعه و کذا المعلوم الحصولی موجود للعالم سواء کان جوهر موجودا لنفسه أو أمرا موجودا لغیره و لازم کونه موجودا للعالم اتحاد العالم معه. علی أنه سیجی ء أن العلم الحصولی علم حضوری فی الحقیقه.

******ص ۱۴۰******

فحصول العلم للعالم من خواص العلم لکن لا کل حصول کیف کان بل حصول أمر بالفعل فعلیه محضه لا قوه فیه لشی ء مطلقا فإنا نشاهد بالوجدان أن المعلوم من حیث هو معلوم ل یقوی علی شی ء آخر و لا یقبل التغیر عما هو علیه فهو حصول أمر مجرد عن الماده خال من غواشی القوه و نسمی ذلک حضور. فحضور المعلوم یستدعی کونه أمرا تاما فی فعلیته من غیر تعلق بالماده و القوه یوجب نقصه و عدم تمامه من حیث

كمالاـته التى بـالقوه و مقتضـى حضور المعلوم أن يكون العـالم الـذى يحصـل له العلم أمرا فعليـا تـام الفعليه غير ناقص من جهه التعلق بالقوه و هو كون العالم مجردا عن الماده خاليا عن القوه. فقـد بان أن العلم حضور موجود مجرد لموجود مجرد سواء كان الحاصل عين ما حصل له كم فى علم الشـى ء بنفسه أو غيره بوجه كما فى علم الشـى ء بالماهيات الخارجه عنه و تبين أيضا أولا أن المعلـوم الـذى هو متعلق العلم يجب أن يكون أمرا مجردا عن المـاده و سـيجى ء معنى تعلق العلم بالأـمور المـاديه و ثانيـا أن العالم الذى يقوم به العلم يجب أن يكون مجردا عن الماده أيض.

الفصل الثانى: ينقسم العلم الحصولى إلى كلى و جزئى

الفصل الثانى ينقسم العلم الحصولى إلى كلى و جزئى

و الكلى ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كالعلم بماهيه الإنسان

*****ص ۱۴۱*****

و يسـمى عقلاـ و تعقلاـ و الجزئى مـا يمتنع فرض صـدقه على كثيرين كـالعلم بهـذا الإنسان بنوع من الاتصال بمادته الحاضـره و يسـمى علما إحساسـيا و كالعلم بالإنسان الفرد من غير حضور مادته و يسـمى علما خياليا وعد هذين القسمين ممتنع الصدق على كـثيرين إنمـا هـو من جهه اتصـال أدوات الإحسـاس بـالمعلوم الخـارجى فى العلم الإحساسـى و توقف العلم الخيـالى على العلم الإحساسى و إلا فالصوره الذهنيه كيفما فرضت لا تأبى أن تصدق على كثيرين.

و القسمان جميعا مجردان عن الماده لما تقدم من فعليه الصوره العلميه فى ذاتها و عدم قبولها للتغير و أيضا الصوره العلميه كيفما فرضت لا تمتنع عن الصـدق على كثيرين و كل أمر مادى متشـخص ممتنع الصدق على أزيد من شـخص واحد و أيضا لو كانت الصوره الحسيه أو الخياليه ماديه منطبعه بنوع من الانطباع فى جزء

بدنى لكانت منقسمه بانقسام محلها و لكان فى مكان و زمان و ليس كذلك فالعلم لا يقبل القسمه و لا يشار إليه إشاره وضعيه مكانيه و لا أنه مقيد بزمان لصحه تصورنا الصوره المحسوسه فى وقت بعد أمد بعيد على ما كانت عليه من غير تغير فيها و لو كانت مقيده بالزمان لتغيرت بتقضيه و ما يتوهم من مقارنه حصول العلم للزمان إنما هو مقارنه شرائط حصول الاستعداد له ل نفس العلم و أما توسط أدوات الحس فى حصول الصوره المحسوسه وتوقف الصوره الخياليه على ذلك فإنم هو لحصول الاستعداد الخاص للنفس لتقوى به على تمثيل الصوره العلميه و تفصيل القول فى علم النفس و مما تقدم يظهر أن قولهم

*****ص ۱۴۲*****

إن التعقل إنما هو بتقشير المعلوم عن الماده و الأعراض المشخصه له حتى لا يبقى إل الماهيه المعراه عن القشور كالإنسان المجرد عن الماده الجسميه و المشخصات الزمانيه و المكانيه و الوضعيه و غيرها بخلاف الإحساس المشروط بحضور الماده و اكتناف الأعراض و الهيئات الشخصيه و الخيال المشروط ببقاء الأعراض و الهيئات المشخصه من دون حضور الماده قول على سبيل التمثيل للتقريب و إلا فالمحسوس صوره مجرده علميه و اشتراط حضور الماده و الاكتناف بالأعراض المشخصه لحصول الاستعداد فى النفس للإحساس و كذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيل و كذا اشتراط التقشير فى التعقل للدلاله على اشتراط تخيل أزيد من فرد واحد فى حصول استعداد النفس لتعقل الماهيه الكليه المعبر عنه بانتزاع الكلى من الأفراد.

و تبين مما تقدم أيضا أن الوجود ينقسم من حيث التجرد عن الماده و عدمه إلى ثلاثه عوالم كليه أحدها عالم الماده و القوه و الثانى عالم التجرد عن الماده دون آثارها

من الشكل و المقدار و الوضع و غيرها ففيه الصور الجسمانيه و أعراضها و هيئاتها الكماليه من غير ماده تحمل القوه و الانفعال و يسمى عالم المثال و البرزخ بين عالم العقل و عالم الماده و الثالث عالم التجرد عن الماده و آثارها و يسمى عالم العقل و قد قسموا عالم المثال إلى المثال الأعظم القائم بذاته و المثال الأصغر القائم بالنفس الذى تتصرف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعى المختلفه الحقه و الجزافيه فتأتى أحيانا بصور حقه صالحه و أحيانا بصور جزافيه تعبث به.

و العوالم الثلاثه المذكوره مترتبه طولا- فأعلاها مرتبه و أقواها و أقدمها وجود و أقربها من المبدإ الأول تعالى عالم العقول المجرده لتمام فعليتها و تنزه ذواتها عن شوب الماده و القوه ويليه عالم المثال المتنزه عن الماده دون آثارها ويليه عالم الماده موطن كل نقص وشر و لا يتعلق بما فيه علم إلا من

جهه ما يحاذيه من المثال و العقل.

الفصل الثالث: ينقسم العلم انقساما آخر إلى كلى و جزئى

الفصل الثالث ينقسم العلم انقساما آخر إلى كلى و جزئى

و المراد بالكلى ما لا يتغير بتغير المعلوم بالعرض كصوره البناء التى يتصورها البناء فى نفسه ليبنى عليها فالصوره عنده على حالها قبل البناء و مع البناء و بعد البناء و إن خرب و انهدم و يسمى علم ما قبل الكثره و العلوم الحاصله من طريق العلل كليه من هذ القبيل دائما كعلم المنجم بأن القمر منخسف يوم كذا ساعه كذا إلى مده كذا يعود فيه الوضع السماوى بحيث يوجب حيلوله الأرض بينه و بين الشمس فعلمه ثابت على حاله قبل الخسوف و معه و بعده و المراد بالجزئى ما يتغير بتغير المعلوم بالعرض كما إذا علمنا من طريق الإبصار

بحركه زيد ثم إذا وقف عن الحركه تغيرت الصوره العلميه من الحركه إلى السكون و يسمى علم ما بعد الكثره. فإن قلت التغير لا يكون إلا بقوه سابقه و حاملها الماده و لازمه كون العلوم الجزئيه ماديه لا مجرده. قلنا العلم بالتغير غير تغير العلم و المتغير ثابت فى تغيره لا متغير و تعلق العلم به أعنى حضوره عند العالم من حيث ثباته لا تغيره و إلا لم يكن حاضرا فلم يكن العلم حضور شى ء لشى ء هذا خلف.

*****ص ۱۴۴*****

الفصل الرابع: فى أنواع التعقل

الفصل الرابع فى أنواع التعقل

ذكروا أن التعقل على ثلاثه أنواع أحدها أن يكون العقل بالقوه أى لا يكون شيئا من المعقولات بالفعل و لا له شى ء من المعقولات بالفعل لخلو النفس عن عامه المعقولات. الثانى أن يعقل معقولا أو معقولات كثيره بالفعل مميزا لبعضها من بعض مرتبا لها و هو العقل التفصيلى. الثالث أن يعقل معقولات كثيره عقلا بالفعل من غير أن يتميز بعضها من بعض و إنما هو عقل بسيط إجمالى فيه كل التفاصيل و مثلوا له بما إذا سألك سائل عن عده من المسائل التى لك علم بها فحضرك الجواب فى الوقت فأنت فى أول لحظه تأخذ فى الجواب تعلم به جميعا علما يقينيا بالفعل لكن لا تميز لبعضها من بعض و لا تفصيل و إنما يحصل التميز و التفصيل بالجواب كان ما عندك منبع تنبع و تجرى منه التفاصيل و يسمى عقلا إجمالى.

الفصل الخامس: فى مراتب العقل

الفصل الخامس فى مراتب العقل

ذكروا أن مراتب العقل أربع إحداها كونه بالقوه بالنسبه إلى جميع المعقولات و يسمى عقل

*****ص ۱۴۵*****

هيولانيا لشباهته فى خلوه عن المعقولات الهيولى فى كونها بالقوه بالنسبه إلى جميع الصور و ثانيتها العقل بالملكه و هى المرتبه التى تعقل فيها الأمور البديهيه من التصورات و التصديقات فإن تعلق العلم بالبديهيات أقدم من تعلقه بالنظريات و ثالثتها العقل بالفعل و هو تعلقه النظريات بتوسيط البديهيات و إن كانت مرتبه بعضه على بعض و رابعتها عقله لجيمع ما استفاده من المعقولات البديهيه و النظريه المطابقه لحقائق العالم العلوى و السفلى باستحضاره الجميع و التفاته إليها بالفعل فيكون عالما علمى مضاهيا للعالم العينى و يسمى العقل المستفاد.

الفصل السادس: فى مفيض هذه الصور العلميه

الفصل السادس فى مفيض هذه الصور العلميه

أما الصور العقليه الكليه فإن مفيضها المخرج للإنسان مثلا من القوه إلى الفعل عقل مفارق للماده عنده جميع الصور العقليه

الکلیه و ذلک أنک قد عرفت أن هذه الصور بم أنها علم مجرده عن الماده علی أنها کلیه تقبل الاشتراک بین کثیرین و کل أمر حال فی الماده واحد شخصی لا یقبل الاشتراک فالصوره العقلیه مجرده عن الماده ففاعلها المفیض لها أمر مجرد عن الماده لأن الأمر المادی ضعیف الوجود فلا یصدر عنه ما هو أقوی منه وجودا علی أن فعل الماده مشروط بالوضع الخاص و لا وضع للمجرد و لیس هذا المفیض المجرد هو النفس العاقله لهذه الصور المجرده العلمیه

*****ص ۱۴۶*****

لأنها بعد بالقوه بالنسبه إلیها و حیثیتها حیثیه القبول دون الفعل و من المحال أن یخرج ما بالقوه نفسه من القوه إلی الفعل. فمفیض الصوره العقلیه جوهر عقلی مفارق للماده فیه جمیع الصور العقلیه الکلیه علی نحو ما تقدم من العلم

الإجمالی العقلی تتحد معه النفس المستعده للتعقل علی قدر استعدادها الخاص فیفیض علیها ما تستعد له من الصور العقلیه و هو المطلوب و بنظیر البیان السابق یتبین أن مفیض الصور العلیمه الجزئیه جوهر مثالی مفارق فیه جمیع الصور المثالیه الجزئیه علی نحو العلم الإجمالی تتحد معه النفس علی قدر ما له من الاستعداد.

الفصل السابع: ینقسم العلم الحصولی إلی تصور و تصدیق

الفصل السابع ینقسم العلم الحصولی إلی تصور و تصدیق

لأنه إما صوره حاصله من معلوم واحد أو کثیر من غیر إیجاب أو سلب و یسمی تصورا کتصور الإنسان و الجسم و الجوهر و إما صوره حاصله من معلوم معها إیجاب شی ء لشی ء أو سلب شی ء عن شی ء کقولنا الإنسان ضاحک و قولنا لیس الإنسان بحجر و یسمی تصدیقا و باعتبار حکمه قضیه. ثم إن القضیه بما تشتمل علی إثبات شی ء لشی ء أو نفی شی ء عن شی ء مرکبه من أجزاء فوق الواحد و المشهور أن القضیه الموجبه مؤلفه من الموضوع و المحمول و النسبه الحکمیه و هی نسبه المحمول إلی الموضوع و الحکم باتحاد الموضوع مع المحمول هذا فی الهلیات المرکبه التی محمولاتها غیر وجود الموضوع و أم

الهلیات البسیطه التی محمولها وجود الموضوع کقولنا الإنسان موجود فأجزاؤها ثلاثه الموضوع و المحمول و الحکم إذ لا معنی لتخلل النسبه و هی الوجود الرابط بین الشی ء و نفسه و أن القضیه السالبه مؤلفه من الموضوع و المحمول و النسبه الحکمیه الإیجابیه و لا حکم فیها لا أن فیها حکما عدمیا لأن الحکم جعل شی ء شیئا و سلب الحکم عدم جعله لا جعل عدمه و الحق أن الحاجه إلی تصور النسبه الحکمیه إنما هی من جهه الحکم بما هو فعل النفس ل بما هو جزء القضیه

أی إن القضیه إنما هی الموضوع و المحمول و الحکم و لا حاجه فی تحقق القضیه بما هی قضیه إلی تصور النسبه الحکمیه و إنما الحاجه إلی تصورها لتحقق الحکم من النفس و جعلها الموضوع هو المحمول و یدل علی ذلک تحقق القضیه فی الهلیات البسیطه بدون النسبه الحکمیه التی تربط المحمول بالموضوع. فقد تبین بهذا البیان أولا أن القضیه الموجبه ذات أجزاء ثلاثه الموضوع و المحمول و الحکم و السالبه ذات جزءین الموضوع و المحمول و أن النسبه الحکمیه تحتاج إلیها النفس فی فعلها الحکم لا-القضیه بما هی قضیه فی انعقاده و ثانیا أن الحکم فعل من النفس فی ظرف الإدراک الذهنی و لیس من الانفعال التصوری فی شی ء و حقیقه الحکم فی قولنا زید قائم مثلا-أن النفس تنال من طریق الحس موجودا واحد هو زید القائم ثم تجزئه إلی مفهومی زید و القائم و تخزنهما عندها ثم إذا أرادت حکایه ما وجدته فی الخارج أخذت صورتی زید و القائم من خزانتها و هما اثنتان ثم جعلتهم واحدا ذا وجود واحد و هذا هو الحکم الذی ذکرنا أنه فعل للنفس تحکی به الخارج علی ما کان.

فالحکم فعل للنفس و هو مع ذلک من الصور الذهنیه الحاکیه لم

*****ص ۱۴۸*****

وراءها و لو کان الحکم تصورا مأخوذا من الخارج کانت القضیه غیر مفیده لصحه السکوت کما فی کل من المقدم و التالی فی القضیه الشرطیه و لو کان تصورا أنشأته النفس من عندها من غیر استعانه من الخارج لم یحک الخارج و ثالثا أن التصدیق یتوقف علی تصور الموضوع و المحمول فلا تصدیق إلا عن تصور.

الفصل الثامن: و ینقسم العلم الحصولی إلی بدیهی و نظری

الفصل الثامن و ینقسم العلم الحصولی إلی بدیهی و

نظری

و البديهی منه ما لا يحتاج فی تصوره أو التصديق به إلی اكتساب و نظر كتصور مفهوم الشی ء و الوحده و نحوهما و كالتصديق بأن الكل أعظم من جزئه و أن الأربعه زوج و النظری ما يتوقف فی تصوره أو التصديق به علی اكتساب و نظر كتصور ماهيه الإنسان و الفرس و التصديق بأن الزوايا الثلاث من المثلث مساويه لقائمتين و أن الإنسان ذو نفس مجرده و العلوم النظريه تنتهی إلی العلوم البديهيه و تتبين بها و إلا ذهب الأمر إلی غير النهايه ثم لم يفد علما علی ما بين فی المنطق و البديهيات كثيره مبينه فی المنطق و أولاها بالقبول الأوليات و هی القضايا التی يكفی فی التصديق بها تصور الموضوع و المحمول كقولنا الكل أعظم من جزئه و قولنا الشی ء ل يسلب عن نفسه و أولی الأوليات بالقبول قضيه استحاله اجتماع النقيضين و ارتفاعهما و هی قضيه منفصله حقيقيه إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب و لا تستغنی عنها فی إفاده العلم قضيه نظريه و لا بديهيه حتی الأوليات فإن قولنا الكل أعظم من جزئه إنما يفيد علما إذا كان نقيضه و هو قولن

*****ص ۱۴۹*****

ليس الكل بأعظم من جزئه كاذب.

فهی أول قضيه مصدق بها لا۔ يرتاب فيها ذو شعور و تبتنی عليها العلوم فلو وقع فيها شک سری ذلک فی جميع العلوم و التصديقات.

تتمه

السوفسطی المنكر لوجود العلم غير مسلم لقضيه أولی الأوائل إذ فی تسليمها اعتراف بأن كل قضيتين متناقضتين فإن إحداهما حقه صادقه. ثم السوفسطی المدعی لانتفاء العلم و الشاک فی كل شی ء إن اعترف بأنه يعلم أنه شاک فقد اعترف بعلم ما و سلم قضيه أولی الأوائل فأمكن أن يلزم

بعلوم کثیره تماثل علمه بأنه شاک کعلمه بأنه یری و یسمع و یلمس و یذوق و یشم و أنه ربما جاع فقصد ما یشبعه أو ظمأ فقصد ما یرویه و إذا ألزم بها ألزم بما دونها من العلوم لأن العلم ینتهی إلی الحس کما تقدم و إن لم یعترف بأنه یعلم أنه شاک بل أظهر أنه شاک فی کل شی ء وشاک فی شکه لا یدری شیئا سقطت معه المحاجه و لم ینجع فیه برهان و هذا الإنسان إما مبتلی بمرض أورثه اختلالا- فی الإدراک فلیراجع الطبیب و إما معاند للحق یظهر ما یظهر لدحضه فلیضرب و لیؤلم و لیمنع مما یقصده و یریده و لیؤمر بما یبغضه و یکرهه إذ لا یری حقیقه لشی ء من ذلک. نعم ربما راجع بعضهم هذه العلوم العقلیه و هو غیر مسلح بالأصول المنطقیه و لا متدرب فی صناعه البرهان فشاهد اختلاف الباحثین فی المسائل بین الإثبات و النفی و الحجج التی أقاموها علی کل من طرفی النقیض

*****ص ۱۵۰*****

و لم یقدر لقله بضاعته علی تمییز الحق من الباطل فتسلم طرفی النقیض فی مسأله بعد مسأله فأساء الظن بالمنطق و زعم أن العلوم نسبیه غیر ثابته و الحقیقه بالنسبه إلی کل باحث ما دلت علیه حجته و لیعالج أمثال هؤلاء بإیضاح القوانین المنطقیه و إراءه قضایا بدیهیه لا- تقبل التردید فی حال من الأحوال کضروره ثبوت الشی ء لنفسه و استحاله سلبه عن نفسه و غیر ذلک و لیبالغ فی تفهیم معانی أجزاء القضایا و لیؤمروا أن یتعلموا العلوم الریاضیه و هاهنا طائفتان أخریان من الشکاکین فطائفه یتسلمون الإنسان و إدراکاته و یظهرون الشک فی ما وراء ذلک فیقولون نحن و إدراکاتنا

و نشک فیما وراء ذلک و طائفه أخری تفطنوا بم فی قولهم نحن و إدراکاتنا من الاعتراف بحقائق کثیره من أناسی و إدراکات لهم و تلک حقائق خارجیه فبدلوا الکلام بقولهم أنا و إدراکاتی و ما وراء ذلک مشکوک و یدفعه أن الإنسان ربما یخطی فی إدراکاته کما فی موارد أخطاء الباصره و اللامسه و غیرها من أغلاط الفکر و لو لا أن هناک حقائق خارجه من الإنسان و إدراکاته تنطبق علیها إدراکاته أو لا تنطبق لم یستقم ذلک بالضروره و ربما قیل إن قول هؤلاء لیس من السفسطه فی شی ء بل المراد أن من المحتمل أن ل تنطبق الصور الظاهره للحواس بعینها علی الأمور الخارجیه بما لها من الحقیقه کما قیل إن الصوت بما له من الهویه الظاهره علی السمع لیس له وجود فی خارجه بل السمع إذ اتصل بالارتعاش بعدد کذا ظهر فی السمع فی صوره الصوت و إذا بلغ عدد الارتعاش کذ ارتعاشا ظهر فی البصر فی صوره الضوء و اللون فالحواس التی هی مبادی الإدراک لا تکشف عما وراءها من الحقائق و سائر الإدراکات منتهیه إلی الحواس.

******ص ۱۵۱******

و فیه أن الإدراکات إذا فرضت غیر کاشفه عما وراءها فمن أین علم أن هناک حقائق وراء الإدراک لا یکشف عنها الإدراک ثم من أدرک أن حقیقه الصوت فی خارج السمع ارتعاش بعدد کذا و حقیقه المبصر فی خارج البصر ارتعاش بعدد کذا و هل یصل الإنسان إلی الصواب الذی یخطی فیه الحواس إلا من طریق الإدراک الإنسانی و بعد ذلک کله تجویز أن لا ینطبق مطلق الإدراک علی ما وراءه لا یحتمل إلا السفسطه حتی أن قولنا یجوز أن لا ینطبق شی ء من

إدراكاتنا على الخارج لا يؤمن أن لا يكشف بحسب مفاهيم مفرداته و التصديق الذى فيه عن شى ء.

الفصل التاسع: و ينقسم العلم الحصولى إلى حقيقى و اعتبارى

الفصل التاسع و ينقسم العلم الحصولى إلى حقيقى و اعتبارى

و الحقيقى هو المفهوم الذى يوجد تاره به وجود خارجى فيترتب عليه آثاره و تاره به وجود ذهنى لا يترتب عليه آثاره و هذا هو الماهيه و الاعتبارى ما كان بخلاف ذلك و هو إما من المفاهيم التى حيثيه مصداقها حيثيه أنه فى الخارج كالوجود و صفاته الحقيقيه كالوحده و الفعليه و غيرهما فلا يدخل الذهن و إلا لانقلب و إما من المفاهيم التى حيثيه مصداقه حيثيه أنه فى الذهن كمفهوم الكلى و الجنس و النوع فلا يوجد فى الخارج و إلا لانقلب و هذه المفاهيم إنما يعملها الذهن بنوع من التعمل و يوقعها على مصاديقها لكن لا كوقوع الماهيه و حملها على أفرادها بحيث تؤخذ فى حده و مما تقدم يظهر أولا أن ما كان من المفاهيم محمولا على الواجب

و الممكن معا كالوجود و الحياه فهو اعتبارى و إلا لكان الواجب ذا ماهيه تعالى عن ذلك و ثانيا أن ما كان منها محمولا على أزيد من مقوله واحده كالحركه فهو اعتبارى و إلا كان مجنسا بجنسين فأزيد و هو محال و ثالثا أن المفاهيم الاعتباريه لا حد لها و لا تؤخذ فى حد ماهيه من الماهيات و للاعتبارى معان أخر خارجه عن بحثنا منها الاعتبارى مقابل الأصيل كالماهيه مقابل الوجود و منها الاعتبارى بمعنى ما ليس له وجود منحاز مقابل ما له وجود منحاز كالإضافه الموجوده به وجود طرفيها مقابل الجوهر الموجود بنفسه و منها ما يوقع و يحمل على الموضوعات بنوع من التشبيه و المناسبه للحصول

على غايه عمليه كإطلاق الرأس على زيد لكون نسبته إلى القوم كنسبه الرأس إلى البدن حيث يدبر أمرهم و يصلح شأنهم و يشير إلى كل بما يخصه من واجب العمل.

الفصل العاشر: فى أحكام متفرقه

الفصل العاشر فى أحكام متفرقه

منها أن المعلوم بالعلم الحصولى ينقسم إلى معلوم بالذات و معلوم بالعرض و المعلوم بالذات هو الصوره الحاصله بنفسها عند العالم و المعلوم بالعرض هو الأمر الخارجى الذى يحكيه الصوره العلميه و يسمى معلوما بالعرض و المجاز لاتحاد ما له مع المعلوم بالذات.

و منها أنه تقدم أن كل معقول فهو مجرد كما أن كل عاقل فهو مجرد فليعلم أن هذه المفاهيم الظاهره للقوه العاقله التى تكتسب بحصولها لها الفعليه حيث كانت مجرده فهى أقوى وجودا من النفس العاقله التى تستكمل بها و آثارها مترتبه عليها فهى فى الحقيقه موجودات مجرده تظهر به وجوداتها الخارجيه للنفس العالمه فتتحد النفس بها إن كانت صور جواهر و بموضوعاتها المتصفه بها إن كانت أعراضا لكنا لاتصالنا من طريق أدوات الإدراک بالمواد نتوهم أنها نفس الصور القائمه بالمواد نزعناها من المواد من دون آثاره المترتبه عليها فى نشأه الماده فصارت وجودات ذهنيه للأشياء لا يترتب عليها آثاره. فقد تبين بهذا البيان أن العلوم الحصوليه فى الحقيقه علوم حضوريه و بان أيضا أن العقول المجرده عن الماده لا علم حصوليا عندها لانقطاعها عن الماده ذاتا و فعل.

الفصل الحادى عشر: كل مجرد فهو عاقل

الفصل الحادى عشر كل مجرد فهو عاقل

لأن المجرد تام ذاتا لا تعلق له بالقوه فذاته التامه حاضره لذاته موجوده لها ول نعنى بالعلم إلا حضور شى ء لشى ء بالمعنى الذى تقدم هذا فى علمه بنفسه و أما علمه بغيره فإن له لتمام ذاته إمكان أن يعقل كل ذات تام يمكن أن يعقل و ما للموجود المجرد بالإمكان فهو له بالفعل فهو عاقل بالفعل لكل مجرد تام الوجود كما أن كل مجرد فهو معقول بالفعل و عقل بالفعل.

فإن قلت مقتضى

ما ذكر كون النفس الإنسانيه عاقله لكل معقول لتجردها و هو خلاف الضروره. قلت هو كذلك لكن النفس مجرده ذاتا لا فعلا فهى لتجردها ذاتا تعقل ذاتها بالفعل لكن تعلقها فعلا يوجب خروجها من القوه إلى الفعل تدريجا بحسب الاستعدادات المختلفه فإذ تجردت تجردا تاما و لم يشغلها تدبير البدن حصلت لها جميع العلوم حصولا بالعقل الإجمالى و تصير عقلا مستفادا بالفعل و غير خفى أن هذا البرهان إنما يجرى فى الذوات المجرده الجوهريه التى وجودها لنفسه و أما أعراضها التى وجودها لغيرها فلا بل العاقل لها موضوعاته.

الفصل الثانى عشر: فى العلم الحضورى و أنه لا يختص بعل

الفصل الثانى عشر فى العلم الحضورى و أنه لا يختص بعلم الشى ء بنفسه

قد تقدم أن الجواهر المجرده لتمامها و فعليتها حاضره فى نفسها لنفسها فهى عالمه بنفسها علما حضوريا فهل يختص العلم الحضورى بعلم الشى ء بنفسه أو يعمه و علم العله بمعلولها إذا كانا مجردين و بالعكس المشاءون على الأول و الإشراقيون على الثانى و هو الحق و ذلك لأن وجود المعلول كما تقدم رابط لوجود العله قائم به غير مستقل عنه فهو إذ كانا مجردين حاضر بتمام وجوده عند علته لا ـ حائل بينهما فهو بنفس وجوده معلوم له علما حضورى و كذلك العله حاضره به وجودها لمعلولها القائم بها المستقل باستقلالها إذا كانا مجردين من غير حائل يحول بينهما فهى معلومه لمعلولها علما حضوريا و هو المطلوب

المرحله الثانيه عشر: فيما يتعلق بالواجب تعالى من إثبات ذاته و صفاته و أفعاله

اشاره

المرحله الثانيه عشر فيما يتعلق بالواجب تعالى من إثبات ذاته و صفاته و أفعاله

و فيه أربعه عشر فصلا

الفصل الأول: فى إثبات ذاته تعالى

الفصل الأول فى إثبات ذاته تعالى

حقيقه الوجود التى هى أصيله لا أصيل دونها و صرفه لا يخالطها غيرها لبطلان الغير فلا ثانى لها كما تقدم فى المرحله الأولى واجبه الوجود لضروره ثبوت الشى ء لنفسه و امتناع صدق نقيضه و هو العدم عليه و وجوبها إما بالذات أو بالغير لكن كون وجوبه بالغير خلف إذ لا غير هناك و لا ثانى لها فهى واجبه الوجود بالذات.

حجه أخرى

الماهيات الممكنه المعلوله موجوده فهی واجبه الوجود لأن الشی ء ما لم یجب لم یوجد و وجوبها بالغیر إذ لو کان بالذات لم یحتج إلی عله و العله التی بها یجب وجوده موجوده واجبه و وجوبها إما بالذات أو بالغیر و ینتهی إلی الواجب بالذات لاستحاله الدور و التسلسل.

*****ص ۱۵۷*****

الفصل الثانی: فی إثبات وحدانیته تعالی

الفصل الثانی فی إثبات وحدانیته تعالی

کون واجب الوجود تعالی حقیقه الوجود الصرف التی لا ثانی لها یثبت وحدانیته تعالی بالوحده الحقه التی یستحیل معها فرض التکثر فیها إذ کل ما فرض ثانیا لها عاد أول لعدم المیز بخلاف الوحده العددیه التی إذا فرض معها ثان عاد مع الأول اثنین و هکذ.

حجه أخری

لو کان هناک واجبان فصاعدا امتاز أحدهما من الآخر بعد اشتراکهما فی وجوب الوجود وم به الامتیاز غیر ما به الاشتراک بالضروره و لازمه ترکب ذاتهما مما به الاشتراک وم به الامتیاز و لازم الترکب الحاجه إلی الأجزاء و هی تنافی الوجوب الذاتی الذی هو مناط الغنی الصرف.

تتمه

أورد ابن کمونه علی هذه الحجه أنه لم لا یجوز أن یکون هناک هویتان بسیطتان مجهولت الکنه مختلفتان بتمام الماهیه یکون کل منهما واجب الوجود بذاته و یکون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا علیهما قولا عرضی و أجیب عنه بأن فیه انتزاع

مفهوم واحد من مصاديق مختلفه بما هی

******ص ۱۵۸******

مختلفه و هو غیر جائز. علی أن فیه إثبات الماهیه للواجب و قد تقدم إثبات أن ماهیته تعالی وجوده و فیه أیض اقتضاء الماهیه للوجود و قد تقدم أصالته و اعتباریتها و لا معنی لاقتضاء الاعتباری للأصیل و یتفرع علی وحدانیته تعالی بهذا المعنی أن وجوده تعالی غیر محدود بحد عدمی یوجب انسلابه عما وراءه و یتفرع أیضا أن ذاته تعالی بسیطه منفی عنها الترکیب بأی وجه فرض إذ الترکیب بأی وجه فرض لا یتحقق إلا بأجزاء یتألف منها الکل و یتوقف تحققه علی تحققها و هو الحاجه إلیه و الحاجه تنافی الوجوب الذاتی.

الفصل الثالث: فی أن الواجب تعالی هو المبدأ المفیض لکل وجود و کمال وجودی

الفصل الثالث فی أن الواجب تعالی هو المبدأ المفیض لکل وجود و کمال وجودی

کل موجود غیره تعالی ممکن بالذات لانحصار الوجوب بالذات فیه تعالی و کل ممکن فإن له ماهیه هی التی تستوی نسبتها إلی الوجود و العدم و هی التی تحتاج فی وجودها إلی عله بها یجب وجودها فتوجد و العله إن کانت واجبه بالذات فهو و إن کانت واجبه بالغیر انتهی ذلک إلی الواجب بالذات فالواجب بالذات هو الذی یفیض عنه وجود کل ذی وجود من الماهیات.

******ص ۱۵۹******

و من طریق آخر

ما سواه تعالی من الوجودات الإمکانیه فقراء فی أنفسها متعلقات فی حدود ذواتها فهی وجودات رابطه لا استقلال لها حدوثا و لا بقاء و إنما تتقوم بغیرها و ینتهی ذلک إلی وجود مستقل فی نفسه غنی فی ذاته لا- تعلق له بشی ء تعلق الفقر و الحاجه و هو الواجب الوجود تعالی و تقدس. فتبین أن الواجب الوجود تعالی هو المفیض لوجود ما سواه و کما أنه مفیض لها مفیض لآثارها القائمه بها

و النسب و الروابط التی بینها فإن العله الموجبه للشی ء المقومه لوجوده عله موجبه لآثاره و النسب القائمه به و مقومه لها فهو تعالی وحده المبدأ الموجد لما سواه المالک لها المدبر لأمرها فهو رب العالمین لا رب سواه.

تتمه

قالت الثنویه إن فی الوجود خیرا و شرا و هما متضادان لا یستندان إلی مبدإ واحد فهناک مبدئان مبدأ الخیرات و مبدأ الشرور و عن أفلاطون فی دفعه أن الشر عدم و العدم لا یحتاج إلی عله فیاضه بل علته عدم الوجود و قد بین الصغری بأمثله جزئیه کالقتل الذی هو شر مثلا فإن الشر لیس هو قدره القاتل علیه فإنه کمال له و لا حده السیف مثلا و صلاحیته للقطع فإنه کمال فیه و لا انفعال رقبه المقتول من الضربه فإنه من کمال البدن فلا یبقی للشر إلا بطلان حیاه المقتول بذلک و هو أمر عدمی و علی هذا القیاس فی سائر الموارد و عن أرسطو أن الأقسام خمسه ما هو خیر محض و ما خیره کثیر و شره

قلیل و ما خیره و شره متساویان و ما شره کثیر و خیره قلیل و ما هو شر محض و أول الأقسام موجود کالعقول المجرده التی لیس فیها إلا الخیر و کذا القسم الثانی کسائر الموجودات المادیه التی فیها خیر کثیر بالنظر إلی النظام العام فإن فی ترک إیجاده شرا کثیر و أما الأقسام الثلاثه الباقیه فهی غیر موجوده إما ما خیره و شره متساویان فإن فی إیجاده ترجیحا بلا مرجح و أما ما شره کثیر و خیره قلیل فإن فی إیجاده ترجیح المرجوح علی الراجح و أما ما هو شر محض فأمره واضح و بالجمله

لم يستند بالذات إلى العله إل الخير المحض و الخير الكثير و أما الشر القليل فقد استند إليها بعرض الخير الكثير الذى يلزمه.

الفصل الرابع: فى صفات الواجب الوجود تعالى و معنى اتصافه به

الفصل الرابع فى صفات الواجب الوجود تعالى و معنى اتصافه به

تنقسم الصفات الواجبيه بالقسمه الأوليه إلى ما تكفى فى ثبوته الذات المتعاليه من غير حاجه إلى فرض أمر خارج كحياته تعالى و علمه بنفسه و تسمى الصفه الذاتيه و ما ل يتم الاتصاف به إلا ـ مع فرض أمر خارج من الذات كالخلق و الرزق و الإحياء و تسمى الصفه الفعليه و الصفات الفعليه كثيره و هى على كثرتها منتزعه من مقام الفعل خارجه عن الذات و الكلام فى هذه الفصول فى الصفات الذاتيه فنقول قد عرفت أنه تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود و كمال وجودى و قد ثبت فى المباحث السابقه أن العله المفيضه لشى ء واجده

لحقيقه ذلک الشى ء بنحو أعلى و أشرف فمعطى الشى ء غير فاقد له فله سبحانه اتصاف م بصفات الكمال كالعلم و القدره و الحياه فلننظر فى أقسام الصفات و نحو اتصافه بها فنقول تنقسم الصفه إلى ثبوتيه كالعالم و القادر و سلبيه تفيد معنى سلبيا لكنک عرفت آنفا أنه لا يجوز سلب كمال من الكمالات منه تعالى لكونه مبدأ كل كمال فصفاته السلبيه ما دل على سلب النقص و الحاجه كمن ليس بجاهل و من ليس بعاجز و ما ليس بجوهر و لما كان النقص و الحاجه فى معنى سلب الكمال كانت الصفه السلبيه المفيده لسلب النقص راجعه إلى سلب سلب الكمال و هو إيجاب الكمال فمعنى ليس بجاهل سلب سلب العلم و معناه إيجاب العلم. ثم الصفات الثبوتيه تنقسم إلى حقيقيه كالعالم و إضافيه كالقادريه

و العالميه و تنقسم الحقيقيه إلى حقيقيه محضه كالحى و حقيقيه ذات إضافه كالعالم بالغير و لا ريب فى زياده الصـفات الإضافيه على الذات المتعاليه لأنها معان اعتباريه و جلت الذات أن تكون مصداقا لها و الصفات السلبيه ترجع إلى الثبوتيه الحقيقيه فحكمه حكمه و أما الصـفات الحقيقيه أعم من الحقيقيه المحضه و الحقيقيه ذات الإضافه ففيها أقوال أحـدها أنها عين الـذات المتعاليه و كل منها عين الأخرى و ثانيها أنها زائـده على الـذات لازمه لها فهى قـديمه بقدمها و ثالثها أنها زائده على الذات حادثه و رابعها أن معنى اتصـاف الـذات بهـا كون الفعـل الصـادر منهـا فعـل من تلبس بهـا فمعنى كونهـا عالمه أنه تفعل فعل العالم فى إتقانه و إحكامه و دقه جهاته و هكذا فالذات نائبه مناب الصفات.

*****ص ١٦٢*****

و الحق هو الأول المنسوب إلى الحكمـاء لما عرفت أن ذاته المتعاليه مبـدأ لكل كمال وجودى و مبـدأ الكمال غير فاقـد له ففى ذاته حقيقه كـل كمـال يفيض عنه و هو العينيه. ثم حيث كـانت كـل من صـفات كماله عين الـذات الواجـده للجميع فهى أيضـا واجـده للجميع و عينها فصـفات كماله مختلفه بحسب المفهوم واحـده بحسب المصداق الذى هو الذات المتعاليه و قول بعضـهم إن عله الإيجـاد مشـيئته و إرادته تعـالى دون ذاته كلاـم لاـ محصل له فإن الإراده عنـد هـذا القائل إن كانت صـفه ذاتيه هى عين الذات كانت نسبه الإيجاد إلى الإراده عين نسبته إلى الذات فلم يأت بطائل و إن كانت من صفات الفعل المنتزعه من مقام الفعل فللفعل تقدم عليها و استناده فى وجوده إليها تقدم المعلول على العله و هو محال على أن لازم هذا القول كون نسبه الإيجاد

و الخلق إليه تعالى مجاز و أما القول الثانى و هو منسوب إلى الأشاعره ففيه أن هـذه الصـفات و هى على ما عدوه الحياه و القدره و العلم و السـمع و البصـر و الإـراده و الكلاـم إمـا أن تكـون معلـوله أو غير معلوله لشـى ء. فـإن لم تكن معلوله لشـى ء و كـانت موجوده فى نفسـها واجبه فى ذاتها كانت هناك واجبات ثمان و هى الذات و الصـفات السبع و أدله وحدانيه الواجب تبطله و إن كـانت معلوله فإما أن تكون معلوله لغير الـذات المتصـفه بها أو معلوله لها و على الأول كانت واجبه بالغير و ينتهى وجوبها بالغير إلى واجب بالـذات غير الواجب بالـذات الموصوف بهـا و أدله وحـدانيه الواجب تبطله كـالشق السابق على أن فيه حاجه الواجب الوجود لـذاته فى اتصافه بصـفات كماله إلى غيره و هو محال و على الثانى يلزم كون الـذات المفيضه لها متقـدمه عليها بالعليه و هى

فاقده لما تعطيه من الكمال و هو محال. على أن فيه فقدان الواجب فى ذاته صفات الكمال و قد تقدم أنه صرف الوجود الذى لا يشذ عنه وجود و لا كمال وجودى هذا خلف و أما القول الثالث و هو منسوب إلى الكراميه فلازم ما فيه من كون الصـفات زائده حادثه كون الـذات المتعاليه ذات ماده قابله للصـفات التى تحدث فيها و لازمه تركب الذات و هو محال و كون الذات خاليه فى نفسـها عن الكمال و هو محال و أما القول الرابع و هو منسوب إلى المعتزله فلازم ما فيه من نيابه الذات عن الصـفات خلوها عنها و هو كما عرفت وجود صرف لا يشذ عنه وجود و لا كمال وجودى هذا خلف.

الفصل الخامس: فی علمه تعالی

الفصل الخامس فی علمه تعالی

قـد تقـدم أن لكـل مجرد عن المـاده علمـا بـذاته لحضور ذاته عنـد ذاته و هو علمه بـذاته و تقـدم أيضا أن ذاته المتعاليه صـرف الوجود الـذی لاـ يحـده حـد و لا يشـذ عنه وجود ول كمال وجودی فما فی تفاصـيل الخلقه من وجود أو كمال وجودی بنظامها الوجـودی فهـو موجـود عنـده بنحو أعلی و أشـرف غير متميز بعضـها من بعض فهو معلوم عنـده علمـا إجماليـا فی عين الكشـف التفصيلی. ثم إن الموجودات بما هی معاليل له قائمه الذوات به قيام الرابط

*****ص ۱۶۴*****

بالمسـتقل حاضره به وجوداتها عنده فهی معلومه له علما حضوريا فی مرتبه وجوداته المجرده منها بأنفسها و الماديه منها بصورها المجرده. فقد تحقق أن للواجب تعالی علما حضوريا بذاته و علما حضوريا تفصيليا بالأشياء فی مرتبه ذاته قبل إيجادها و هو عين ذاته و علما حضوريا تفصـيليا بها فی مرتبتها و هو خارج من ذاته و من المعلوم أن علمه بمعلولاته يسـتوجب العلم بما عنـدها من العلم.

تتمه

و لما كانت حقيقه السمع و البصر هی العلم بالمسموعات و المبصرات كانا من مطلق العلم و ثبتا فيه تعالی فهو تعالی سميع بصير كما أنه عليم خبير.

تنبيه و إشاره

للناس فی علمه تعالی أقوال مختلفه و مسالک متشـتته أخر نشـير إلی ما هو المعروف منه أحـدها أن لـذاته تعالی علما بذاته دون معلولاـته لأن الـذات أزليه و لا معلول إلا حادث و فيه أن العلم بالمعلول فی الأزل لا يسـتلزم وجوده فی الأزل به وجوده الخاص به كم عرفت. الثـانی ما نسب إلی المعتزله أن للماهيات ثبوتا عينيا فی العـدم و هی التی تعلق به علمه تعالی قبل الإيجاد و فيه أنه تقدم بطلان

القول بثبوت المعدومات.

******ص ۱۶۵******

الثالث ما نسب إلى الصوفيه أن للماهيات الممكنه ثبوتا علميا بتبع الأسماء و الصفات هو المتعلق لعلمه تعالى قبل الإيجاد و فيه أن القول بأصاله الوجود و اعتباريه الماهيات ينفى أى ثبوت مفروض للماهيه قبل وجودها العينى الخاص به. الرابع ما نسب إلى أفلاطن أن علمه تعالى التفصيلى بالأشياء هو المفارقات النوريه و المثل الإلهيه التى تتجمع فيها كمالات الأنواع و فيه أن ذلك على تقدير ثبوتها إنما يكفى لتصوير العلم التفصيلى بالأشياء فى مرتبته لا فى مرتبه الذات فتبقى الذات خاليه من الكمال العلمى و هو وجود صرف لا يشذ عنه كمال وجودى هذا خلف. الخامس ما نسب إلى شيخ الإشراق و تبعه جمع من المحققين أن الأشياء بأسرها من المجردات و الماديات حاضره به وجودها عنده تعالى غير غائبه عنه و هو علمه التفصيلى بالأشياء و فيه أن الماديه لا تجامع الحضور كما تقدم فى مباحث العلم و المعلوم على أنه إنم يكفى لتصوير العلم التفصيلى فى مرتبه الأشياء فتبقى الذات خاليه فى نفسها عن الكمال العلمى كما فى القول الرابع. السادس ما نسب إلى ثاليس المطلى و هو أنه تعالى يعلم العقل الأول و هو المعلول الأول بحضور ذاته عنده و يعلم سائر الأشياء بارتسام صورها فى العقل الأول و فيه أنه يرد عليه ما ورد على سابقه. السابع قول بعضهم إن ذاته تعالى علم تفصيلى بالمعلول الأول و إجمالى بما دونه و ذات المعلول الأول علم تفصيلى بالمعلول الثانى و إجمال بما دونه و هكذ و فيه ما فى سابقه.

******ص ۱۶۶******

الثامن ما نسب إلى فرفوريوس أن علمه تعالى باتحاده مع المعقول و فيه أنه إنما يكفى لبيان نحو

تحقق العلم و أنه بالاتحاد دون العروض و نحوه و أما كونه علما تفصيليا بالأشياء قبل الإيجاد مثلا فلا ففيه ما فى سابقه. التاسع ما نسب إلى أكثر المتأخرين أن علمه بذاته علم إجمالى بالأشياء فهو تعالى يعلم الأشياء كلها إجمالا بعلمه بذاته و أما علمه بالأشياء تفصيلا فبعد وجودها لأن العلم تابع للمعلوم و لا معلوم قبل وجود المعلوم و فيه ما فى سابقه على أن كون علمه تعالى على نحو الارتسام و الحصول ممنوع كما سيأتى. العاشر ما نسب إلى المشاءين أن علمه تعالى بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها على النظام الموجود فى الوجود لذاته تعالى لا على نحو الدخول فيها و الاتحاد بها بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهنى على وجه الكليه بمعنى عدم تغير العلم بتغير المعلوم فهو علم عنائى حصوله العلمى مستتبع لحصوله العينى و قد جرى على هذا القول أكثر المتكلمين و إن خطئوه و طعنوا فيه من حيث إثبات الكليه فى العلم فإنهم جروا على كونه علما حصوليا قبل الإيجاد و أنه على حاله قبل وجود الأشياء و بعده و فيه ما فى سابقه على أن فيه إثبات العلم الحصولى لموجود مجرد ذاتا و فعلا و قد تقدم فى مباحث العلم و المعلوم أن الموجود المجرد ذاتا و فعلا لا يتحقق فيه علم حصولى على أن فيه إثبات وجود ذهنى من غير وجود عينى يقاس إليه و لازمه أن يعود وجودا عينيا آخر للموجود الخارجى قبل وجوده العينى الخاص به و منفصلا عنه تعالى و يرجع لا محاله إلى القول الرابع.

******ص ۱۶۷******

الفصل السادس: فى قدرته تعالى

الفصل السادس فى قدرته تعالى

قد تقدم أن القدره كون الشى ء مصدرا للفعل عن علم و

من المعلوم أن الـذى ينتهى إليه الموجودات الممكنه هو ذاته المتعـاليه إذ لا ـ يبقى وراء الوجود الممكن إلا ـ الوجود الواجبى من غير قيـد و شـرط فهو المصـدر للجميع و علمه عين ذاته التى هى المبدأ لصدور المعاليل الممكنه فله القدره و هى عين ذاته. فإن قلت أفعال الإنسان الاختياريه مخلوقه لنفس الإنسان لأنها منوطه باختياره إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و لو كانت مخلوقه لله سبحانه مقـدوره له كان الإنسان مجبر على الفعل لا مختارا فيه فأفعال الإنسان الاختياريه خارجه عن تعلق القـدره فالقـدره لا تعم كـل شـى ء. قلت ليس معنى كون الفعـل اختياريـا تسـاوى نسـبته إلى الوجود و العـدم حـتى حين الصـدور فمن المحـال صـدور الممكن من غير ترجـح و تعين لأحد جانبى وجوده و عدمه بل الفعل الاختيارى لكونه ممكنا فى ذاته يحتاج فى وجوده إلى عله تـامه لا ـ يتخلف عنهـا نسـبته إليهـا نسـبه الوجوب و أمـا نسـبته إلى الإنسـان الـذى هو جزء من أجزاء علته التامه فبالإمكان كسائر الأ ـ جزاء التى لهـا من المـاده القـابله و سـائر الشـرائط الزمـانيه و المكـانيه و غيره. فالفعـل الاختيارى لا يقع إلا واجبا بالغير كسائر المعلولات و من المعلوم أن الوجوب بالغير لا يتحقق إلا بالانتهاء إلى واجب بالذات و لا واجب

*****ص ۱۶۸*****

بالذات إلا هو تعالى فقدرته تعالى عامه حتى للأفعال الاختياريه و من طريق آخر الأفعال كغيرها من الممكنات معلوله و قد تقدم فى مرحله العله و المعلول أن وجود المعلول رابط بالنسبه إلى علته و لا يتحقق وجود رابط إلا بالقيام بمسـتقل يقومه و لا مستقل بالذات إلا الواجب بالذات فهو مبدأ أول لصدور كل معلول متعلق الوجود بعله و هو

على كل شـى ء قـدير. فإن قلت الالتزام بعموم القدره للأفعال الاختياريه التزام بكونها جبريه فإن لازمه القول بتعلق الإراده الإلهيه بالفعـل الاختيـارى و هى لا ـ تتخلف عن المراد فيكون ضـرورى الوقوع و يكون الإنسـان مجبرا عليه لا مختارا فيه و بوجه آخر ما وقع من الفعـل متعلق لعلمه تعـالى فوقوعه ضـرورى و إلا ـ عـاد علمه جهلا ـ تعـالى عن ذلـك فالفعل جبرى لا اختيارى. قلت كلا فالإـراده الإـلهيه إنمـا تعلقت بالفعل على ما هو عليه فى نفسه و الـذى عليه الفعل هو أنه منسوب إلى الإنسان الـذى هو جزء علته التـامه بالإمكـان و لا ـ يتغير بتعلق الإـراده عما هو عليه فقـد تعلقت الإراده بالفعل من طريق اختيار الإنسان و مراده تعالى أن يفعل الإنسـان الفعـل الفلا ـنى باختيـاره و من المحـال أن يتخلف مراده تعـالى عن إرادته و الجواب عن الاحتجـاج بتعلق العلم الأـزلى بالفعـل كـالجواب عن تعلق الإـراده به فـالعلم إنمـا تعلق بالفعـل على مـا هو عليه و هو أنه فعل اختيارى يتمكن الإنسان منه و من تركه و لا ـ يخرج العلم المعلوم عن حقيقته فلو لم يقع اختياريـا كان علمه تعالى جهل. فإن قلت السـلوك إلى بيان عموم القـدره من طريق توقف وجود المعلول الممكن على وجوبه بالغير و انتهاء ذلك إلى الواجب بالذات ينتج خلاف

*****ص ۱۶۹*****

المطلوب فـإن كون فعله تعـالى واجبـا يسـتلزم كونه تعالى موجبا بفتـح الجيم أى واجب عليه الفعل ممتنعا عليه الترک و لا معنى لعموم القـدره حينئـذ. قلت الوجوب كما تعلم منتزع من الوجود فكما أن وجود المعلول من ناحيه العله كـذلك وجوبه بالغير من ناحيتها و من المحال أن يعود الأثر المترتب على وجود الشى ء مؤثر فى وجود مؤثره فالإيجاب

الجائی من ناحیته تعالی إلی فعله یستحیل أن یرجع فیوجب علیه تعالی فعله و یسلب عنه بذلک عموم القدره و هی عین ذاته و یتبین بما تقدم أنه تعالی مختار بالذات إذ لا إجبار إلا من أمر وراء الفاعل یحمله علی خلاف ما یقتضیه أو علی ما لا یقتضیه و لیس وراءه تعالی إلا فعله و الفعل ملائم لفاعله فما فعله من فعل هو الذی تقتضیه ذاته و یختاره بنفسه.

الفصل السابع: فی حیاته تعالی

الفصل السابع فی حیاته تعالی

الحی عندنا هو الدراک الفعال فالحیاه مبدأ الإدراک و الفعل أی مبدأ العلم و القدره أو أمر یلازمه العلم و القدره و إذ کانت الحیاه تحمل علینا و العلم و القدره فینا زائدتان علی الذات فحملها علی ما کانتا فیه موجودتین للذات علی نحو العینیه کالذات الواجبه الوجود بالذات أولی و أحق فهو تعالی حیاه وحی بالذات. علی أنه تعالی مفیض لحیاه کل حی و معطی الشی ء غیر فاقد له.

*****ص ۱۷۰*****

الفصل الثامن: فی إرادته تعالی و کلامه

الفصل الثامن فی إرادته تعالی و کلامه

قالوا إرادته تعالی علمه بالنظام الأصلح و بعباره أخری علمه بکون الفعل خیرا فهی وجه من وجوه علمه تعالی کما أن السمع بمعنی العلم بالمسموعات و البصر بمعنی العلم بالمبصرات وجهان من وجوه علمه فهو عین ذاته تعالی و قالوا الکلام فیما نتعارفه لفظ دال علی ما فی الضمیر کاشف عنه فهناک موجود اعتباری و هو اللفظ الموضوع یدل دلاله وضعیه اعتباریه علی موجود آخر و هو الذی فی الذهن و لو کان هناک موجود حقیقی دال بالدلاله الطبعیه علی موجود آخر کذلک کالأثر الدال علی مؤثره وصفه الکمال فی المعلول الکاشفه عن الکمال الأتم فی علته کان أولی و أحق بأن یسمی کلاما لقوه دلالته و لو کان هناک موجود أحدی الذات ذو صفات کمال فی ذاته بحیث یکشف بتفاصیل کماله و ما یترتب علیه من الآثار عن وجوده الأحدی و هو الواجب تعالی کان أولی و أحق باسم الکلام و هو متکلم لوجود ذاته لذاته. أقول فیه إرجاع تحلیلی لمعنیی الإراده و الکلام إلی وجه من وجوه العلم و القدره فل ضروره تدعو إلی إفرادهما عن العلم و القدره و ما نسب

إليه تعالى فى الكتاب و السنه من الإراده و الكلام أريد به صفه الفعل بالمعنى الذى سيأتى إن شاء الله

*****ص ۱۷۱*****

الفصل التاسع: فى فعله تعالى و انقساماته

الفصل التاسع فى فعله تعالى و انقساماته

لفعله تعالى بمعنى المفعول و هو الوجود الفائض منه انقسامات بحسب ما تحصل من الأبحاث السابقه كانقسامه إلى مجرد و مادى و انقسامه إلى ثابت و سيال و إلى غير ذلك و المراد فى هذا الفصل الإشاره إلى ما تقدم سابقا أن العوالم الكليه ثلاثه عالم العقل و عالم المثال و عالم الماده. فعالم العقل مجرد عن الماده و آثاره و عالم المثال مجرد عن الماده دون آثارها من الأبعاد و الأشكال و الأوضاع و غيرها ففيه أشباح جسمانيه متمثله فى صفه الأجسام التى فى عالم الماده على نظام يشبه نظامها فى عالم الماده غير أن تعقب بعضها لبعض بالترتب الوجودى بينها لا بتغير صوره إلى صوره أو حال إلى حال بالخروج من القوه إلى الفعل من طريق الحركه على ما هو الشأن فى عالم الماده فحال الصور المثاليه فى ترتب بعضها على بعض حال الصور الخياليه من الحركه و التغير و العلم مجرد لا قوه فيه و لا تغير فهو علم بالتغير لا تغير فى العلم و عالم الماده بجواهرها و أعراضها مقارن للماده و العوالم الثلاثه مترتبه وجودا فعالم العقل قبل عالم المثال و عالم المثال قبل عالم الماده وجودا و ذلك لأن الفعليه المحضه التى لا تشوبها قوه أقوى و أشد وجودا مما هو بالقوه محضا أو تشوبه قوه فالمفارق قبل المقارن للماده

*****ص ۱۷۲*****

ثم العقل المفارق أقل حدودا و قيودا و أوسع و أبسط وجودا من المثال المجرد و كلما كان الوجود أقوى و أوسع

كانت مرتبته فى السلسله المترتبه من حقيقه الوجود المشككه أقدم و من المبدإ الأول الذى هو وجود صرف ليس له حد يحده و لا كمال يفقده أقرب فعالم العقل أقدم وجودا من الجميع و يليه عالم المثال و يليه عالم الماده و يتبين بما ذكر أن الترتيب المذكور ترتيب فى العليه أى إن عالم العقل عله مفيضه لعالم المثال و عالم المثال عله مفيضه لعالم الماده و يتبين أيضا بمعونه ما تقدم من أن العله مشتمله على كمال المعلول بنحو أعلى و أشرف أن العوالم الثلاثه متطابقه متوافقه ففى عالم المثال نظام مثالى يضاهى النظام المادى و هو أشرف منه و فى عالم العقل ما يطابقه لكنه موجود بنحو أبسط و أجمل و يطابقه النظام الربوبى الموجود فى علم الواجب تعالى.

الفصل العاشر: فى العقل المفارق و كيفيه حصول الكثره ف

الفصل العاشر فى العقل المفارق و كيفيه حصول الكثره فيه لو كانت فيه كثره

و ليعلم أن الماهيه لا تتكثر تكثرا إفراديا إلا بمقارنه الماده و البرهان عليه إن الكثره العدديه إما أن تكون تمام ذات الماهيه أو بعض ذاتها أو خارجه من ذاتها إم لازمه أو مفارقه و الأقسام الثلاثه الأول يستحيل أن يوجد لها فرد إذ كلما وجد له فرد كان كثيرا و كل كثير مؤلف من آحاد و الواحد منها يجب أن يكون كثيرا لكونه مصداق للماهيه و هذا الكثير أيضا مؤلف من آحاد فيتسلسل و لا ينتهى إلى واحد فلا يتحقق له واحد فلا يتحقق كثير هذا خلف فلا تكون الكثره إلا خارجه مفارقه يحتاج لحوقه

إلى ماده قابله فكل ماهيه كثيره الأفراد فهى ماديه و ينعكس عكس النقيض إلى أن كل ماهيه غير ماديه و هى المجرده وجودا لا تتكثر

تکثرا إفرادیا و هو المطلوب. نعم تمکن الکثره الأفرادیه فی العقل المفارق فیما لو استکملت أفراد من نوع مادی کالإنسان بالحرکه الجوهریه من مرحله المادیه و الإمکان إلی مرحله التجرد و الفعلیه فتستصحب التمیز الفردی الذی کان لها عند کونها مادیه. ثم إنه لما استحالت الکثره الأفرادیه فی العقل المفارق فلو کانت فیه کثره فهی الکثره النوعیه بأن توجد منه أنواع متباینه کل نوع منها منحصر فی فرد و یتصور ذلک علی أحد وجهین إما طولا و إما عرضا و الکثره طولا أن یوجد هناک عقل ثم عقل إلی عدد معین کل سابق منها عله فاعله للاحقه مباین له نوعا و الکثره عرضا أن یوجد هناک أنواع کثیره متباینه لیس بعضها عله لبعض و لا معلولا و هی جمیعا معلولات عقل واحد فوقه.

الفصل الحادی عشر: فی العقول الطولیه و أول ما یصدر من

الفصل الحادی عشر فی العقول الطولیه و أول ما یصدر منه

لما کان الواجب تعالی واحدا بسیطا من جمیع الجهات امتنع أن یصدر منه الکثیر سواء کان الصادر مجردا کالعقول العرضیه أو مادیا کالأنواع المادیه لأن الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد فأول صادر منه تعالی عقل واحد یحاکی به وجوده الواحد الظلی وجود الواجب تعالی فی وحدته و لما کان معنی أولیته هو تقدمه فی الوجود علی غیره من الوجودات الممکنه و هو العلیه کان عله متوسطه بینه تعالی و بین سائر الصوادر منه فهو الواسطه فی صدور ما دونه م لیس فی ذلک تحدید القدره المطلقه الواجبیه

*****ص ۱۷۴*****

التی هی عین الذات المتعالیه علی ما تقدم البرهان علیها و ذلک لأن صدور الکثیر من حیث هو کثیر من الواحد من حیث هو واحد ممتنع علی ما تقدم و القدره لا تتعلق إل

بالممکن و أما المحالات الذاتیه الباطله الذوات کسلب الشـی ء عن نفسه و الجمع بین النقیضین و رفعهما مثلا فلا ذات لها حتی تتعلق بهـا القـدره فحرمانهـا من الوجود لیس تحدیـدا للقـدره و تقییـدا لإطلاـقه. ثم إن العقل الأول و إن کان واحـدا فی وجوده بسـیطا فی صدوره لکنه لمکان إمکانه تلزمه ماهیه اعتباریه غیر أصـیله لأن موضوع الإمکان هی الماهیه و من وجه آخر هو یعقل ذاته و یعقل الواجب تعالی فیتعـدد فیه الجهه و یمکن أن یکون لـذلک مصـدرا لأکثر من معلول واحـد. لکن الجهات الموجوده فی عـالم المثال الـذی دون عالم العقل بالغه مبلغا لا تفی بصـدورها الجهات القلیله التی فی العقل الأول فلا بـد من صـدور عقل ثان ثم ثالث و هکذ حتی تبلغ جهات الکثره عددا یفی بصدور العالم الذی یتلوه من المثال. فتبین أن هناک عقولا طولیه کثیره و إن لم یکن لنا طریق إلی إحصاء عدده.

الفصل الثانی عشر: فی العقول العرضیه

الفصل الثانی عشر فی العقول العرضیه

أثبت الإشراقیون فی الوجود عقولا عرضیه لا علیه و لا معلولیه بینها هی

******ص ۱۷۵******

بحـذاء الأـنواع المادیه التی فی هـذا العالم المادی یـدبر کل منها ما یحاذیه من النوع و تسـمی أرباب الأنواع و المثل الأفلاطونیه لأنه کان یصر علی القول بها و أنکره المشاءون و نسبوا التدابیر المنسوبه إلیها إلی آخر العقول الطولیه الذی یسمونه العقل الفعال و قـد اختلفت أقوال المثبتین فی حقیقتها و أصـح الأقوال فیها علی ما قیل هو أن لکل نوع من هذه الأنواع المادیه فردا مجردا فی أول الوجود واجـدا بالفعل جمیع الکمالات الممکنه لـذاک النوع یعتنی بأفراده المادیه فیـدبرها بواسـطه صورته النوعیه فیخرجها من القوه إلی الفعل بتحریکها حرکه جوهریه بما یتبعها

من الحركات العرضيه و قد احتجوا لإثباتها بوجوه منها أن القوى النباتيه من الغاذيه و الناميه و المولده أعراض حاله فى جسم النبات متغيره بتغيره متحلله بتحلله ليس لها شعور و إدراك فيستحيل أن تكون هى المبادئ الموجده لهذه التراكيب و الأفاعيل المختلفه و الأشكال و التخاطيط الحسنه الجميله على ما فيها من نظام دقيق متقن تتحير فيه العقول و الألباب فليس إل أن هناك جوهرا مجردا عقليا يدبر أمرها و يهديها إلى غايتها فتستكمل بذلك و فيه أن من الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى رب النوع إلى غيره فإن أفعال كل نوع مستنده إلى صورته النوعيه و فوقها العقل الأخير الذى يثبته المشاءون و يسمونه العقل الفعال و منها أن الأنواع الواقعه فى عالمنا هذا على النظام الجارى فى كل منها دائما من غير تبدل و تغير ليست واقعه بالاتفاق فلها و لنظامها الدائمى المستمر علل حقيقيه و ليست إلا جواهر مجرده توجد هذه الأنواع و تعتنى بتدبير أمرها دون ما يتخرصون به من نسبه الأفاعيل و الآثار إلى الأمزجه و نحوه

*****ص ۱۷۶*****

من غير دليل بل لكل نوع مثال كلى يدبر أمره و ليس معنى كليته جواز صدقه على كثيرين بل إنه لتجرده تستوى نسبته إلى جميع الأفراد و فيه أن الأفعال و الآثار المترتبه على كل نوع مستنده إلى صورته النوعيه و لو لا ذلك لم تتحقق نوعيه لنوع فالأعراض المختصه بكل نوع هى الحجه على أن هناك صوره جوهريه هى المبدأ القريب لها كما أن الأعراض المشتركه دليل على أن هناك موضوعا مشتركا. ففاعل النظام الجارى فى النوع هو صورته النوعيه و فاعل الصوره النوعيه كما تقدم جوهر مجرد يفيضها على

الماده المستعده فتختلف الصور باختلاف الاستعدادات و إما أن هذ الجوهر المجرد عقل عرضی یخص النوع و یوجده و یدبر أمره أو أنه جوهر عقلی من العقول الطولیه إلیه ینتهی أمر عامه الأنواع فلیست تکفی فی إثباته هذه الحجه و منها الاحتجاج علی إثباتها بقاعده إمکان الأشرف فإن الممکن الأخس إذا وجد وجب أن یوجد الممکن الأشرف قبله و هی قاعده مبرهن علیها و لا ریب فی أن الإنسان المجرد الذی هو بالفعل فی جمیع الکمالات الإنسانیه مثلا أشرف وجودا من الإنسان المادی الذی هو بالقوه فی معظم کمالاته فوجود الإنسان المادی الذی فی هذا العالم دلیل علی وجود مثاله العقلی الذی هو رب نوعه و فیه أن جریان قاعده إمکان الأشرف مشروط بکون الأشرف و الأخس مشترکین فی الماهیه النوعیه حتی یدل وجود الأخس فی الخارج علی إمکان الأشرف بحسب ماهیته و مجرد صدق مفهوم علی شی ء لا یستلزم کون المصداق فردا نوعیا له کما أن صدق مفهوم العلم علی العلم الحضوری لا یستلزم کونه کیفا نفسانیا فمن الجائز أن یکون مصداق مفهوم الإنسان الکلی

*****ص ۱۷۷*****

الذی نعقله مثلا- عقلا- کلیا من العقول الطولیه عنده جمیع الکمالات الأولیه و الثانویه التی للأنواع المادیه فیصدق علیه مفهوم الإنسان مثلا- لوجدانه کماله الوجودی ل لکونه فردا من أفراد الإنسان و بالجمله صدق مفهوم الإنسان مثلا علی الإنسان الکلی المجرد الذی نعقله لا یستلزم کون معقولنا فردا للماهیه النوعیه الإنسانیه حتی یکون مثالا عقلیا للنوع الإنسانی.

الفصل الثالث عشر: فی المثال

الفصل الثالث عشر فی المثال

و یسمی البرزخ لتوسطه بین العقل المجرد و الجوهر المادی و الخیال المنفصل لاستقلاله عن الخیال الحیوانی المتصل به و هو کما تقدم مرتبه من الوجود مفارق للماده

دون آثارها و فيه صور جوهريه جزئيه صادره من آخر العقول الطوليه و هو العقل الفعال عند المشاءين أو من العقول العرضيه على قول الإشراقيين و هى متكثره حسب تكثر الجهات فى العقل المفيض لها متمثله لغيرها بهيئات مختلفه من غير أن ينثلم باختلاف الهيئات فى كل واحد منها وحدته الشخصيه

الفصل الرابع عشر: فى العالم المادى

الفصل الرابع عشر فى العالم المادى

و هو العالم المشهود أنزل مراتب الوجود و أخسها و يتميز من غيره بتعلق

*****ص ١٧٨*****

الصور الموجوده فيه بالماده و ارتباطها بالقوه و الاستعداد فما من موجود فيه إلا و عامه كمالاته فى أول وجود بالقوه ثم يخرج إلى الفعليه بنوع من التدريج و الحركه و ربما عامه من ذلك عائق فالعالم عالم التزاحم و التمانع و قد تبين بالأبحاث الطبيعيه و الرياضيه إلى اليوم شىء كثير من أجزاء هذا العالم و الأوضاع و النسب التى بينها و النظام الحاكم فيها و لعل ما هو مجهول منها أكثر مما هو معلوم و هذا العالم بما بين أجزائه من الارتباط الوجودى واحد سيال فى ذاته متحرك بجوهره و يتبعه أعراضه و على هذه الحركه العامه حركات جوهريه خاصه نباتيه و حيوانيه و إنسانيه و الغايه التى تقف عندها هذه الحركه هى التجرد التام للمتحرك كما تقدم فى مرحله القوه و الفعل و لما كان هذا العالم متحركا بجوهره سيالا فى ذاته كانت ذاته عين التجدد و التغير و بذلك صح استناده إلى العله الثابته فالجاعل الثابت جعل المتجدد لا أنه جعل الشىء متجددا حتى يلزم محذور استناد المتغير إلى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم.

تم الكتاب

و الحمد لله و وقع الفراغ من تأليفه فى اليوم السابع من شهر رجب من شهور

سنه ألف و ثلاث مائه و تسعين قمريه هجريه فی العتبه المقدسه الرضويه علی صاحبها أفضل السلام و التحيه

محاضرات فی الالهيات

علم الكلام رائد الفطره الإنسانيه

علم الكلام رائد الفطره الإنسانيه

علم الكلام رائد الفطره الإِنسانيه الإِلتفات إلى ما وراء الطبيعه إنجذاب طبيعیّ و ميل فطریّ بشریّ، يظهر فی كلّ فردٍ من أفراد النوع البشری من أوائل شبابه و مطلع عمره مادامت مرآه تلك الفطره نقيّه صافيه لم تنكسف بآراء بشريّه غير نقيّه و ذلك الإِلتفات و الانجذاب نعمه كبيره من نعم اللّه سبحانه على العباد، حيث يدفعهم نحو مبدأ هذا الكون و صانعه و منشئه و ما يترتب على ذلك من مسائل حيويّه و لكن هذا الانجذاب إنّما يجديه إذا خضع لتربيه الأَنبياء و رعايتهم و صار مشفوعاً بالدليل و البرهان، إذ حينذاك يُصبِحُ هذا الانجذاب كشجره مباركه «توَتی أُكلها كلّ حين» و لا تُضعْضعها العواصف مهما كانت شديده قالعه و أمّا إذا ترك حتی استغلّته الأَهواء و الآراء المنحرفه، انطفأت هذه الشعله المقدّسه و اختفت تحت ركام من الأَوهام و الخرافات و لأَجل ذلك يجب على القائمين على شوَون التربيه أن يُطْعِموا الفطره البشريّه بالبراهين العقليّه القاطعه الساطعه الّتی هدانا إليها الذكر الحكيم و الأَحاديث الصحيحه الشريفه و ما أنتجته الأَبحاث الفكريّه طوال العصور و الأَزمنه فی الأَوساط الدينيّه

١ومن هنا عمد أئمّه أهل البيت – عليهم السلام – واحداً تلو الآخر، بصقل الأَذهان و تنويرها بالبراهين الدامغه، مراعين فيها مستوی الأَذهان يومذاك، بل و آخذين بالاعتبار، مستوی أذهان الأَجيال القادمه و قد اهتمّ المسلمون من عصر الإِمام أمير الموَمنين علی بن أبی طالب – عليه السلام – بتدوين علم الكلام، مقتبسين أُصوله من خطبه و كلمه، فلم يزل ينمو و يتكامل

فی ظلِّ الاحتكاكات و المذاكرات، إلی أن دخل رابع القرون، فقامت شخصیات مفكّره كبیره ألَفت فی ذلك المضمار كتباً قیّمه. فمن الشیعه نجد الشیخ الاَقدم أبا إسحاق إبراهیم بن نوبخت و الشیخ المفید (۴۱۳ ه) و الشریف المرتضی (۴۳۶ ه) و أبا الصلاح الحلبی (م۴۴۷ه) و شیخ الطائفه الطوسی (۴۶۰ه) و ابن زهره الحلبی (۵۸۵ه) و سدید الدین الحمصی (۶۰۰ه) و المحقّق الطوسی (۶۷۲ه) و ابن میثم البحرانی (۶۷۹ه) و العلاّمه الحلّی (۷۲۶ه) و الفاضل المقداد (۸۲۶ه) و ... من الاَعلام الفطاحل و العلماء الاَفذاذ و ما كتبته تلك الثلّه المباركه فی هذا الضمار رسائل جلیله تكفّلت أداء الرساله بصوره كامله و لكن حیث إنّ كلّ عصر یطلب لنفسه طوراً من التألیف یتناسب مع حاجات ذلك العصر و یستجیب لمطالبه، فلابدّ من أبحاث فی هذا العصر تناسب حاجاته و متطلّباته و قد قام شیخنا العلاّمه الحجّه آیه اللّه السبحانی دام ظلّه بهذه المهمّه فی عصرنا الحاضر و هو ممّن كرّس قسماً كبیراً من حیاته فی هذا المجال و قد أكثر من التألیف فی هذا العلم و دبّجت یراعته أسفاراً متنوعه مناسبه لكلّ مستوی من المستویات و من أحسن نتاجاته المباركه فی هذا

۲العلم محاضراته القیّمه التی ألقاها فی جامعه قم الدینیه العلمیه و حرّرها تلمیذه الفاضل الشیخ حسن مكّی العاملی حفظه اللّه، حیث كانت جامعه لاَطراف هذا العلم و متكفّله لجمیع مسائله المهمّه و قد تعرّض فیها للآراء فی كلّ مسأله، مستمدّه من الاُصول الاَصلیه فی الكلام و قضی بین الآراء بعد أن حاكمها قضاء منطقیاً منصفاً، فكان الكتاب الحاضر الذی یغنی الطالب الدینی الذی یرید أن یحیط بالآراء الكلامیه فی جمیع الاَبواب و قد صار

محور الدراسه الکلامیه فی جامعه قم منذ سنین و قد قمت بإذن من شیخنا الَاستاذ بتلخیص هذا الکتاب القیّم علی وجه لا یُخلّ بمقاصده و أهدافه و منهجه و تمثّل عملی هذا فی: تلخیص العبارات و الِاکتفاء بأقصرها و أقلّها أوّلاً ـ و الاقتصار علی أقوی البراهین و أوضحها ثانیاً و حذف الاَقوال و الاَبحاث الموجبه للِاطناب ثالثاً و التصرّف فی تنسیق الاَبحاث و ترتیبها رابعاً و استدراک ما فات شیخنا الاُستاذ فی بعض المجالات خامساً و إن کان ما أحدثناه مستفاداً من مشکاه علمه و مستقی من معین فضله و له حقوق کبیره علی العلم و أهله و الجیل المعاصر، حفظه اللّه مناراً للعلم و مشعلاً للهدایه، انّه سمیع مجیب. جامعه قم علی الربّانی الکلبایکانی ۳۰ رجب ۱۴۱۴ه. ق المطابق ل۲۳ بهمن ۱۳۷۲ه. ش

۳الباب الاَوّل فیما یتعلّق بذاته تعالی و توحیده

و فیه ثلاثه فصول:

۱. لماذا نبحث عن وجود اللّه تعالی؟

۲. براهین إثبات وجوده سبحانه.

۳. التوحیدومراتبه

الباب الاول فیما یتعلق بذاته تعالی و توحیده

الفصل الاول:

لماذا نبحث عن وجود الله سبحانه؟

الفصل الاَوّل لماذا نبحث عن وجود اللّه سبحانه؟ إنّ هاهنا سؤالین فی مجال البحث عن اللّه و الِایمان به، ینبغی أن نبحث عنهما قبل کلّ شیء، هما:

۱. ما الّذی یبعث الِانسان إلی البحث عن وجود مبدیَ العالم و صانعه؟

۲. ماذا یترتب علی معرفه صانع العالم و الِایمان به و بالتالی، الِایمان بالدین الِالهی؟ فالجواب عن السؤال الاَوّل بوجهین:

۱. لزوم دفع الضّرر المحتمل إنّهناک عاملاً روحیّاً یحفزنا إلی البحث عن هذه الاُمور الخارجه عن إطار المادّه و المادّیات و هو انّ هناک مجموعه کبیره من رجالات الِاصلاح و الاَخلاق الدینی فدوا أنفسهم فی طریق إصلاح المجتمع و تهذیبه و توالوا علی مدی القرون و الاَعصار و

دعوا المجتمعات البشريّه إلى الاعتقاد باللّه سبحانه و صفاته الكماليه و ادّعوا انّ له تكاليف على عباده و وظائف وضعها عليهم و انّ الحياه لا تنقطع بالموت و إنّما ينقل

۵الاِنسان من دار إلى دار و انّ من قام بتكاليفه فله الجزاء الاَوفى و من خالف و استكبر فله النّكايه الكبرى. هذا ما سمعته آذان أهل الدنيا من رجالات الوحى و الاِصلاح و لم يكن هوَلاء متّهمين بالكذب و الاختلاق، بل كانت علائم الصدق لائحه من خلال حياتهم و أفعالهم و إذكارهم، عند ذلك يدفع العقل الاِنسان المفكّر إلى البحث عن صحّه مقالتهم دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون الذى يورثه أمثال هوَلاء.

۲. لزوم شكر المنعم لا ـ شكّ انّ الاِنسان فى حياته غارق فى النعم و هذا ممّا لا يمكن لاَحد إنكاره و من جانب آخر انّ العقل يستقلّ بلزوم شكر المنعم و لا يتحقّق الشكر إلّا بمعرفته. (۱) و على هذين الاَمرين يجب البحث عن المنعم الّذى غمر الاِنسان بالنعم و أفاضها عليه، فالتعرّف عليه من خلال البحث إجابهٌ لهتاف العقل و دعوته إلى شكر المنعم المتوقف على معرفته. (۲) و فى الجواب عن السوَال الثانى نقول: (۱) إن كان شكر المنعم لازماً فيجب معرفته، لكنّ المقدّم حقّ، فالتالى كذلك. أمّا حقيّه المقدّم فلاَنّه من البديهيات العقليه و أمّا الملازمه فلاَنّه أداء للشكر و الاِتيان به موقوف على معرفه المنعم و هو واضح. (۲) إنّ هاهنا جواباً آخر عن هذا السوَال و هو أنّ الاِنسان بفطرته يبحث عن علل الحوادث، فما من حادثه إلّا و هو يفحص عن علّتها و يشتاق إلى الوقوف عليها، عندئذٍ ينقدح فى ذهنه السوَال عن علّه العالم و مجموع الحوادث. هل

هنـاک علّه موجـده للعـالم الکونی وراء العلـل و الَاسـباب المـادیّه أو لا ـ؟ فـالبحث عن وجود صـانع العالم فطری للاِنسان. راجع أُصول الفلسفه للعلّامه الطباطبائی: المقاله ۱۴

۶دور الدین الاِلهی فی حیاه الاِنسان الدین ثوره فکریّه تقود الاِنسان إلی الکمال و الترقّی فی جمیع المجالات المهمّه بالنسبه إلی حیـاه الاِنسـان منها: ألف. تقویم الَافکار و العقائـد و تهـذیبهما عن الَاوهام و الخرافات. ب. تنمیه الاُصول الَاخلاقیه. ج. تحسـین العلاقات الاِجتماعیه. د. إلغاء الفوارق القومیه و إلیک تبیین وجه قیاده الـدین فی هذه المآرب الَاربعه: أمّا فی المجال الَاوّل: فإنّ الـدّین یفسِّر واقع الکون بـأنّه إبـداع موجود عال قام بخلق الماده و تصویرها و تحدیـدها بقوانین و حـدود، کما انّه یفسِّر الحیاه الاِنسانیه بأنّها لم تظهر علی صفحه الکون عبثاً و لم یخلق الاِنسان سدی، بل لتکوّنه فی هذا الکوکب غایه علیا یصل إلیها فی ظلّ تعالیم الَانبیاء و الهداه المبعوثین من جانب اللّه تعالی و فی مقابل هذا التفسیر الدینی لواقع الکون و الحیاه الاِنسانیه تفسیر المادّی القائل بأنّ المادّه الاُولی قـدیمه بالذات و هی التی قامت فأعطت لنفسـها نظماً و انّه لا غایه لها و لا للاِنسان القاطن فیها وراء هذه الحیاه المادّیه و هـذا التفسیر یقود الاِنسان إلی الجهل و الخرافه، إذ کیف یمکن للمادّه أن تمنـح نفسـها نظماً؟! و هل یمکن أن تتّحـد العلّه و المعلول و الفاعل و المفعول و الجاعل و المجعول؟ و من هنا یتبیّن أنّ التکامل الفکری إنّما یتحقّق فی ظلّ الـدین، لَانّه یکشف آفاقاً وسیعه أمام عقله و تفکّره

۷و أما فی المجال الثانی: فإنّ العقائد الدینیه تُعدّ رصیداً للاُصول الَاخلاقیه، إذ التقیّد بالقیم و رعایتها لا ینفک عن مصاعب

و آلام یصعب علی الِانسان تحمّلها إلاّ بعامل روحی یسهّلها و یزیل صعوبتها له و هذا کالتضحیه فی سبیل الحقّ و العدل و رعایه الَامانه و مساعده المستضعفین، فهذه بعض الُاصول الَاخلاقیه التی لا تنکر صحّتها، غیر أنّ تجسیدها فی المجتمع یستتبع آلاماً و صعوبات و الاعتقاد باللّه سبحانه و ما فی العمل بها من الَاجر و الثواب خیر عامل لتشویق الِانسان علی إجرائها و تحمّل المصائب و الآلام و أمّا فی المجال الثالث: فإنّ العقیده الدینیّه تساند الُاصول الِاجتماعیه، لَانّها تصبح عند الِانسان المتدیّن تکالیف لازمه و یکون الِانسان بنفسه مقوداً إلی العمل و الاِجراء، أی إجراء التکالیف و القوانین الِاجتماعیه فی شتّی الحقول و أمّا فی المجال الرابع: فإنّ الدین یعتبر البشر کلّهم مخلوقین لمبدأ واحد، فالکل بالنسبه إلیه حسب الذات و الجوهر کأسنان المشط و لا یری أیّمعنی للممیّزات القومیّه و التفاریق الظاهریّه. فهذه بعض المجالات الّتی للدّین فیها دور و تأثیر واضح، أفیصحّ بعد الوقوف علی هذه التأثیرات المعجبه أن نهمل البحث عنه و نجعله فی زاویه النسیان؟ نعم ما ذکرنا من دور الدین و تأثیره فی الجوانب الحیویّه من الِانسان إنّما هو من شوَون الدین الحقیقی الذی یوَیّد العلم و یوَکّد الَاخلاق و لا یخالفهما و أمّا الَادیان المنسوبه إلی الوحی بکذب و زور فخارجه عن موضوع بحثنا.

الفصل الثانی: براهین إثبات الخالق

اشاره

الفصل الثانی: براهین إثبات الخالق

براهین إثبات الخالق

الفصل الثانی براهین وجوده سبحانه؟ إنّ البراهین الدالّه علی وجود خالق لهذا الکون و مفیضٍ لهذه الحیاه کثیره متعدّده و نحن نکتفی بتقریر ثلاثه منها:

۱. برهان النظم.

۲. برهان الِامکان و الوجوب.

۳. برهان الحدوث و نرکّز البحث أوّلاً علی برهان النظم الّذی یتجاوب مع جمیع العقول علی

اختلاف سطوح تفكيرها فنقول:

۱ – تقرير برهان النظم

اشاره

برهان النظم إنّ من أوضح البراهين العقليه و أيسرها تناولاً للجميع هو برهان النظم و هو الاهتداء إلى وجود اللّه سبحانه عن طريق مشاهده النظام الدقيق البديع السائد فى عالم الكون. ما هو النظم؟ إنّ مفهوم النظم من المفاهيم الواضحه لدى الأَذهان و من خواصّه أنّه يتحقّق بين أُمور مختلفه سواء كانت أجزاء لمركب أو افراداً من ماهيه واحده أو ماهيات مختلفه، فهناك ترابط و تناسق بين الأَجزاء، أو توازن و انسجام بين الأَفراد يوَدّى إلى هدف و غايه مخصوصه، كالتلائم الموجود بين أجزاء الشجر و كالتوازن الحاصل بين حياه الشجر و الحيوان. شكل البرهان و صورته إنّ برهان النظم يقوم على مقدّمتين: إحداهما حسيّه و الأُخرى عقليه. أمّا الأُولى: فهى انّ هناك نظاماً سائداً على الظواهر الطبيعيه التى يعرفها الِانسان إمّا بالمشاهده الحسّيه الظاهريه و إمّا بفضل الأَدوات

برهان النظم فى الوحى الالهى

برهان النظم فى الوحى الالهى

و الطرق العلميّه التجريبيّه و مازالت العلوم الطبيعيّه تكشف مظاهر و أبعاداً جديده من النظام السائد فى عالم الطبيعيه و هناك مئات بل آلاف من الرسائل و الكتب الموَلّفه حول العلوم الطبيعيّه مليئه بذكر ما للعالم الطبيعى من النظام المعجب. فلا حاجه إلى تطويل الكلام فى هذا المجال و أمّا الثانيه: فهى أنّ العقل بعد ما لاحظ النظام و ما يقوم عليه من المحاسبه و التقدير و التوازن و الانسجام، يحكم بالبداهه بأنّ أمراً هكذا شأنه يمتنع صدوره إلّا عن فاعل قادر عليم ذى إراده و قصد و يستحيل تحقّقها صدفه و تبعاً لحركات فوضويّه للمادّه العمياء الصمّاء، فإنّ تصوّر مفهوم النظم و أنّه ملازم للمحاسبه و العلم يكفى فى التصديق بأنّ النظم لا ينفك عن وجود ناظم عالم أوجده و هذا

على غرار حكم العقل بأنّ كلّ ممكن فله علّه موجده و غير ذلك من البديهيات العقليه. برهان النظم فى الوحى الاِلهى إنّ الوحى الاِلهى قد أعطى برهان (١) النظم إهتماماً بالغاً و هناك آيات كثيره من القرآن تدعو الاِنسان إلى مطالعه الكون و ما فيه من النظم و الاِتقان حتّى يهتدى إلى وجود اللّه تعالى و علمه و حكمته. نرى أنّ القرآن الكريم يلفت نظر الاِنسان إلى السّير فى الآفاق و الاَنفس و يقول: (١) إنّ برهان النظم متفرّع على قانون العلّيه و إنّ كلّ حادثه فلها علّه محدثه لا محاله و حينئذٍ يقع الكلام فى صفات تلك العلّه، فهل يجب أن تكون عالماً و قادراً و مختاراً أو لا يجب ذلك؟ و برهان النظم بصدد إثبات وجود هذه الصفات لعلّه الحوادث الكونيه و فاعلها و هذا ما يرتئيه القرآن الكريم و الاَحاديث الاِسلاميه فى الدعوه إلى مطالعه الكون و التفكّر فى آياتهههه

١١

«سَنُرِيْهِمْ آياتِنا فِى الآفاقِ و فى أَنْفُسِهِمْ حَتّى يَتَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ». (١) و يقول: «قُلِ انْظُرُوا ماذا فِى السَّماواتِ و الاَرْضِ». (٢) و يقول: «إنَّ فى خَلْقِ السَّماواتِ و الاَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ و النَّهارِوَالْفُلْكِ الّتى تَجْرى فِى الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النّاسَ وَ ما أَنْزَلَ اللّهُ مِنَ السَّماءِمِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الاَرْضَ بَعْدَ مَوتِها وَ بَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دابَّهٍ وَ تَصْرِيْفِ الرِّياحِ و السَّحابِالْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ و الاَرْضِ لآياتٍ لِقَومٍ يَعْقِلُونَ». (٣) و يقول: «أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِى أَنْفُسِهِمْ». (۴) و يقول أيضاً: «وَفِى أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ». (۵) و قال على – عليه السلام – : «ألا ينظرون إلى صغير ما خلق؟ كيف أحكم خلقه

– – –

و أتقن تركيبه، (١) فصلت:

۵۳. (۲) یونس: ۱۰۱. (۳) البقره: ۱۶۴. (۴) الروم:

۸. (۵) الذاریات: ۲۱

و فلق له السّمع و البصر و سوّی له العظم و البشر، أُنظروا إلی النّمله فی صغر جثّتها و لطافه هیئتها لا تکاد تنال بلحظ البصر و لا بمستدرک الفکر، کیف دبّت علی أرضها وصبّت علی رزقها، تنقل الحبّه إلی جحرها و تعدّها فی مستقرها، تجمع فی حرّها لبردها و فی وِرْدِها لصَدْرها (۱). . فالویل لمن أنکر المقدِّر و جحد المدبِّر ... ». (۲) و قال الإمام الصادق - علیه السلام - فی ما أملاه علی تلمیذه المفضّل بن عمر: «أوّل العبر و الأدلّه علی الباری جلّ قدسه، تهیئه هذا العالم و تألیف أجزائه و نظمها علی ما هی علیه، فإنّک إذا تأمّلت بفکرک و میّزته بعقلک وجدته کالبیت المبنیّ المعدّ فیه جمیع ما یحتاج إلیه عباده، فالسّماء مرفوعه کالسّقف و الأرض ممدوده کالبساط و النجوم مضیئه کالمصابیح و الجواهر مخزونه کالذخائر و کل شیء فیه لشأنه معدّ و الإنسان کالمملّک ذلک البیت و المُخَوَّل جمیع ما فیه و ضروب النبات مهیئه لمآربه و صنوف الحیوان مصروفه فی مصالحه و منافعه. ففی هذا دلاله واضحه علی أنّ العالم مخلوق بتقدیر و حکمه و نظام و ملائمه و انّ الخالق له واحد و هو الذی ألّفه و نظّمه بعضاً إلی بعض جلّ قدسه و تعالی جدّه». (۳)

---

(۱) الصدر بالتحریک رجوع المسافر من مقصده، أی تجمع فی أیّام التمکّن من الحرکه لأیّام العجز عنها. (۲) نهج البلاغه: الخطبه ۱۸۵، هذا و للإمام - علیه السلام - وصف رائع لخلقه النحل و الخفّاش و الطاووس یستدل به علی وجود الخالق و قدرته و علمه.

(۳) بحار الاَنوار: ۳|۶۲

إشكالات و الإجابه عنها

إشكالات و الإجابه عنها

إشكالات و الاِجابه عنها إنّ هناك إشكالات طرحت حول برهان النظم يجب علينا الاِجابه عنها و المعروف منها ما طرحه ديفويد هيوم الفيلسوف الانكليزى (۱۷۱۱ ۱۷۷۶م) فى كتابه «المحاورات» (۱) و هى ستّه إشكالات كما يلى: الاِشكال الاَوّل إنّ برهان النّظم لا يتمتّع بشرائط البرهان التجريبى، لاَنّه لم يجرّب فى شأن عالم آخر غير هذا العالم، صحيح انّا جرّبنا المصنوعات البشريّه فرأينا انّها لا توجد إلّا بصانع عاقل كما فى البيت و السفينه و السّاعه و غير ذلك و لكننا لم نجرّب ذلك فى الكون، فإنّ الكون لم يتكرّر وجوده حتّى يقف الاِنسان على كيفيه خلقه و إيجاده و لهذا لا ـ يمكن أن يثبت له علّه خالقه على غرار المصنوعات البشريّه و الجواب عنه: انّ برهان النظم ليس برهاناً تجريبيّاً بأن يكون الملاك فيه هو تعميم الحكم على أساس المماثله الكامله بين الاَشياء المجرّبه و غير المجرّبه و ليس أيضاً من مقوله التمثيل الذى يكون الملاك فيه التشابه بين فردين، بل هو برهان عقلى يحكم العقل فيه بأمر بعد ملاحظه نفس الشىء و ماهيته و بعد سلسله من المحاسبات العقليه من دون تمثيل أو إسراء حكم، كما يتمّ ذلك فى التمثيل و التجربه و كون إحدى مقدّمتيه حسّيّه لا يضرّ بكون البرهان عقلياً، فإنّ دور الحسّ فيه ينحصر فى إثبات الموضوع، أى إثبات النظم فى عالم الكون،

---

(۱) الكتاب موَلّف على شكل حوار بين ثلاثه أشخاص إفتراضيين و قد نشر الكتاب المذكور بعد وفاه «هيوم»

و أما الحكم و الاستنتاج يرجع إلى العقل و يبتنى على محاسبات عقليه و هو نظير ما إذا ثبت بالحس انّهاهنا مربّعاً، فإنّ

العقل يحكم من فوره بأنّ أضـلاعه الَاربعه متساويه فى الطول. فالعقل يرى ملازمه بيّنه بين النظم بمقدّماته الثلاث، أعنى: الترابط و التناسق و الهدفيّه و بين دخاله الشعور و العقل، فعندما يلاحظ ما فى جهاز العين مثلًا من النظام بمعنى تحقّق أجزاء مختلفه كمّاً و كيفـاً و تناسـقها بشـكل يمكنها من التعاون و التفاعل فيما بينها و يتحقّق الهـدف الخاص منه، يحكم بأنّها من فعل خالق عظيم، لاحتيـاجه إلى دخـاله شـعور و عقـل و هـدفيّه و قصـد. الِاشـكال الثـانى إنّ هنـاك فى عالم الطبيعه ظواهر و حوادث غير متوازنه خـارجه عن النظـام و هى لا ـتتّفق مع النظـام المـدّعى و لا ـ مع الحكمه الّتى يوصف بهـا خـالق الكون، كالزلا ـزل و الطوفانـات و الجواب عنه: انّ هـذا الِاشـكال لا ـ صـله له بمسـأله النظم فانّ ما تعـدّ من الحوادث الكونيّه شـروراً كالزلازل و الطوفانات لها نظام خـاص فى صـفحه الكـون، ناشـئه عن علـل و أسـباب معيّنه تتحكّم عليهـا محاسـبات و معادلا ـت خـاصّه و قـد وفّق الِانسـان إلى اكتشاف بعضها و إن بقى بعض آخر منها مجهولاً له بعد. (١)

---

(١) فإن قلت: كون الشـرور الطبيعيه تابعاً لقوانين كونيه و ناشـئاً عن أسباب طبيعيه خاصّه راجع إلى النظم العلّى و النظم المقصود فى برهـان النظم هو النظم الغـائى و الشـرور توجب اختلاـل النظم بهـذا المعنى. قلت: حقيقه النظم الغـائى هى انّ هنـاك تلائم و انسـجام سائد فى الَاشياء تتّجه إلى غايه مخصوصه و كمال مناسب لها و إن كان قد يتخلّف بعروض مانع عن الوصول إلى الغايه كما فى فرض الشرور و مثل هذا الفعل يسمّى عندهم باطلًا، لا فاقداً للغايه

و أما انّها ملائمه لمصالح الِانسان أو غير

ملائمه له، فلا صله له ببرهان النظم الّذى بصدد إثبات انّ هناك مبدئاً و فاعلاً لعالم الطبيعه ذا علم و قدره و إراده و أمّا سائر صفاته كالوجوب الذاتى و العدل و الحكمه و نحوها فلإثباتها طرق أُخر و سيجىء البحث عنها فى الفصول القادمه فانتظره.
الإشكال الثالث ماذا يمنع من أن نعتقد بأنّ النظام السائد فى عالم الطبيعه حاصل من قبل عامل كامن فى نفس الطبيعه، أى انّ النظام يكون ذاتيّاً للمادّه؟ إذ لكلّ مادّه خاصيّه معيّنه لا تنفكّ عنها و هذه الخواص هى التى جعلت الكون على ما هو عليه الآن من النظام و يردّه انّ غايه ما تعطيه خاصيّه المادّه هى أن تبلغ بنفسها فقط إلى مرحله معيّنه من التكامل الخاصّ و النظام المعيّن على فرض صحّه هذا القول لا ـ أن تتحسّب للمستقبل و تتهيّأ للحاجات الطارئه و لا ـ أن تقيم حاله عجيبه ورائعه من التناسق و الإنسجام بينها و بين الأشياء المختلفه و العناصر المتنافره فى الخواصّ و الأنظمه و لنأت بمثال لما ذكرناه و هو مثال واحد من آلاف الأمثله فى هذا الكون، هب أنّ خاصيّه الخليّه البشريّه عندما تستقرّ فى رحم المرأه، هى أن تتحرّك نحو الهيئه الجنينيه، ثمّ تصير إنساناً ذا أجهزه منظّمه و لكن هناك فى الكون فى مجال الإنسان تحسّباً للمستقبل و تهيّؤاً لحاجاته القادمه لا يمكن أن يستند إلى خاصيّه المادّه و هو انّه قبل أن تتواجد الخليّه البشريّه فى رحم الأُمّ وجدت المرأه ذات تركيبه و أجهزه خاصّه تناسب حياه الطفل ثمّ تحدث للأُمّ تطوّرات فى أجهزتها البدنيه و الروحيّه مناسبه لحياه الطفل و تطوّراته

هل يمكن أن نعتبر كلّ هذا التحسّب من خواصّ الخليّه

البشـريّه و ما علاقه هذا بذاک؟ و للمزيد من التوضيح نأتی بمثال آخر و نقول: إنّ جمله «أفلاطون كان فيلسوفاً» تتكوّن من (١٧) حرفاً، فلو انّ أحـداً قال: إنّ لكلّ حرف من هـذه الحروف صوتاً خاصّاً يختصّ به و إنّ هذا الصوت هو خاصّيه ذلك الحرف لما قـال جزافاً و لكن لو قال بأنّ هناک وراء صوت كلّ حرف و خاصّيته أمراً آخر و هو التناسق و التناسب و الانسـجام الّـذی يوَدّی إلی بيـان مـا يوجـد فی ذهن المتكلم من المعـانی، هو كون أفلاطون فيلسوفـاً، وانّ هـذا التناسق هو خاصيّه كلّ حرف من هـذه الحروف، فقـد ارتكب خطأ كبيراً وادّعی أمراً سـخيفاً، فـإنّ خاصـيه كلّ حرف هی صوته الخاص به و لا يسـتدعی الحرف هـذا التنـاسق، مع أنّه يمكن أن تتشـكّل و ينشأ من هـذه الحروف آلاف الاَشـكال و الاَنظمه الاُخری غير نظام «أفلاطون كان فيلسوفاً». فإذا لم يصحّ هذا فی جمله صغيره مركّبه من عدّه أحرف ذات أصوات مختلفه و خواصّ متنوّعه، فكيف بالكون و النظام الكونی العامّ الموَلّف من ملايين الموادّ و الخواصّوالاَنظمه الجزئيّه المتنوعه؟! ثلاثه إشكالات اُخری لهيوم

١. من أين نثبت انّ النظام الموجود فعلاً هو النظام الاَكمل، لاَنّا لم نلاحظ مشابهه حتی نقيس به؟

٢. من يدری لعلّ خالق الكون جرّب صنع الكون مراراً حتی اهتدی إلی النظام الفعلی؟

١٧

٣. لو فرضـنا انّ برهان النظم أثبت وجود الخالق العالم القادر، بيد انّه لا يدلّ مطلقاً علی الصفات الكماليه كالعداله و الرحمه الّتی يوصف بها و الجواب عنها: انّ هـذه الإشـكالات ناشـئه من عدم الوقوف علی رساله برهان النظم و مدی ما يسـعی إلی إثباته، انّ رساله برهان النظم تتلخّص فی إثبات انّ النظام

السائد فی الکون لیس ناشئاً من الصدفه و لا من خاصّیه ذاتیه للمادّه العمیاء، بل وجد بعقل و شعور و محاسبه و تخطیط، فله خالق عالم قادر و امّا انّ هذا الخالق الصانع هو اللّه الواجب الوجود الاَزلی الاَبدی أم لا و انّ علمه بالنظام الاَحسن هل هو ذاتی فعلی أو إنفعالی تدریجی و انّ النظام الموجود هل هو أحسن نظام أو لا؟ فهی ممّا لا یتکفّل بإثباته هذا البرهان و لا انّه فی رسالته و لا مقتضاه، بل لابدّ فی هذا المورد من الاستناد إلی براهین أُخری مثل برهان الاِمکان و الوجوب و الاستناد بقواعد عقلیه بدیهیه أو مبرهنه مذکوره فی کتب الفلسفه و الکلام، مثل انّ علمه تعالی ذاتی فعلی و لیس بانفعالی تدریجی و انّ النظام الکیانی ناشیَ عن النظام الربّانی و مطابق له و ذلک النظام الربّانی العلمی أکمل نظام ممکن، إلی غیر ذلک من الاُصول الفلسفیه

۲. برهان الإمکان و الوجوب

اشاره

برهان الاِمکان و الوجوب تقریر هذا البرهان یتوقّف علی بیان أُمور: الاَمر الاَوّل: تقسیم الموجود إلی الواجب و الممکن و ذلک لاَنّ الموجود إمّا أن یستدعی من صمیم ذاته ضروره وجوده و لزوم تحقّقه فی الخارج، فهذا هو الواجب لذاته و إمّا أن یکون متساوی النسبه إلی الوجود و العدم و لا یستدعی فی حدّ ذاته أحدهما أبداً و هو الممکن لذاته، کأفراد الاِنسان و غیره. الاَمر الثانی: کلّ ممکن یحتاج إلی علّه فی وجوده و هذا من البدیهیات التی لا یرتاب فیها ذو مُسکه، فإنّ العقل یحکم بالبداهه علی أنّ ما لا یستدعی فی حدّذاته الوجود، یتوقف وجوده علی أمر آخر و هو العلّه و إلاّ فوجوده ناش من ذاته، هذا خلف. الاَمر

الثالث: الدور ممتنع و هو عباره عن كون الشـىء موجداً لثان و فى الوقت نفسه يكون الشـىء الثانى موجداً لذاک الشـىء الاَوّل. وجه امتناعه انّ مقتضـى كون الاَوّل علّه للثانى، تقـدّمه عليه و تأخّر الثانى عنه و مقتضـى كون الثانى علّه للاَوّل تقدّم الثانى عليه، فينتج كون الشـىء الواحد، فى حاله واحده و بالنسبه إلى شىء واحد، متقدّماً و غير متقدّم و متأخّراً و غير متأخّر و هذا هو الجمع بين النقيضين.

۱۹

إنّ امتناع الـدور وجـدانى و لتوضـيح الحال نأتى بمثال: إذا اتّفق صـديقان على إمضاء وثيقه و اشترط كلّ واحد منهما لِإمضائها، إمضاء الآخر فتكون النتيجه توقّف إمضاء كلٍّ على إمضاء الآخر و عند ذلک لن تكون تلک الورقه ممضاه إلى يوم القيامه و هذا ممّا يدركه الإِنسان بالوجدان وراء دركه بالبرهان الاَمر الرابع: التسـلسل محال و هو عباره عن اجتماع سلسـله من العلل و المعاليل الممكنه، مترتبه غير متنـاهيه و يكون الكلّ متّسـماً بوصف الاِمكان، بأن يتوقف (أ) على (ب) و (ب) على (ج) و (ج) على (د) و هكـذا من دون أن تنتهى إلى علّه ليست بممكنه و لا معلوله و الدليل على اسـتحالته انّ المعلوليّه وصف عامّ لكلّ جزء من أجزاء السلسـله، فعندئـذ يطرح هـذا السوَال نفسه: إذا كانت السلسـله الهائله معلوله، فما هى العلّه التى أخرجتها من كتم العـدم إلى عالم الوجود؟ و المفروض انّه ليس هنـاک شـىء يكون علّه و لا ـ يكون معلولاً و إلاّ يلزم إنقطاع السلسـله و توقّفها عنـد نقطه خاصّه و هى الموجود الـذى قـائم بنفسه و غير محتـاج إلى غيره و هو الواجب الوجود بالـذات. فإن قلت: إنّ كلّمعلول من السلسـله متقوّم بالعلّه التى تتقدّمه و

متعلّق بها، فالجزء الاَوّل من آخر السلسله وجد بالجزء الثانى و الثانى بالثالث و هكذا إلى أجزاء و حلقاتٍ غير متناهيه و هذا المقدار من التعلّق يكفى لرفع الفقر و الحاجه. قلت: المفروض انّ كلّ جزء من أجزاء السلسله مُتَّسم بوصف الاِمكان و المعلوليه و على هذا فوصف العلّيه له ليس بالاَصاله و الاستقلال، فليس لكلّ حلقه دور الاِفاضه و الاِيجاد بالاِستقلال، فلابدّ أن يكون هناك علّه وراء هذه السلسله ترفع فقرها و تكون سناداً لها.

تقرير برهان الإمكان و الوجوب

تقرير برهان الإمكان و الوجوب

و لتوضيح الحال نمثّل بمثال و هو انّ كلّ واحده من هذه المعاليل بحكم فقرها الذاتى، بمنزله الصفر، فاجتماع هذه المعاليل بمنزله إجتماع الاَصفار و من المعلوم انّ الصفر بإضافه أصفار متناهيه أو غير متناهيه إليه لا ينتج عدداً، بل يجب أن يكون إلى جانب هذه الاَصفار عدد صحيح قائم بالذات حتى يكون مصحِّحاً لقراءه تلك الاَصفار. فقد خرجنا بهذه النتيجه و هى انّ فرض علل و معاليل غير متناهيه مستلزم لاَحد أمرين: إمّا تحقّق المعلول بلا علّه و إمّا عدم وجود شىء فى الخارج رأساً و كلاهما بديهى الاِستحاله تقرير برهان الاِمكان إلى هنا تمّت المقدّمات الّتى يبتنى عليها برهان الاِمكان و إليك نفس البرهان: لا شكّ انّ صفحه الوجود مليئه بالموجودات الاِمكانيه، بدليل انّها توجد و تنعدم و تحدث و تفنى و يطرأ عليها التبدّل و التغير، إلى غير ذلك من الحالات الّتى هى آيات الاِمكان وسمات الافتقار و أمر وجودها لا يخلو عن الفروض التاليه:

١. لا علّه لوجودها و هذا باطل بحكم المقدّمه الثانيه (كلّ ممكن يحتاج إلى علّه).

٢. البعض منها علّه لبعض آخر و بالعكس و هو محال بمقتضى المقدّمه الثالثه

(بطلان الدور).

۳. بعضها معلول لبعض آخر و ذلک البعض معلول لآخر من غیر أن

برهان الإمکان و الوجوب فی الذکر الحکیم

ینتهی إلی علّه لیست بمعلول و هو ممتنع بمقتضی المقدّمه الرابعه (استحاله التسلسل).

۴. وراء تلک الموجودات الإِمکانیه علّه لیست بمعلوله بل یکون واجب الوجود لـذاته و هو المطلوب. فاتّضـح انّه لا یصحّ تفسـیر النظام الکونی إلاّ بالقول بانتهاء الممکنات إلی الواجب لذاته القائم بنفسه، فهذه الصوره هی التی یصـحّحها العقل و یعدُّها خالیه عن الإِشـکال و أمّا الصور الباقیه، فکلّها تسـتلزم المحال و المستلزم للمحال محال برهان الإِمکان فی الذکر الحکیم و قد أُشیر فی الذکر الحکیم إلی شـقوق برهان الإِمکان، فإلی أنّ حقیقه الممکن حقیقه مفتقره لا تملک لنفسـها وجوداً و تحقّقاً و لا أیّ شیء آخر أشار بقوله: «یا أَیُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمیدُ». (۱) و مثله قوله سبحانه: «وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنی وَ أَقْنی». (۲) و قوله سبحانه: «وَاللّهُ الْغَنِیّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ». (۳) و إلی أنّ الممکن و منه الإِنسان لا یتحقّق بلا علّه و لا تکون علّته

- - -

(۱) فاطر:

۱۵. (۲) النجم:

۴۸. (۳) محمّد:

۳۸

نفسه، أشار سبحانه بقوله: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَیْرِ شَیءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ». (۱) و إلی أنّ الممکن لا یصحّ أن یکون خالقاً لممکن آخر بالأَصـاله و الإِسـتقلال و من دون الإِسـتناد إلی خالق واجب أشار بقوله: «أَمْ خَلَقُوا السَّماواتِ و الأَرْضَ بَلْ لا یُوقِنُونَ». (۲) إجابه عن إشـکال قـد استشـکل علی القول بانتهاء الممکنات إلی علّه أزلیّه لیست بمعلول، بأنّه یسـتلزم تخصـیص القاعـده العقلیه، فإنّ

العقل يحكم بأنّ الشیء لا يتحقّق بلا علّه و الجواب: انّ القاعده العقليّه تختص بالموجودات

الاِمکانیه الّتی لا تقتضی فی ذاتها وجوداً و لا عدماً، إذ الحاجه إلی العلّه، لیس من خصائص الموجود بما هو موجود، بل هی من خصـائص الموجود الممکن، فـإنّه حیث لاـ یقتضـی فی حـدِّ ذاته الوجود و لاـ العـدم، لابـدّ له من علّه توجـده و یجب انتهاء أمر الاِیجـاد إلی مـا یکون الوجود عین ذاته و لا یحتاج إلی غیره، لما تقـدّم من إقامه البرهان علی امتناع التسـلسل، فالاشـتباه نشأ من الغفله عن وجه الحاجه إلی العلّه و هو الاِمکان لا الوجود.

---

(۱) الطور: ۳۵.

(۲) الطور: ۳۶.

۳. برهان الحدوث

تعریف الحدوث و أقسامه

برهان الحدوث من البراهین التی یُسـتدلّ بها علی إثبات وجود خالق الکون، برهان الحدوث و قد استدلّ به إمام الموحّدین علی – علیه السـلام – علی وجود اللّه سبحانه و أزلیّته فی مواضع من کلماته و خطبه التوحیدیه، منها قوله – علیه السلام – : «الحمد للّه الّذی لا تـدرکه الشواهـد و لا تحویه المشاهـد و لا تراه النواظر و لا تحجبه السواتر، الـدالّ علی قـدمه بحـدوث خلقه و بحدوث خلقه علی وجوده». (۱) یعنی انّ حـدوث العالم یدلّ علی محدِث له و هو اللّه تعالی و إذا کان العالم بوصف کونه حادثاً مخلوقاً له تعالی، فهو قـدیم أزلی و إلاّ کان حادثاً و احتاج إلی محـدث، هـذا خلف تعریف الحدوث و أقسامه الحدوث وصف للوجود باعتبار کونه مسبوقاً بالعدم و هو علی قسمین: الاَوّل: الحدوث الزمانی و هو مسبوقیّه وجود الشیء بالعدم الزمانی کمسبوقیّه الیوم بالعدم فی أمس و مسبوقیه حوادث الیوم بالعدم فی أمس.

---

(۱) نهج البلاغه: الخطبه ۱۸۵.

العلوم الطبیعیه و حدوث عالم الماده

العلوم الطبیعیه و حدوث عالم الماده

و الثانی: الحدوث الذّاتی و هو مسبوقیّه وجود الشـیء بالعدم فی ذاته، کجمیع الموجودات الممکنه التی لها الوجود بعلّه خارجه من ذاتها و لیس لها فی ماهیتها و حدّ ذاتها إلاّ العدم، هذا حاصل ما ذکروه فی تعریف الحدوث و تقسیمه إلی الزمانی و الذاتی و التفصیل یطلب من محلّه. (۱) ثمّ إنّ مرجع الحدوث الذاتی إلی الاِمکان الذاتی، فالاستدلال بالحدوث الذاتی راجع إلی برهان

الاِمكان و الوجوب، فلنركّز البرهان هنا على الحـدوث الزّمانى فنقول: العلوم الطبيعيّه و حـدوث الحياه فى عالم المادّه أثبت العلم بوضوح أنّ هناك انتقالاً حراريّاً مستمرّاً من الاَجسام الحارّه إلى الاَجسام البارده و

لاـ تتحقّق فی عـالم الطبیعه عملیه طبیعیه معاکسهً لـذلک و معنی ذلک انّ الکون یتّجه إلی درجه تتساوی فیها جمیع الاَجسام من حیث الحراره و عنـد ذلـک لن تتحقّق عملیات کیمیائیّه أو طبیعیّه و یسـتنتج من ذلک: إنّ الحیاه فی عالم المادّه أمر حادث و لها بدایه، إذ لو کانت موجوداً أزلیاً و بلا إبتداء لزم استهلاک طاقات المادّه و انضـباب ظاهره الحیاه المادّیه منذ زمن بعید و إلی ما ذکرنا أشار «فرانک آلن» أُسـتاذ علم الفیزیاء بقوله: «قانون «ترمودینامیا» أثبت انّ العالم لا یزال یتّجه إلی نقطه تتساوی فیها درجه حراره جمیع الاَجسام و لا توجد هناک طاقه موَثّره لعملیّه الحیاه، فلو لم یکن للعالم بدایه و کان موجوداً من الاَزل لزم أن یقضی للحیاه أجلها منذ أمدٍ بعیدٍ، فالشّمس المشرقه و النجوم و الاَرض الملیئه من

---

(۱) لاحظ بدایه الحکمه: المرحله ۹، الفصل ۳.

تقریر برهان الحدوث

تقریر برهان الحدوث

الظواهر الحیویّه و عملیاتهـا أصـدق شاهـد علی أنّ العالم حـدث فی زمان معیّن، فلیس العالم إلّامخلوقاً حادثاً». (۱) تقریر برهان الحـدوث ممّا تقـدّم تبیّنت صـغری برهان الحـدوث و هی انّ الحیاه فی العالم المادّی حادث، فلیس بـذاتی له، (۲) و لیُضمّ إلیها الاَصل البـدیهی العقلی و هو انّ کلّ أمر غیر ذاتی معلّل، کما انّ کلّ حادث لابـدّ له من محـدث و خالق، فما هو المحدث لحیاه المـاده؟ إمّا هی نفسـها أو غیرهـا؟ و لکن الفرض الاَوّل باطل، لاَنّ المفروض انّها کانت قبل حـدوث الحیاه لها فاقـده لها و فاقد الشـیء یستحیل أن یکون معطیاً له، فلا مناص من قبول الفرض الثانی، فهناک موجود آخر وراء عالم المادّه هو الموجد للمادّه و محدث الحیاه لها. إلی

هنا تمّ دور الحدوث الزمانی فی البرهان و أنتج انّ هناک موجوداً غیر مادّی، محدثاً لهذا العالم المادّی و امّا انّ ذلک المحدث هل هو ممکن أو واجب و حادث أو قدیم، فلابدّ لِاثباته من اللجوء إلی برهان الاِمکان و امتناع الدور و التسلسل المتقدّم بیانها.

---

(۱) اثبات وجود خدا (فارسی) : ۲۱. یحتوی الکتاب علی مقالات من أربعین من المتمهرین فی العلوم المختلفه، جمعها العالم المسیحی «جان کلورمونسما».

(۲) إثبات الحدوث الزمانی للعالم المادّی لا ینحصر فیما ذکر فی المتن من طریق العلم التجریبی، بل هناک طریق أدقّ منه اکتشفها الفیلسوف الاِسلامی العظیم صدر المتألهین (قدّس سرّه) علی ضوء ما أثبته من الحرکه الجوهریه للمادّه، قال فی رساله الحدوث بعد إثبات الحرکه الجوهریه: «قد علّمناک و هدیناک طریقاً عرشیاً لم یسبقنا أحد من المشهورین بهذه الصناعه النظریه فی إثبات حدوث العالم الجسمانی بجمیع ما فیه من السّماوات و الاَرضین و ما بینهما حدوثاً زمانیاً تجدّدیاً ... » الرسائل: ۴۸ و لشیخنا الاُستاذ دام ظلّه تحقیق جامع حول مسأله الحرکه الجوهریه و ما یترتب علیها من حدوث عالم المادّه، راجع کتاب «اللّه خالق الکون»

الفصل الثالث: التوحید و مراتبه

اشاره

الفصل الثالث: التوحید و مراتبه

التوحید و مراتبه

الفصل الثالث التوحید و مراتبه یحتلّ التوحید المکانه العلیا فی الشرائع السماویه، فکان أوّل کلمه فی تبلیغ الرسل الدعوه إلی التوحید و رفض الثنویه و الشرک، یقول سبحانه: «وَلَقَدْ بَعَثْنا فِی کُلِّ أُمَّهٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ ... ». ((۱)) و لَاجل ذلک یجب علی الاِلهی الترکیز علی مسأله التوحید أکثر من غیرها و استیفاء الکلام فیه موقوف علی البحث حول أهمِّ مراحل التوحید و هی:

(۱). التوحید فی الذات.

۲. التوحید

فی الصفات.

۳. التوحید فی الخالقیه.

۴. التوحید فی الربوبیه.

۵. التوحید فی العباده و إلیک دراسه المواضیع المتقدّمه:

– – –)

(۱)) النحل: ۳۶

۱. التوحید فی الذات

اشاره

۱. التوحید فی الذات

۱التوحید فی الذات یعنی بالتوحید فی الذات أمران: الاَوّل انّ ذاته سبحانه بسیط لا جزء له و الثانی انّ ذاته تعالی متفرِّد لیس له مثل و لا نظیر و قد یعبِّر عن الاَوّل بأحدیّه الذات و عن الثانی بواحدیّته و قد ورد فی روایات أهل البیت – علیهم السلام – : «انّه تعالی واحد أحدیّ المعنی». (۱) البرهان علی بساطه ذاته تعالی اعلم أنّ الترکیب علی أقسام:

۱. الترکیب من الاَجزاء العقلیه فقط.

۲. الترکیب منهما و من الاَجزاء الخارجیه کالمادّه و الصوره و الاَجزاء العنصریه.

۳. الترکیب من الاَجزاء المقداریه کأجزاء الخط و السطح و المدّعی انّ ذاته تعالی بسیط لیس بمرکب من الاَجزاء مطلقاً و الدلیل علی أنّه لیس مرکّباً من الاَجزاء الخارجیه و المقداریه انّه سبحانه منزّه عن الجسم و المادّه کما سیوافیک البحث عنه فی الصفات السلبیه.

– – –

(۱) التوحید، للشیخ الجلیل الصدوق: الباب ۱۱، الحدیث ۹

دلائل وحدانيته

دلالئل وحدانيته

و البرهان على عدم كونه مركباً من الاَجزاء العقليه هو انّ واجب الوجود بالـذات لا ماهيه له و ما لا ماهيه له ليس له أجزاء عقليه الّتى هى الجنس و الفصل. (١) و الوجه فى انتفـاء الماهيه عنه تعالى بهـذا المعنى هو انّ الماهيّه من حيث هى هى، مع قطع النظر عن غيرهـا، متسـاويه النسـبه إلى الوجود و العـدم، فكـلّ مـاهيّه من حيث هى، تكون ممكنه، فمـا ليس بممكن، لا ماهيّه له و اللّه تعالى بما انّه واجب الوجود بالذات، لا يكون ممكناً بالذات فلا ماهيّه له. دلائل وحدانيته: التعدّد يستلزم التركيب لو كان هناك واجب وجود آخر لتشارك الواجبان فى كونهما واجبى الوجود، فلابدّ من تميّز أحدهما عن الآخر بشىء وراء ذلك

الاَمر المشترک و ذلک یستلزم ترکب کلّ منهما من شیئین: أحدهما یرجع إلی ما به الاشتراک و الآخر إلی ما به الامتیاز و قد عرفت انّ واجب الوجود بالذات بسیط لیس مرکّباً لا ـ من الاَجزاء العقلیه و لا الخارجیه. صرف الوجود لا یتثنّی و لا یتکرّر قد تبیّن انّ واجب الوجود بالذات لا ماهیّه له، فهو صرف الوجود و لا یخلط وجوده نقص و فقدان و من الواضح انّ کلّ حقیقه من الحقائق إذا

---

(۱) انّ الماهیه تطلق علی معنیین: أحدهما ما یقال فی جواب «ما» الحقیقیه و یعبّر عنها بالذات و الحقیقه أیضاً و ثانیهما ما یکون به الشیء هو هو بالفعل، أی الهویّه و المراد من نفی الماهیه عنه سبحانه هو المعنی الاَوّل

التوحید الذاتی فی القرآن و الحدیث

التوحید الذاتی فی القرآن و الحدیث

تجرّدت عن أیّ خلیط و صارت صرف الشیء، لا یمکن أن تثنّی و تعدّد و علی هذا، فإذا کان سبحانه بحکم انّه لا ماهیّه له وجوداً صرفاً، لا ـ یتطرّق إلیه التعدّد، ینتج انّه تعالی واحد لا ـ ثانی له و لا ـ نظیر و هو المطلوب. التوحید الذاتی فی القرآن و الحدیث إنّ القرآن الکریم عندما یصف اللّه تعالی بالوحدانیه، یصفه ب «القهّاریّه» و یقول: «هُوَ اللّهُ الْواحِدُ الْقَهّارُ». (۱) و بهذا المضمون آیات متعدّده أُخری فی الکتاب المجید و ما ذلک إلاّ ـ لاَنّ الموجود المحدود المتناهی مقهور للحدود و القیود الحاکمه علیه، فإذا کان قاهراً من کلّ الجهات لم تتحکّم فیه الحدود، فاللاّ محدودیه تلازم وصف القاهریه و من هنا یتضح انّ وحدته تعالی لیست وحده عددیه و لا مفهومیه، قال العلاّمه الطباطبائی (قدّس سرّه) : «إنّ کلًا من الوحده العددیه کالفرد الواحد من النوع

و الوحـده النوعيه كالإِنسان الـذى هو نوع واحـد فى مقابل الأَنواع الكثيره، مقهور بالحـدّ الـذى يميّز الفرد عن الآخر و النوع عن مثله، فـإذا كـان تعـالى لاـ يقهره شـىء و هو القاهر فوق كلّشـىء، فليس بمحـدود فى شـىء، فهو موجود لا يشوبه عـدم، وحقّ لا يعرضه باطل، فللّه من كلّ كمال محضه». (٢)

- - -

(١) الزمر: ۴ (٢) الميزان: ۶|٨٨ ٩ ٨ بتلخيص.

ثمّ إنّ إمام الموحّدين عليّاً – عليه السـلام – عندما سئل عن وحدانيّته تعالى، ذكر للوحده أربعه معان، اثنان منها لا يليقان بساحته تعالى و اثنان منها ثابتان له. أمّا اللّـذان لا يليقان بساحته تعالى، فهما: الوحـده العدديه و الوحده المفهوميه حيث قال: «فأمّا اللّذان لا يجوزان عليه، فقول القائل واحـد يقصـد به باب الأَعداد، فهذا مالا يجوز، لأَنّ ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الأَعداد، أما ترى انّه كفر من قال إنّه ثالث ثلاثه و قول القائل هو واحـد من الناس يريـد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز لأَنّه تشبيه و جلّ ربُّنا و تعـالى عن ذلـك» و أمّـا اللـذان ثابتـان له تعـالى، فهما: بساطه ذاته و عـدم المثل و النظير له، حيث قال: «و أما الوجهان اللّـذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له فى الأَشـياء شبه ... و انّه عز و جل أحدىّ المعنى ... لا ينقسم فى وجود و لا عقل و لا وهم ... ». (١) ثمّ إنّ فى سوره التوحيد أُشـير إلى هذين المعنيين، فإلى المعنى الاَوّل، أُشير بقوله تعالى: «قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ» و إلى المعنى الثانى بقوله تعالى: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ».

- - -

(١) التوحيد للصدوق: الباب ٣، الحديث

.۳

نظريّه التثليث و نقدها

نظريّه التثليث و نقدها

نظريّه التثليث عند النصارى إنّ كلمات المسيحيين فى كتبهم الكلاميّه تحكى عن أنّ الاعتقاد بالتثليث من المسائل الأَساسيه التى تبنى عليها عقيدتهم و لا مناص لأَيِّ مسيحى من الاعتقاد به و فى عين الوقت يعتبرون أنفسهم موحّدين غير مشركين و انّ الاِله فى عين كونه واحداً ثلاثه و مع كونه ثلاثه واحد أيضاً و أقصى ما عندهم فى تفسير الجمع بين هذين النقيضين هو انّ عقيده التثليث عقيده تعبّديّه محضه و لا سبيل إلى نفيها و إثباتها إلّا الوحى، فإنّها فوق التجربيات الحسيّه و الاِدراكات العقليّه المحدوده للاِنسان نقد هذه النظريه و يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ استناد هذه النظريه إلى الوحى من طريق الأَناجيل مردود، لأَنّها ليست كتباً سماويه، بل تدلّ طريقه كتابتها على أنّها أُلّفت بعد رفع المسيح إلى اللّه سبحانه أو بعد صلبه على زعم المسيحيين و الشاهد انّه وردت فى آخر الأَناجيل الأَربعه كيفيه صلبه و دفنه ثمّ عروجه إلى السماء. أضف إلى ذلك انّ عقيده التثليث بالتفسير المتقدّم مشتمله على التناقض الصريح، إذ من جانب يعرّفون كلّ واحد من الآلهه الثلاثه بأنّه متشخّص و متميّز عن البقيه و فى الوقت نفسه يعتبرون الجميع واحداً حقيقه لا مجازاً، أفيمكن الاعتقاد بشىء يضادّ بداهه العقل، ثمّ إسناده إلى ساحه الوحى الاِلهى؟! و ثانياً:

نسأل ما هو مقصودكم من الأَقانيم و الآلهه الثلاثه الّتى تتشكّل منها الطبيعه الاِلهيه الواحده، فإنّ لها صورتين لا تناسب واحده منهما ساحته سبحانه:

۳۲

۱. أن يكون لكلّ واحد من هذه الآلهه الثلاثه وجوداً مستقلاً عن الآخر بحيث يظهر كلّ واحد منها فى تشخّص و وجود خاص و يكون لكلّ واحد من هذه الأَقانيم أصل مستقل و شخصيه

خاصه مميزه عمّا سواها. لكن هذا هو الاعتقاد بتعدّد الاِله الواجب بذاته و قد وافتك أدلّه وحدانيته تعالى.

٢. أن تكون الاَقانيم الثلاثه موجوده به وجود واحد، فيكون الاِله هو المركّب من هذه الاُمور الثلاثه و هذا هو القول بتركّب ذات الواجب و قد عرفت بساطه ذاته تعالى (١) تسرّب خرافه التثليث إلى النصرانيه إنّ التاريخ البشرى يرينا انّه طالما عمد بعض أتباع الاَنبياء بعد وفاه الاَنبياء أو خلال غيابهم إلى الشرك و الوثنيه، تحت تأثير المضلّين، إنّ عباده بنى إسرائيل للعجل فى غياب موسى – عليه السلام – أظهر نموذج لما ذكرناه و هو ممّا أثبته القرآن و التاريخ و على هذا فلا عجب إذا رأينا تسرُّب خرافه التثليث إلى العقيده النصرانيه بعد ذهاب السيد المسيح (عليه السّلام) و غيابه عن أتباعه. إنّالقرآن الكريم يصرّح بأنّ التثليث دخل النصرانيه بعد رفع المسيح، من العقائد الخرافيه السابقه عليها، حيث يقول تعالى:

– – –

(١) فإن قلت: إنّهاهنا تفسيراً آخر للتثليث و هو انّ الحقيقه الواحده الاِلهيه تتجلّى فى أقانيم ثلاثه. قلت: تجلّى تلك الحقيقه فيها لا يخلو عن وجهين: الاَوّل، أن تصير بذلك ثلاث ذوات كلّ منها واجده لكمال الحقيقه الاِلهيه و هذا ينافى التوحيد الذاتى و الثانى أن تكون الذات الواجده لكمال الاُلوهيه واحده و لها تجلّيات صفاتيه و أفعاليه و منها المسيح و روح القدس و هذا و إن كان صحيحاً إلاّ أنّه ليس من التثليث الذى يتبنّاه المسيحيون فى شىء.

«وَقالَتِ النَّصارى المَسيحُ ابْنُ اللّهِ ذلِکَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ يُضاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قاتَلَهُمُ اللّهُ أَنّى يُؤْفَكُونَ». (١) لقد أثبتت الاَبحاث التاريخيه أنّ هذا التثليث كان فى الديانه البرهمانيه و الهندوكيه قبل ميلاد السيّد

المسيح بمئات السنين، فقد تجلّى الربّ الأَزلى الأَبدى لديهم فى ثلاثه مظاهر و آلهه:

١. براهما (الخالق).

٢. فيشنوا (الواقى).

٣. سيفا (الهادم) و بذلک يظهر قوّه ما ذكره الفيلسوف الفرنسى «غستاف لوبون» قال: «لقد واصلت المسيحيه تطوّرها فى القرون الخمسه الأُولى من حياتها، مع أخذ ما تيسّر من المفاهيم الفلسفيه و الدينيه اليونانيه و الشرقيه و هكذا أصبحت خليطاً من المعتقدات المصريه و الاِيرانيه التى انتشرت فى المناطق الأُوروبيه حوالى القرن الاَوّل الميلادى فاعتنق الناس تثليثاً جديداً مكوّناً من الاَب و الابن و روح القدس، مكان التثليث القديم المكوّن من [نروبى تر] و [وزنون] و [نرو] ». (٢)

---

(١) التوبه: ٣٠.

(٢) قصّه الحضاره، ويل دورانت (معاصر).

٢. التوحيد فى الصفات

٢. التوحيد فى الصفات

٢التوحيد فى الصفات اختلف الاِلهيون فى كيفيه إجراء صفات اللّه الذاتيه عليه سبحانه على قولين: الاَوّل: عينيه الصفات مع الذات و هذا ما تبنّاه أئمّه أهل البيت - عليهم السلام - و اختاره الحكماء الاِلهيون و عليه جمهور المتكلّمين من الاِماميّه و المعتزله و غيرهما و الثانى: زيادتها على الذات و هو مختار المشبِّهه من أصحاب الصفات و الاَشاعره، قال الشيخ المفيد فى هذا المجال: «إنّ اللّه عز و جل اسمه حىّ لنفسه لا بحياه و انّه قادر لنفسه و عالم لنفسه لا بمعنى كما ذهب إليه المشبِّهه من أصحاب الصفات ... و هذا مذهب الاِماميه كافّه و المعتزله إلاّ من سمّيناه (١) و أكثر المرجئه و جمهور الزيديه و جماعه من أصحاب الحديث و المحِّمه». (٢) قوله: «لا ـ بحياه» يعنى حياه زائده على الذات و قوله: «لا بمعنى» أى صفه زائده كالعلم و القدره. إذا عرفت ذلک فاعلم:

انّ الصحيح هو القول بالعينيّه، فإنّ القول

---

(١)

المراد أبو هاشم الجبّائى.

(۲) أوائل المقالات: ۵۶

بالزيـاده يسـتلزم افتقـاره سـبحانه فى العلم بالاَشـياء و خلقه إيّاهـا إلى أُمور خارجه عن ذاته، فهو يعلم بعلم هو سوى ذاته و يخلق بقـدره هى خـارجه عن حقيقته و هكـذا و الواجب بالـذات منزّه عن الاحتيـاج إلى غير ذاته و الاَشـاعره و إن كـانوا قـائلين بأزليّه الصـفات مع زيادتها على الذات، لكنّ الاَزليه لا ترفع الفقر و الحاجه عنه، لاَنّ الملازمه غير العينيه، قال الاِمام على - عليه السـلام - : «وكمـال الاِخلاـص له نفى الصـفات عنه، لشـهاده كلّ صـفه انّها غير الموصوف و شـهاده كلّ موصوف انّه غير الصـفه، فمن وصف اللّه سبحانه فقـد قرنه و من قرنه فقـد ثنّاه و من ثنّاه فقـد جزّأه و من جزّأه فقـد جهله». (۱) و قـال الاِمـام الصادق - عليه السلام - : «لم يزل اللّه جلّ و عزّ ربُّنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدره ذاته و لا مقدور». (۲) فـإن قلت: لاـ شكّ انّ للّه تعالى صـفات و أسـماء مختلفه أُنهيت فى الحـديث النبوى المعروف إلى تسع و تسـعين، فكيف يجتمع ذلك مع القول بالعينيّه و وحده الذات و الصـفات؟ قلت: كثره الاَسماء و الصفات راجعه إلى عالم المفهوم، مع أنّ العينيه ناظره إلى مقام الواقع العينى و لا يمتنع كون الشـىء على درجه من الكمال يكون فيها كلّه علماً و قدره و حياه و مع ذلك فينتزع منه باعتبارات مختلفه صفات متعدّده متكثّره و هذا كما انّ الاِنسان الخارجى مثلاً بتمام وجوده

---

(۱) نهج البلاغه: الخطبه الاُولى.

(۲) التوحيد للصدوق: الباب ۱۱، الحديث ۱

مخلوق

للّه سبحانه و معلوم له و مقدور له، من دون أن يخصّ جزء منه بكونه معلوماً و جزء آخر بكونه مخلوقاً أو مقدوراً، بل كلّه معلوم و كلّه مخلوق و كلّه مقدور. ثمّ إنّ الشيخ الاَشعرى استدلّ على نظريه الزياده بوجهين: الاَوّل: انّه يستحيل أن يكون العلم عالماً، أو العالم علماً و من المعلوم انّ اللّه عالم و من قال: إنّ علمه نفس ذاته لا يصحّ له أن يقول إنّه عالم، فتعيّن أن يكون عالماً بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه. (۱) يلاحظ عليه: أنّ الحكم باستحاله اتحاد العلم و العالم و عينيتهما مأخوذ عمّا نعرفه فى الاِنسان و نحوه من الموجودات الممكنه فى ذاتها و لا شكّ فى مغايره الذات و الصفه فى هذا المجال و لكن لا يصحّ تسرّيته إلى الواجب الوجود بالذات، فإذا قام البرهان على العينيه هنا، فلا استحاله فى كون العلم عالماً و بالعكس. الثانى: لو كان علمه سبحانه عين ذاته لصحّ أن نقول: يا علم اللّه اغفر لى و ارحمنى. (۲) يلاحظ عليه: أنّ الاِضافه فى قولنا: «يا علم اللّه» بيانيّه لا غير، فيصير المعنى يا علماً هو اللّه و من المعلوم جواز ذلك عقلاًـ و شرعاً، كما يقال: يا عدل و يا حكمه و يراد منه الواجب عزّ اسمه و هناك أدلّه أُخرى للاَشاعره على إثبات نظريّتهم و الكلّمخدوشه كما اعترف بذلك صاحب المواقف. (۳) ثمّ إنّ المشهور انّ المعتزله نافون للصفات مطلقاً و قائلون بنيابه

---

(۱) اللمع: ۳۰، باختصار.

(۲) الاَبانه: ۱۰۸.

(۳) راجع شرح المواقف: ۸|۴۵۴۷

الذات عن الصفات و لكنه لا أصل له، فالمنفى عندهم هو الصفات الزائده الاَزليه، لا أصل الصفات فهم قائلون بالعينيه كالاِماميه و

یدل علی ذلک کلام الشیخ المفید الآنف الذکر، نعم یظهر القول بالنیابه من عبّاد بن سلیمان و أبی علی الجبائی. (۱)

- - -

(۱) للوقوف علی آرائهم فی هذا المجال راجع الملل و النحل لشیخنا الأُستاذ السبحانی دام ظلّه: ۳|۲۷۱ ۲۷۹.

۳. التوحید فی الخالقیه

اشاره

۳. التوحید فی الخالقیه

۳التوحید فی الخالقیه دلّت البراهین العقلیّه علی أنّه لیس فی الکون خالق أصیل إلاّ اللّه سبحانه و أنّ الموجودات الإمکانیه مخلوقه للّه تعالی و ما یتبعها من الأفعال و الآثار، حتی الإنسان و ما یصدر منه، مستنده إلیه سبحانه بلا مجاز و شائبه عنایه، غایه الأمر أنّ ما فی الکون مخلوق له إمّا بالمباشره أو بالتسبیب و ذلک لما عرفت من أنّه سبحانه هو الواجب الغنی و غیره ممکن بالذات و لا یعقل أن یکون الممکن غنیاً فی ذاته و فعله عن الواجب، فکما انّ ذاته قائمه باللّه سبحانه، فهکذا فعله و هذا ما یعبّر عنه بالتوحید فی الخالقیه و من عرف الممکن حقّ المعرفه و انّه الفقیر الفاقد لکلّ شیء فی حدّ ذاته، یعد المسأله بدیهیّه. هذا ما لدی العقل و أمّا النقل فقد تضافرت النصوص القرآنیه علی أنّ اللّه سبحانه هو الخالق و لا خالق سواه و إلیک نماذج من الآیات الوارده فی هذا المجال: «قُلِ اللّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ و هو الْواحِدُ القَهّارُ». (۱) «اللّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ و هو عَلی کُلِّ شَیْءٍ وَکِیلٌ». (۲)

- - -

(۱) الرعد:

.۱۶

(۲) الزمر: ۶۲

«ذلِکُمُ اللّهُ رَبُّکُمْ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ». (۱) «أَنّی یَکُونُ لَهُ وَلَدٌ و لم تَکُنْ لَهُ صاحِبَهٌ وَ خَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ». (۲) «یا أَیُّهَا النّاسُ اذْکُرُوا نِعْمَتَ اللّهِ عَلَیْکُمْ هَلْ مِنْ خالِقٍ

غَيْرُ اللّه». (۳) إلى غير ذلـك من الآيـات القرآنيه الـدالّه على ذلك. موقف القرآن الكريم تجاه قانون العلّيه إنّالامعان فى الآيات الكريمه يدفع الإنسان إلى القول بأنّ الكتاب العزيز يعترف بأنّ النظام الإمكانى نظام الأسباب و المسبّبات، فإنّ المتأمّل فى الذكر الحكيم لا يشكّ فى أنّه كثيراً ما يسند آثاراً إلى الموضوعات الخارجيه و الأشياء الواقعه فى دار المادّه، كالسماء و كواكبها و نجومها و الأرض وجبالها و بحارها و براريها و عناصرها و معادنها و السحاب و الرعد و البرق و الصواعق و الماء و الأعشاب و الأشجار و الحيوان و الإنسان، إلى غير ذلك من الموضوعات الوارده فى القرآن الكريم، فمن أنكر إسناد القرآن آثار تلك الأشياء إلى أنفسها فإنّما أنكره بلسانه و قلبه مطمئن بخلافه و إليك ذكر نماذج من الآيات الوارده فى هذا المجال:

١. «وَأَنْزَلَ مِنَ السّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمراتِ رِزْقاً لَكُمْ». (۴) فقد صرّح فى هذه الآيه بتأثير الماء فى تكوّن الثمرات و النباتات، فإنّ الباء فى قوله: «بِهِ» بمعنى السببيه و نظيرها الآيه: ۲۷ من سوره

---

(١) المؤمن: ۶۲.

(٢) الأنعام:

.١٠١

(٣) فاطر: ٣.

(۴) البقره: ٢٢

السجده و الآيه: ۴ من سوره الرعد و غيرها من الآيات.

٢. «اللّهُ الّذِىْ يُرْسِلُ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً فَيَبْسُطُهُ فِى السَّماءِ كَيْفَ يَشاءُ». (١) فقوله سبحانه: «فَتُثِيرُ سَحاباً» صريح فى أنّ الرياح تحرّك السحاب و تسوقها من جانب إلى جانب، فالرياح أسباب و علل تكوينيه لحركه السحاب و بسطها فى السماء.

٣. «وَتَرَى الأَرْضَ هامِدَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَيْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيْجٍ». (٢) فالآيه تصرّح بتأثير الماء فى اهتزاز الأرض و ربوتها، ثمّ تصرّح بإنبات الأرض من كلّ زوج

بهيج.

۴. «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فى سَبِيلِ اللّهِ كَمَثَلِ حَبَّهٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ». (۳) فالآيه تسند إنبات السنابل السبع إلى الحبّه. ثمّ إنّ هناك أفعالاً أسندها القرآن إلى الاِنسان لا تقوم إلّا به و لا يصحّ إسنادها إلى اللّه سبحانه بحدودها و بلا واسطه كأكله و شربه و مشيه و قعوده و نكاحه و نموّه و فهمه و شعوره و سروره و صلاته و صيامه، فهذه أفعال قائمه بالاِنسان مستنده إليه، فهو الّذى يأكل و يشرب و ينمو و يفهم. فالقرآن يعدّ الاِنسان فاعلًا لهذه الاَفعال و علّه لها.

---

(۱) الروم:

.۴۸

(۲) الحج: ۵.

(۳) البقره: ۲۶۱.

التفسير الصحيح للتوحيد فى الخالقيه؟

التفسير الصحيح للتوحيد فى الخالقيه؟

كما انّ فى القرآن آيات مشتمله على الاَوامر و النواهى الاِلهيّه و تدلّ على مجازاته على تلك الاَوامر و النواهى، فلو لم يكن للاِنسان دور فى ذلك المجال و تأثير فى الطاعه و العصيان فما هى الغايه من الاَمر و النهى و ما معنى الجزاء و العقوبه؟ التفسير الصحيح للتوحيد فى الخالقيه إنّ المقصود من حصر الخالقيه باللّه تعالى هو الخالقيه على سبيل الاستقلال و بالذات و أمّا الخالقيه المأذونه من جانبه تعالى فهى لا تنافى التوحيد فى الخالقيه. كما انّ المراد من السببيه الاِمكانيه (أعمّ من الطبيعيّه و غيرها) ليست فى عرض السببيه الاِلهيه، بل المقصود انّ هناك نظاماً ثابتاً فى عالم الكون تجرى عليه الآثار الطبيعيه و الاَفعال البشريه، فلكلّ شىء أثر تكوينى خاصّ، كما انّلكلّ أثر و فعل مبدأ فاعلياً خاصّاً، فليس كلّفاعل مبدأً لكلّ فعل، كما ليس كلّ فعل و أثر صادراً من كلّ مبدأ فاعلى، كلّ ذلك بإذن منه سبحانه، فهو الّذى أعطى السببيّه للنّار كما أعطى لها الوجود، فهى

توَثّر بـإذن و تقـدير منه سـبحانه، هـذا هو قانون العلّيه العامّ الجارى فى النظام الكونى الّـذى يوَيّـده الحسّ و التجربه و تبتنى عليه حياه الاِنسان فى ناحيه العلم و العمل و بهذا البيان يرتفع التنافى البدئى بين طائفتين من الآيات القرآنيه، الطائفه الدالّه على حصـر الخالقيه باللّه تعالى و الطائفه الدالّه على صـحّه قانون العلّيه و المعلوليه و استناد الآثار إلى مبادئها الغريبه و الشاهد على صحّه هذا الجمع، لفيف من الآيـات و هى التى تسـند الآثار إلى أسـباب كونيه خاصّه و فى عين الوقت تسـندها إلى اللّه سـبحانه و كـذلك تسند بعض

الاَفعال إلى الاِنسان أو غيره من ذوى العلم و الشـعور و فى الوقت نفسه تسـند نفس تلك الاَفعال إلى مشيّته سبحانه و إليك فيما يلى نماذج من هذه الطائفه:

۱. انّ القرآن الكريم أسند حركه السحاب إلى الرياح و قال: «اللّهُ الَّذى يُرْسِلُ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً». (۱) كما أسندها إلى اللّه تعالى و قال: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ يُزْجِىْ سَحاباً ثُمَّ يُوَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمّ يَجْعَلُه رُكاماً». (۲)

۲. القرآن يسند الاِنبات تاره إلى الحبّه و يقول: «أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ». (۳) و قال: «وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهيجٍ». (۴) و اخرى إلى اللّه تعالى و يقول: «وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَنْبَتْنا بِهِ حَدائِقَ ذاتَ بَهْجَهٍ». (۵)

۳. انّه تعـالى نسب توفّى الموتى إلى الملائكه تـاره و إلى نفسه أُخرى فقال: «حَتّى إِذا جاءَ أَحَـدَكُمُ الْمَوتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا». (۶) و قال:

---

(۱) الروم:

.۴۸

(۲) النور: ۴۳.

(۳) البقره: ۲۶۱.

(۴) الحج: ۵.

(۵) النمل: ۶۰.

(۶) الاَنعام:

.۶۱

«اللّهُ يَتَوَفّى الاَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها». (۱)

۴. انّ الذكر الحكيم يصفه سبحانه بأنّه الكاتب لاَعمال عباده و يقول: «وَاللّهُ يَكْتُبُ ما يُبَيِّتُونَ». (۲) و لكن فى

الوقت نفسه ينسب الكتابه إلى رسله و يقول: «بَلى وَ رُسُلُنا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ» (٣)

۵. لا شكّ انّ التدبير كالخلقه منحصر فى اللّه تعالى و القرآن يأخذ من المشركين الاعتراف بذلك و يقول: «وَمَنْ يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللّهُ». (۴) و مع ذلك يصرّح بمدبّريّه غير اللّه سبحانه حيث يقول: «فَالمُدَبِّراتِ أَمْراً». (۵)

۶. إنّ القرآن يشير إلى كلتا النسبتين (أى نسبه الفعل إلى اللّه سبحانه و إلى الإنسان) فى جمله و يقول: «وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ و لكن اللّهَ رَمى». (۶) فهو يصف النبى الأعظم (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) بالرمى و ينسبه إليه حقيقه و يقول: «إِذْ رَمَيْتَ» و مع ذلك يسلبه عنه ويرى أنّه سبحانه الرامى الحقيقى. (١) الزمر: ۴٢.

(٢) النساء: ٨١.

(٣) الزخرف: ٨٠.

(۴) يونس: ٣١.

(۵) النازعات: ۵.

(۶) الأنفال: ١٧

الإجابه عن شبهات

الإجابه عن شبهات

هذه المجموعه من الآيات ترشدك إلى النظريه الحقّه فى تفسير التوحيد فى الخالقيه و هو كما تقدّم انّ الخالقيه بالأصاله و بالذات و على وجه الاستقلال منحصره فيه سبحانه و غيره من الأسباب الكونيّه و الفواعل الشاعره إنّما تكون مؤثرات و فواعل بإذنه تعالى و مشيّته و ليست سببيّتها و فاعليتها فى عرض فاعليته تعالى، بل فى طولها. الإجابه عن شبهات قدعرفت أنّ خالقيّته تعالى عامّه لجميع الأشياء و الحوادث و كل ما فى صفحه الوجود يستند إليه سبحانه و عندئذٍ تطرح إشكالات أو شبهات يجب على المتكلّم الإجابه عنها و هى: ألف. شبهه الثنويّه فى خلق الشرور. ب. شبهه استناد القبائح إلى اللّه تعالى. ج. شبهه الجبر فى الأفعال الإراديه. ألف. الثنويه و شبهه الشرور نسب إلى الثنويه القول بتعدّد الخالق و استدلّوا عليه بما يشاهد فى عالم المادّه من

الشرور و البلايا، قالوا: إنّ الشر يقابل الخير، فلا يصحّ استنادهما إلى مبدأ واحد، فزعموا انّ هناك مبدأين: أحدهما: مبدأ الخيرات و ثانيهما: مبدأ الشرور. الشرّ أمر قياسى إذا كانت هناك ظاهره ليست لها صله وثيقه بحياه الإنسان، أو لا توَدّى صلته بها إلى اختلال فى حياته فلا تتصف بالشرّ و البلاء، إنّما تتّصف

بصفه الشرّيّه إذا أوجبت نحو اختلال فى حياه الإنسان بحيث يوجب هلاكه نفسه أو ما يتعلّق به أو يتضرّر به بوجه و من المعلوم أنّ هذه النسبه و الإضافه متأخّره عن وجود ذلك الموجود أو تلك الحادثه، فلو تحقّقت الظاهره و قطع النظر عن المقايسه و الإضافه لا يتّصف إلاّ بالخير، بمعنى أنّ وجود كلّ شىء يلائم ذاته و إنّما يأتى حديث الشرّ إذا كانت هناك مقايسه إلى موجود آخر، إذا عرفت ذلك فاعلم:

أنّما يستند إلى الجاعل أوّلاً ـ و بالذات، هو وجوده النفسى و المفروض أنّ وجود كلّ من المقيس و المقيس إليه، لا يتصفان بالشرّ و البلاء، بل بالخير و الكمال و أمّا الوجود الإضافى المنتزع من مقايسه أحد الظاهرتين مع الاُخرى فليس أمراً واقعياً محتاجاً إلى مبدأ يحقّقها و إلى ما ذكرنا أشار الحكيم السبزوارى بقوله: «كلّ وجود و لو كان إمكانياً خير بذاته و خير بمقايسته إلى غيره و هذه المقايسه قسمان: أحدهما مقايسته إلى علّته، فإنّ كلّ معلول ملائم لعلّته المقتضيه إيّاه و ثانيهما مقايسته إلى ما فى عرضه ممّا ينتفع به و فى هذه المقايسه الثانيه يقتحم شرٌّ مّا فى بعض الأشياء الكائنه الفاسده فى أوقات قليله». (۱) الشر عدمى هناك تحليل آخر للشبهه و هو ما نقل عن أفلاطون و حاصله: أنّ ما يسمّى بالشرّ من

الحوادث و الوقائع يرجع عند التحليل إلى العدم، فالّذى يسمّى بالشرّ عند وقوع القتل ليس إلّا انقطاع حياه البدن الناشىَ عن قطع

---

(۱) الحكيم السبزوارى (م۱۲۸۹ه) : شرح المنظومه: المقصد ۳، الفريده ۱، غرر فى دفع شبهه الثنويه

علاقه النفس عن البدن و ما يسمّى بالشر عند وقوع المرض ليس إلّا الاختلال الواقع فى أجهزه البدن و زوال ما كان موجوداً له عند الصحّه من التعادل الطبيعى فى الاَعضاء و الاَجهزه البدنيه و كذلك سائر الحوادث التى تتّصف بالبليّه و الشرّيّه و من المعلوم أنّ الذى يحتاج إلى الفاعل المفيض هو الوجود و أمّا العدم فليس له حظ من الواقعيّه حتى يحتاج إلى المبدأ الجاعل و إلى هذا أشار الحكيم السبزوارى فى منظومه حكمته: و الشّرّ أعدام فكم قد ضلّ من * يقول باليزدان ثمّ الاَهرمن (۱) و قال العلّامه الطباطبائى: إنّ الشرور إنّما تتحقّق فى الاُمور الماديّه و تستند إلى قصور الاِستعدادات على اختلاف مراتبها، لا إلى إفاضه مبدأ الوجود، فانّ علّه العدم عدم، كما انّ علّه الوجود وجود. فالّذى تعلّقت به كلمه الاِيجاد و الاِراده الاِلهيّه و شمله القضاء بالذات فى الاُمور التى يقارنها شىء من الشرّ إنّما هو القدر الّذى تلبّس به من الوجود حسب استعداده و مقدار قابليته و أمّا العدم الّذى يقارنه فليس إلّا مستنداً إلى عدم قابليته و قصور استعداده، نعم ينسب إليه الجعل و الاِفاضه بالعرض لمكان نوع من الاتحاد بينه و بين الوجود الّذى يقارنه. (۲)

---

(۱) المصدر نفسه.

(۲) الميزان: ۱۳|۱۸۷ ۱۸۸ بتصرف قليل

الف. الثنويه و شبهه الشرور ب. التوحيد فى الخالقيه و قبائح الأفعال

ب. التوحيد فى الخالقيه و قبائح الاَفعال ربّما يقال الالتزام بعموميه خالقيته

تعالی لکلّ شیء یستلزم إسناد قبائح الَافعال إلیه تعالی و هذا ینافی تنزُّهه سبحانه من کلّ قبح و شین و الجواب أنّ للَافعال جهتین، جهه الثبوت و الوجود، وجهه استنادها إلی فواعلها بالمباشره، فعنوان الطّاعه و المعصیه ینتزع من الجهه الثانیه و ما یستند إلی اللّه تعالی هی الجهه الاُولی و الَافعال بهذا اللحاظ متّصفه بالحسن و الجمال، أی الحسن التکوینی و بعباره أُخری: عنوان الحسن و القبح المنطبق علی الَافعال الصادره عن فاعل شاعر مختار، هو الذی یدرکه العقل العملی بلحاظ مطابقه الَافعال لَاحکام العقل و الشرع و عدمها و هذا الحسن و القبح یرجع إلی الفاعل المباشر للفعل. نعم أصل وجود الفعل مع قطع النظر عن مقایسته إلی حکم العقل أو الشرع یستند إلی اللّه تعالی و ینتهی إلی إرادته سبحانه و الفعل بهذا الاعتبار لا یتّصف بالقبح، فإنّه وجود و الوجود خیر و حسن فی حدّ ذاته. قال سبحانه: «الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ». (۱) و قال: «اللّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ». (۲) فکلّ شیء کما انّه مخلوق، حسن، فالخلقه و الحسن متصاحبان لا ینفکّ أحدهما عن الآخر أصلًا و أمّا الِاجابه عن شبهه الجبر علی القول بعموم الخالقیه فسیوافیک بیانها فی الفصل المختصّ بذلک.

---

(۱) السجده: ۷.

(۲) الزمر: ۶۲

۴. التوحید فی الربوبیّه

اشاره

یستفاد من الکتاب العزیز انّ التوحید فی الخالقیه کان موضع الوفاق عند الوثنیّین قال سبحانه: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمواتِ و الَأرْضَ لَیَقُولُنَّ اللّهُ». (۱) و مثله فی سوره الزمر الآیه

۳۸ و قال سبحانه: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَیَقُولُنَّ اللّهُ فَأَنّی یُؤْفَکُونَ». (۲) و أمّا مسأله التوحید فی التدبیر فلم تکن أمراً مسلّماً عندهم، بل الشرک فی التدبیر کان شائعاً بین الوثنیین،

كما انّ عبده الكواكب و النجوم فى عصر بطل التوحيد «إبراهيم» كانوا من المشركين فى أمر التدبير، حيث كانوا يعتقدون بأنّ الاَجرام العلويه هى المتصرّفه فى النظام السفلى من العالم و انّ أمر تدبير الكون و منه الاِنسان، فوّض إليها فهى أرباب لهذا العالم و مدبّرات له لا خالقات له و لاَجل ذلك نجد انّ إبراهيم يردّ عليهم بإبطال ربوبيتها عن طريق الاِشاره إلى أُفولها و غروبها، يقول سبحانه حاكياً عنه:

---

(۱) لقمان: ۲۵.

(۲) الزخرف: ۸۷

ماهى حقيقه الربوبيه و التدبير؟

ماهى حقيقه الربوبيه و التدبير؟

«فَلَمّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيلُ رَءَا كَوْكَباً قالَهذا رَبّى فَلَمّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ* فَلَمّا رَءَا الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبّى فَلَمّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنى رَبّى لاََكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضّآلّينَ* فَلَمّا رَءَا الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبّى هذا أَكْبَرُ فَلَمّا أَفَلَتْ قالَ يَا قَوْمِ إِنّى بَرىءٌ مِمّا تُشْرِكُونَ». (۱) ترى أنّه - عليه السلام - استعمل كلمه الربّ فى إحتجاجه مع المشركين و لم يستعمل كلمه الخالق، للفرق الواضح بين التوحيدين و عدم إنكارهم التوحيد فى الاَوّل و إصرارهم على الشرك فى الثانى. (۲) ما هى حقيقه الربوبيه و التدبير؟ لفظه الربّ فى لغه العرب بمعنى المتصرّف و المدبّر و المتحمّل أمر تربيه الشىء و حقيقه التدبير جعل شىء عقيب آخر و تنظيم الاَشياء و تنسيقها بحيث يتحقق بذلك مطلوب كلّ منهما و تحصل له غايته المطلوبه له و على هذا فحقيقه تدبيره سبحانه ليست إلاّ خلق العالم و جعل الاَسباب و العلل بحيث تأتى المعاليل و المسبّبات دبر الاَسباب و عقيب العلل، فيؤثّر بعض أجزاء الكون فى البعض الآخر حتّى يصل كلّ موجود إلى كماله المناسب و هدفه المطلوب، يقول سبحانه:

«رَبُّنَا الَذی أَعْطی کُلَ شَیءٍ خَلْقَهُ ثُمّ هَدی». (۳)

---

(۱) الَانعام:

۷۶ ۷۸.

(۲) و المشرکون فی عصر الرساله و إن کانوا معترفین بربوبیته تعالی بالنسبه إلی التدبیر الکلّی لنظام العالم، کما یستفاد من الآیه ۳۱ من سوره یونس و نحوها، لکنّهم کانوا معتقدین بربوبیه ما یعبدونه من الآلهه کما یدلّ علیه بعض الآیات القرآنیه، کالآیه ۷۴ من سوره یس و الآیه ۸۱ من سوره مریم.

(۳) طه: ۵۰

ما هو المراد من التوحید فی الربوبیه؟

ما هو المراد من التوحید فی الربوبیه؟

ما هو المراد من التوحید فی الربوبیّه؟ التوحید فی الربوبیّه هو الاعتقاد بأنّ تدبیر الحیاه و الکون و منه الاِنسان کلّها بید اللّه سبحانه و انّ مصیر الاِنسان فی حیاته کلّها إلیه سبحانه و لو کان فی عالم الکون أسباب و مدبّرات له، فکلّها جنود له سبحانه یعملون بأمره و یفعلون بمشیئته و یقابله الشرک فی الربوبیه و هو تصور انّ هناک مخلوقات للّه سبحانه لکن فوّض إلیها أمر تدبیر الکون و مصیر الاِنسان فی حیاته تکویناً و تشریعاً و هاهنا نکته یجب التنبیه علیها و هی انّ الوثنیّه لم تکن معتقده بربوبیّه الَاصنام الحجریّه و الخشبیه و نحوها بل کانوا یعتقدون بکونها أصناماً للآلهه المدبِّره لهذا الکون و لمّا لم تکن هذه الآلهه المزعومه فی متناول أیدیهم و کانت عباده الموجود البعید عن متناول الحسّ صعبه التصور عمدوا إلی تجسیم تلک الآلهه و تصویرها فی أوثان و أصنام من الخشب و الحجر و صاروا یعبدونها عوضاً عن عباده أصحابها الحقیقیه و هی الآلهه المزعومه.
دلائل التوحید فی الربوبیّه

۱. التدبیر لا ینفکّ عن الخلق إنّ النکته الَاساسیه فی خطأ المشرکین تتمثّل فی أنّهم قاسوا تدبیر عالم الکون بتدبیر أُمور عائله أو مؤَسّسه

و تصوّروا أنّهما من نوع واحد، مع أنّهما مختلفان فی الغایه، فإنّ تدبیر الکون فی الحقیقه إدامه الخلق و الإِیجاد

توضیح ذلک: أنّ کلّ فرد من النظام الکونی بحکم کونه فقیراً ممکناً فاقد للوجود الذاتی، لکن فقره لیس منحصراً فی بدء خلقته و إنّما یستمرّ هـذا الفقر معه فی جمیع الاَزمنه و الاَمکنه و علی هـذا، فتـدبیر الکون لا ینفکّ عن خلقته و إیجاده بل الخلق تدبیر باعتبار و التدبیر خلق باعتبار آخر. فتدبیر الورده مثلًا لیس إلّا تکوّنها من المواد السُّکریه فی الاَرض ثمّ تولیدها الاوکسجین فی الهواء إلی غیر ذلـک من عشرات الاَعمال الفیزیائیه و الکیمیائیه فی ذاتها و لیست کلّمنها إلّا شعبه من الخلق و مثلها الجنین مذ تکوّنه فی رحم الاَُمّ، فلا یزال یخضع لعملیّات التفاعل و النمو حتی یخرج من بطنها و لیست هـذه التفاعلات إلّا شعبه من عملیّه الخلق و فرع منه و لاَجل وجود الصله الشدیده بین التدبیر و الخلق نری أنّه سبحانه بعدما یذکر مسأله خلق السماوات و الاَرض یطرح مسأله تسخیر الشمس و القمر الـذی هو نوع من التـدبیر، قال تعالی: «اللّهُ الّذِی رَفَعَ السّمواتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ثُمّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ وَ سَخّرَ الشّمْسَ و الْقَمَر کُلٌّ یَجْرِی لِاَجَلٍ مُسَمّی یُدَبّرُ الاَمْرَ یُفَصّلُ الآیاتِ لَعَلّکُمْ بِلِقاءِرَبّکُمْ تُوقِنُونَ». (۱) و من هذا الطریق یوقفنا القرآن الکریم علی حقیقه التدبیر الذی هو نوع من الخلق و قد عرفت أنّ لا خالق إلّا اللّه تعالی.

۲. إنسجام النظام و اتصال التدبیر إنّ مطالعه کلّ صفحه من الکتاب التکوینی العظیم یقودنا إلی وجود

---

(۱) الرعد:

۲

نظام موحّد و ارتباط وثیق بین أجزائه و من المعلوم انّ وحده النظام و انسجامه و

تلائمه لا تتحقّق إلّا إذا كان الكون بأجمعه تحت نظر حاكم و مدبِّر واحد و لو خضع الكون لِإراده مدبِّرين لما كان من اتصال التدبير و انسجام أجزاء الكون أىّ أثر، لأَنّ تعدّد المدبّر و المنظِّم بحكم اختلافهما فى الذات أو فى الصفات و المشخِّصات يستلزم بالضروره الاختلاف فى التدبير و الإِراده و ذلك ينافى الانسجام و التلائم فى أجزاء الكون. فوحده النظام و انسجامه و تلاصقه و تلائمه كاشف عن وحده التدبير و المدبّر و إلى هذا يشير قوله سبحانه: «لَوْ كانَفِيهِما آلِهَهٌ إلّا اللّهُ لَفَسَدَتا». (۱) و هذا الاستدلال بعينه موجود فى الأَحاديث المرويه عن أئمّه أهل البيت – عليهم السلام – يقول الإِمام الصادق – عليه السلام – : «دلّ صحّه الأَمر و التدبير و ائتلاف الأَمر على أنّ المدبّر واحد». (۲) و سأله هشام بن الحكم:

ما الدليل على أنّ اللّه واحد؟ فقال – عليه السلام – : «إتّصال التدبير و تمام الصنع، كما قال اللّه عز و جل: «لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَهٌ إلّا اللّهُ لَفَسَدتا» ». (۳) ثمّ إنّ المراد من حصر الربوبيّه و التدبير باللّه سبحانه، هى الربوبيّه

---

(۱) الأَنبياء: ۲۲.

(۲) توحيد الصدوق: الباب ۳۶، الحديث ۱.

(۳) المصدر السابق: الحديث ۲

شؤون التوحيد فى الربوبيه

شؤون التوحيد فى الربوبيه

على وجه الاستقلال و بالذات و ذلك لا ينافى وجود مدبرات فى الكون مسخرات للّه تعالى، قال سبحانه: «فَالْمُدبِّراتِ أَمْراً». (۱) و قال سبحانه: «وَهُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَ يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَهً». (۲) فالاعتراف بمثل هذه المدبّرات لا يمنع من انحصار التدبير الاستقلالى فى اللّه سبحانه. شؤون التوحيد فى الربوبيه إنّ للتوحيد فى الربوبيه نطاقاً واسعاً شاملاً لجميع المظاهر الكونيه و الحقائق الوجوديه فلا مدبّر

فی صفحه الوجود، بالـذات و علی وجه الاسـتقلال، سوی اللّه تعـالی فهو ربّ العـالمین لا ربّ سواه. فهـذا إبراهیم بطل التوحید یصف التوحیـد فی الربوبیه بقوله: «فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِی إِلاّ رَبَّ الْعالَمِینَ* الَّذِی خَلَقَنِی فَهُوَ یَهْدِینِ* و الَّذِی هُوَ یُطْعِمُنِی وَ یَسْقِینِ* و إذا مَرِضْتُ فَهُوَ یَشْفِینِ*وَالَّذی یُمِیتُنی ثُمَّ یُحْیِینِ* و الَّذِی أَطْمَعُ أَنْ یَغْفِرَ لِی خَطِیئَتِی یَوْمَ الدِّیْنِ* رَبِّ هَبْلِی حُکْماً و أَلْحِقْنِی بِالصّالِحِینَ». (۳)

---

(۱) النازعات: ۵.

(۲) الأنعام:

.۶۱

(۳) الشعراء: ۷۷۸۳

و ینبغی فی ختام هذا البحث أن نشیر إلی ثلاثه أقسام لها أهمیّه خاصّه فی حیاه الإنسان الإجتماعیه و هی تتفرّع علی التوحید فی الخالقیه و الربوبیّه و هی:

۱. التوحید فی الحاکمیه الحاکم هو الذی له تسلّط علی النفوس و الأموال و التصرّف فی شؤون المجتمع بالأمر و النهی و العزل و النصب و التحدید و التوسیع و نحو ذلک و من المعلوم انّ هذا یحتاج إلی ولایه له بالنسبه إلی المسلّط علیه و لو لا ذلک لعدّ التصرّف عدوانیاً، هذا من جانب و من جانب آخر الولایه علی الغیر متفرّع علی کون الوالی مالکاً للمولّی علیه أو مدبّر أُموره فی الحیاه و بما انّ لا مالکیه لأحد علی غیره إلاّ للّه تعالی و لا مدبّر سواه، فانّه الخالق الموجد للجمیع و المدبّر للکون بأجمعه، فلا ولایه لأحد علی أحد بالذات سوی اللّه تعالی، فحقّ الولایه منحصر للّه تعالی. قال سبحانه: «أَم اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَولِیاءَ فَاللّهُ هُوَ الْوَلِیُّ». (۱) و قال سبحانه: «إِنِ الْحُکْمُ إِلاّ للّهِ یَقُصُّ الْحَقَّ و هو خَیْرُ الْفاصِلِینَ». (۲) و من جانب ثالث: انّ وجود الحکومه و الحاکم البشری فی المجتمع أمر ضروری کما أشار إلیه الإمام علی

- عليه السلام - بقوله:

- - -

(۱) الشوری: ۹.

(۲) الأنعام:

«لابدّ للنّاس من أمير برّ أو فاجر». (۱) و من المعلوم انّ ممارسه الإمره و تجسيد الحكومه فی الخارج ليس من شأنه سبحانه، بل هو شأن من يماثل المحكوم عليه فی النوع و يشافهه و يقابله مقابله الإنسان للإنسان و على ذلک، فوجه الجمع بين حصر الحاكميه فی اللّه سبحانه و لزوم كون الحاكم و الأمير بشراً كالمحكوم عليه، هو لزوم كون من يمثّل مقام الإمره مأذوناً من جانبه سبحانه لإداره الأُمور و التصرّف فی النفوس و الأموال و أن تكون ولايته مستمدّه من ولايته سبحانه و منبعثه منها و على هذا فالحكومات القائمه فی المجتمعات يجب أن تكون مشروعيّتها مستمدّه من ولايته سبحانه و حكمه بوجه من الوجوه و إذا كانت علاقتها منقطعه غير موصوله به سبحانه فهی حكومات طاغوتيه لا مشروعيّه لها.

۲. التوحيد فی الطّاعه لا شکّ انّ من شؤون الحاكم و الولی، لزوم إطاعته على المحكوم و المولّى عليه، فإنّ الحكومه من غير لزوم إطاعه الحاكم تصبح لغواً و قد تقدّم انّ الحاكم بالذات ليس إلّا اللّه تعالى و على هذا، فليس هناک مطاع بالذّات إلّا هو تعالى و أمّا غيره تعالى، فبما انّه ليس له ولايه و لا حكومه على أحد إلّا بإذنه تعالى و باستناد حكومته إلى حكومته سبحانه، فليس له حقّ الطّاعه على أحد إلّا كذلک.

- - -

(۱) نهج البلاغه: الخطبه ۴۰

قال تعالى: «وَما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلّا لِيُطاعَبِإِذْنِ اللّهِ». (۱) و قال سبحانه: «وَمَنْ أَطاعَ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللّه». (۲)

۳. التوحيد فی التشريع إنّ الربوبيّه على قسمين: تكوينيّه و تشريعيّه و دلائل التوحيد فی الربوبيّه التكوينيه يثبت التوحيد فی

الربوبیّه التشریعیه أیضاً، فإنّ التقنین و التشریع نوع من التدبیر، یدبّر به أمر الإنسان و المجتمع البشری، کما انّه نوع من الحکومه و الولایه علی الأموال و النفوس، فبما انّالتدبیر و الحکومه منحصرتان فی اللّه تعالی، فکذلک لیس لأحد حقّ التقنین و التشریع إلاّ له تعالی و أمّا الفقهاء و المجتهدون فلیسوا بمشرّعین، بل هم متخصّصون فی معرفه تشریعه سبحانه و وظیفتهم الکشف عن الأحکام بعد الرجوع إلی مصادرها و جعلها فی متناول الناس و أمّا ما تعورف فی القرون الأخیره من إقامه مجالس النوّاب أو الشوری فی البلاد الإسلامیه، فلیست لها وظیفه سوی التخطیط لإعطاء البرنامج للمسؤولین فی الحکومات فی ضوء القوانین الإلهیّه لتنفیذها و التخطیط غیر التشریع کما هو واضح و هناک آیات من الذکر الحکیم تدلّ بوضوح علی اختصاص التشریع

---

(۱) النساء: ۶۴.

(۲) النساء: ۸۰

باللّه سبحانه نشیر إلی بعضها: قال سبحانه:

۱. «وَمَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْکافِرُونَ». (۱)

۲. «وَمَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الظّالِمُونَ». (۲)

۳. «وَلْیَحْکُمْ أَهْلُ الإِنْجِیلِ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فِیهِ و من لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ». (۳)

---

(۱) المائده: ۴۴.

(۲) المائده: ۴۵.

(۳) المائده: ۴۷

۵. التوحید فی العباده

اشاره

التوحید فی العباده ممّا اتّفق علی اختصاصه باللّه سبحانه جمیع المسلمین بل الإلهیین و هو الهدف و الغایه الأسنی من بعث الأنبیاء و المرسلین، قال سبحانه: «وَلَقَدْ بَعَثْنا فِی کُلِّ أُمّهٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوت». (۱) و ناهیک فی أهمیّه ذلک

انّ الاِسلام قرّره شعاراً للمسلمين يوَكّدون عليه فى صلواتهم الواجبه و المندوبه بقولهم:

«إِيّاکَ نَعْبُدُ وَ إِيّاکَ نَسْتَعين». (٢) كما أنّ مكافحه النبى (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) بل

و سائر الَانبیاء للوثنیین تترکّز علی هـذه النقطه غالباً کما هو ظاهر لمن راجع القرآن الکریم و بالجمله لا تجد مسلماً ینکر هـذا الَاصـل أو یشـکّ فیه و إنّمـا الکلام فی تشـخیص مصـادیق العبـاده و جزئیاتهـا عن غیرهـا، فتری انّ أتباع الوهّابیّه یرمون غیرهم بالشـرک فی العبـاده بـالتبرّک بآثـار الَانبیـاء و التوسّـل بهم إلی اللّه سـبحانه و نحو ذلـک، فتمییز العباده عن غیرها هی المشـکله الوحیده فی هذا المجال، فیجب قبل کلّ شیء دراسه واقعیه عن حقیقه العباده علی ضوء العقل و الکتاب و السنه فنقول:

- - -

(۱) النحل: ۳۶.

(۲) الفاتحه: ۵

ما هی حقیقه العباده؟

ما هی حقیقه العباده؟

ما هی حقیقه العباده؟ قد تعرّف العباده ب «الخضوع و التذلّل» أو «نهایه الخضوع» و لکنهما تعریفان ناقصان لا یساعدهما القرآن الکریم. توضیح ذلک: انّ القرآن الکریم أمر الإنسان بالتذلّل لوالدیه فیقول: «وَاخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَهِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما کَما رَبَّیانی صَغیراً». (۱) فلو کان الخضوع و التذلّل عباده لمن یتذلّل له لکان أمره تعالی بذلک أمراً باتّخاذ الشریک له تعالی فی العباده! کما أنّه سبحانه أمر الملائکه بالسجود لآدم فیقول: «وَإِذْ قُلْنا لِلْمَلائِکهِ اسْجُدُوا لآدمَ فَسَجَدُوا إلّا إِبْلِیسَ». (۲) مع أنّ السجود نهایه التذلّل و الخضوع للمسجود له، فهل تری أنّ اللّه سبحانه یأمر الملائکه بالشّرک فی العباده؟! إنّ إخوه یوسف و والدیه سجدوا جمیعاً لیوسف بعد استوائه علی عرش الملک و السلطنه، کما یقول سبحانه: «وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً». (۳) إذن لیس معنی العباده التی تختصّ باللّه سبحانه و لا تجوز لغیره تعالی هو الخضوع و التذلّل، أو نهایه الخضوع، فما هی حقیقه العباده؟

- - -

(۱) الإسراء: ۲۴.

(۲) البقره: ۳۴.

(۳) یوسف: ۱۰۰

حقیقه العباده علی ما یستفاد

من القرآن الكريم هى «الخضوع و التذلّل، لفظاً أو عملاً مع الاعتقاد بأَلوهيه المخضوع له» فما لم ينشأ الخضوع من هذا الاعتقاد، لاـ يكون عباده و يـدل على ذلـك الآيـات الّتى تـأمر بعبـاده اللّه و تنهى عن عبـاده غيره، معلّله ذلـك بـأنّه لا إله إلاّ اللّه، كقوله سبحانه: «وَيا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّهَ ما لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرُهُ». (١) و قد ورد هذا المضمون فى عشره موارد أو أكثر فى القرآن الكريم. (٢) و معنى هـذا التعليـل انّ الـذى يستحقّ العبـاده هو من كـان إلهاً و ليس هو إلاّ اللّه، فإذا تحقّق وصف الاُلوهيه فى شـىء جازت بل وجبت عبـادته و اتّخاذه معبوداً و حيث إنّ الوصف لا يوجـد إلاّ فى اللّه سـبحانه وجب عبادته دون سواه و المراد من الاُلوهيّه هو ما يعدّ من شوَون الإله، أعنى: الاسـتقلال فى الذات و الصفات و الاَفعال، فمن اعتقد لشىء نحواً من الاستقلال إمّا فى وجوده، أو فى صـفاته، أو فى أفعاله و آثاره فقـد اتّخـذه إلهاً و الاَبحاث المتقـدّمه حول التوحيـد الذاتى و الصـفاتى و الاَفعالى كانت هادفه لحصر الاُلوهيه المطلقه للّه سبحانه و إبطال أُلوهيّه غيره تعالى. ثمّ إنّ المستفاد من مطالعه عقائد الوثنيه فى كتب الملل و النحل و يوَيـده القرآن الكريم أيضاً انّ معظم الاِنحرافـات فى مسـأله التوحيـد كان فى مجال الربوبيّه و التـدبير، فالمشـركون مع اعترافهم بحصر الخالقيه باللّه تعالى و انّ جميع من سواه مخلوق للّه سبحانه، كانوا معتقدين به وجود

---

(١) الاَعراف: ٥٩.

(٢) يمكـن للقـارىَ أن يراجع لـذلك الآيـات التـاليه: الاَعراف|٦٥ ، ٧٣ ، ٨٥؛ هـود|٥٠ ، ٦١ ، ٨٤؛ طـه|١٤؛ الاَنبيـاء|٢٥؛ الموَمنون|٢٣٢٢

أرباب من دون اللّه و انّ لهم الاُلوهيّه فى مجال الربوبيّه و

التـدبير و كـان الغرض مـن عبـادتهم الاسـتنصار على الَاعـداء و العزّه و الغلبه، يقـول سـبحانه: «واتّخـذوا مِنْ دُونِ اللّهِ آلِهَهً لَعَلَهُمْ يُنْصُرون» (١) و يقول سـبحانه: «واتّخـذوا مِنْ دُونِ اللّهِ آلهةً ليَكُونُوا لَهُمْ عِزّاً». (٢) و من هنـا نرى أنّ قسـماً من الآيات تعلّل الَامر بحصـر العباده فى اللّه وحده، بأنّه الرّبّ، فمن ذلك قوله سـبحانه: «وَقالَ الْمَسـيحُ يا بَنى إِسْرائيلَ اعْبُدُوا اللّهَ رَبّى وَ ربّكُمْ». (٣) و قوله سبحانه: «إنَّ هـذِهِ أُمّتُكُمْ أُمّةً واحـدةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُـدُون». (۴) و قوله سـبحانه: «إِنَّ اللّهَ رَبّى وَ رَبُّكُمْ فَاعْبُـدُوهُ هذا صِـراطٌ مُسْتَقِيم». (۵) و غير ذلـك من الآيات الّتى تجعل العباده دائره مـدار الربوبيه. (۶) و من المعلوم انّالربوبيّه بالذات و الاسـتقلال من شوَون الَالوهيّه.

---

(١) يس: ٧۴.

(٢) مريم:

٨١.

(٣) المائده: ٧٢.

(۴) الَانبياء: ٩٢.

(۵) آل عمران: ۵١.

(۶) لاحظ الآيات الكريمات التاليات: يونس|٣؛ الحجر|٩؛ مريم|٣۶، ۶۵؛ الزخرف|۶۴

زبـده المقـال خلاـصه القول فى المقـام، انّ أىَّ خضوع ينبع من الاعتقـاد بـأنّ المخضوع له إله العـالم أو ربّه أو فُوّض إليه تـدبير العـالم كلّه أو بعضه، يكـون الخضوع بـأدنى مراتبه عبـاده و يكون صـاحبه مشـركاً فى العبـاده إذا أتى به لغير اللّه و يقابـل ذلك الخضوع غير النابع من هـذا الاعتقاد، فخضوع أحـد أمام موجود و تكريمه مبالغاً فى ذلك من دون أن ينبع من الاعتقاد بأُلوهيّته، لا يكون شـركاً و لا عباده لهذا الموجود و إن كان من الممكن أن يكون حراماً، مثل سجود العاشق للمعشوقه، أو المرأه لزوجها، فإنّه و إن كان حراماً فى الشـريعه الِاسـلاميه لكنّه ليس عباده بل حرام لوجه آخر و لعل الوجه فى حرمته هو انّ السجود حيث إنّه وسيله عامّه للعباده عند

جمیع الَاقوام و الملل، صار بحیث لا یراد منه إلّا العباده، لذلک لم یسمح الِاسلام بأن یستفاد منها حتّی فی الموارد الّتی لا تکون عباده و التحریم إنّما هو من خصائص الشریعه الِاسلامیه، إذ لم یکن حراماً قبله و إلّا لما سجد یعقوب و أبناوَه لیوسف – علیه السلام – إذ یقول عز و جل: «وَرَفَعَ أَبَوَیْهِ عَلَی الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً». (۱) و من هذا القبیل سجود الملائکه لآدم – علیه السلام –. قال الجصّاص: قد کان السجود جائزاً فی شریعه آدم – علیه السلام – للمخلوقین و یشبه أن یکون قد کان باقیاً إلی زمان یوسف – علیه السلام – ... إلاّ انّ السجود لغیر اللّه علی وجه التکرمه و التحیّه منسوخ بما روت عائشه و جابر و أنس انّ النبی (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) قال: «ما ینبغی لبشر أن یسجد لبشر و لو صلح لبشر أن یسجد لبشر لَامرت المرأه أن تسجد لزوجها من عظم حقِه علیها». (۲)

---

(۱) یوسف: ۱۰۰.

(۲) أحکام القرآن: ۱|۳۲

نتائج البحث

نتائج البحث

نتائج البحث و علی ما ذکرنا لا یکون تقبیل ید النبیّ أو الِامام، أو المعلّم أو الوالدین، أو تقبیل القرآن أو الکتب الدینیه، أو أضرحه الَاولیاء و ما یتعلّق بهم من آثار، إلاّتعظیماً و تکریماً، لا عباده و بذلک یتّضح انّکثیراً من الموضوعات الّتی تعرّفها فرقه الوهّابیّه عباده لغیر اللّه و شرکاً به، لیس صحیحاً علی إطلاقه و إنّما هو شرک و عباده إذا کان المخضوع له معنوناً بالَالوهیّه و انّه فوّض إلیه الخلق و التدبیر و الِاحیاء و الِاماته و الرزق و غیر ذلک من شوَون الِالهیّه المطلقه، أو الاعتقاد بأنّ

فی أیدیهم مصیر العباد فی حیاتهم الدنیویه و الَاخرویه و أمّا إذا کان بداعی تکریم أولیاء اللّه تعالی کان مستحسناً عقلًا و شرعاً، لَانّه وسیله لِإبراز المحبّه و المودّه للصالحین من عباد اللّه تعالی الذی فیه رضاه سبحانه بالضّروره.

۶۴

الباب الثانی فی أسمائه و صفاته تعالی

اشاره

الباب الثانی فی أسمائه و صفاته تعالی

الباب الثانی فیأسمائه و صفاته تعالی و فیه ستّه فصول:

۱. کیف نتعرّف علی صفاته تعالی؟

۲. التقسیمات الرائجه فی صفاته سبحانه.

۳. الصفات الثبو تیه الذاتیه.

۴. الصفات الثبو تیه الفعلیه.

۵. الصفات الخبریّه.

۶. الصفات السلبیه

الفصل الاول؛ کیف نتعرف علی صفاته تعالی

اشاره

الفصل الَاوّل کیف نتعرّف علی صفاته تعالی؟ اعتاد الِانسان الساکن بین جدران الزمان و المکان أن یتعرّف علی الَاشیاء مقیّده بالزمان و المکان موصوفه بالتحیّز و التجسیم، متّسمه بالکیف و الکم، إلی ذلک من لوازم المادّه و مواصفات الجسمانیه، فقد قضت العاده الملازمه للِانسان، أعنی: أُنسه بالمادّه و اعتیاده علی معرفه کلّ شیء فی الِاطار المادّی، أن یُصوّر لربّه صوراً خیالیه علی حسب ما یألفه من الاُمور المادّیه الحسیّه و قلّ ما أن یتّفق لِإنسان أن یتوجّه إلی ساحه العزّه و الکبریاء و نفسه خالیه عن المحاکاه. بین التشبیه و التعطیل علی ذلک الَاساس افترق جماعه من الِالهیین إلی مشبِّه و معطِّل، فالَاوّلون تورّطوا فی مهلکه التشبیه و شبهوا بارئهم بإنسان له لحم و دم و شعر و عظم و له جوارح و أعضاء حقیقیه من ید و رجل و رأس و یجوز علیه المصافحه و الانتقال. (۱) و إنکار باریَ بهذه الَاوصاف المادّیه المنکره

---

(۱) الملل و النحل: ۱|۱۰۴

أولى من إثباته ربّاً للعالم، لأَنّ الاعتقاد بالبارئ بهذه الصفات يجعل الاُلوهيه و الدعوه إليها منكراً تتنفّر منه العقول و الأَفكار المنيره و الطائفه الثانيه أرادت التحرّز عن وصمه التشبيه و عار التجسيم فوقعت فى إساره التعطيل، فحكمت بتعطيل العقول عن معرفته سبحانه و معرفه صفاته و أفعاله، قائله بأنّه ليس لأَحد الحكم على المبدأ الأَعلى بشىء من الأَحكام و ليس إلى معرفته من سبيل إلّابقراءه ما ورد فى

الکتـاب و السنّه، فقالت: إنّالنجاه کلّ النجاه فی الاعتراف بکلّ ما ورد فی الشـرع الشـریف من دون بحث و نقاش، فقـد نقل عن سفیـان بن عیینه انّه قـال: «کلّما وصف اللّه به نفسه فی کتابه فتفسـیره تلاوته و السـکوت علیه». (۱) ما هو المسـلک الصحیح؟ و لکن هناک طائفه ثالثه تری أنّ من الممکن التعرّف علی صـفاته سـبحانه من طریق التدبّر و علی ضوء ما أفاض اللّه سـبحانه علی عباده من نعمه العقل و الفکر و حجّتهم فی ذلک انّ اللّه سبحانه ما نصّعلی أسمائه وصفاته فی کتابه و سنّه نبیّه إلّالکی یتدبّر فیها الإنسـان بعقله و فکره فی حـدود الممکن، فهـذا أمر یـدعو إلیه العقل و الکتاب العزیز و السـنه الصـحیحه و یکفی فی تعیّن هـذا الطریق ما ورد فی أوائل سوره الحدید من قوله سبحانه: «سَبِّحَ للّهِ ما فِی السّماواتِ و الأرْضِ».

---

(۱) الملل و النحل: ۱|۹۳

إلی قوله: «وَهُوَ عَلِیمٌ بِـذاتِ الصُّـدُور» و مـا ورد فی آخر سوره الحشـر من قوله سـبحانه: «هُوَ اللّهُ الّـذی لا إله إلّاهُوَ المَلِکُ». إلی قوله: «وَهُوَ الْعَزِیزُ الحَکیم» و غیر ذلک من الآیات المتضافره فی بیان صـفات ذاته و أفعاله تعالی. فهل یظنّ عاقل انّ تلک الآیات المتکثّره إنّمـا أنزلهـا اللّه تعـالی لمجرّد القراءه و التلاوه و لو کان کـذلک فما معنی التـدبّر فی الآیات القرآنیه الّـذی دعا القرآن نفسه إلیه بـوجه أکیـد؟ کلمه قیّمه من الإمـام علی – علیه السـلام – و هنـاک کلمه قیّمه للإمـام علی – علیه السـلام – تـدعو إلی ذلک الطریق الوسط، قال – علیهم السلام – : «لَمْ یُطْلِع العقول علی تَحدید صِفته و لم یَحجُبْها عن واجب مَعرفته». (۱)

و العباره تهدف إلى أنّ العقول و إن كانت غير مأذونه فى تحديد الصفات الالهيه، لكنّها غير محجوبه عن التعرّف حسب ما يمكن و أوضح دليل على قدره العقل على البحث و دراسه الحقائق السفليه و العلويه حَثُّ الوحى على التعقّل سبع و أربعين مرّه و على التفكّر ثمانى عشره مرّه و على التدبّر أربع مرّات فى الكتاب العزيز.

---

(۱) نهج البلاغه: الخطبه ۲۹۱

و تخصيص هذه الآيات بما وقع فى أُفق الحسّ تخصيص بلا دليل و لو كان عمل السلف فى هذا المجال حجّه فهذا الإمام على بن أبى طالب - عليه السلام - قد خاض فى الإلهيات فى خطبه و رسائله و كلماته القصار، فلا ندرى لماذا تحتج سلفيّه العصر الحاضر و الماضى بعمل أهل الحديث من الحنابله و الأشاعره و لا تحتجّ بفعل الإمام أمير المؤمنين - عليه السلام - ربيب أحضان النبىّ ص و تلميذه الأوّل و خليفه المسلمين أجمعين؟! عوده نظريّه التعطيل فى ثوب جديد لقد عادت نظريّه التعطيل فى العصر الحاضر بشكل جديد و هو انّ التحقيق فى المسائل الإلهيه لا يمكن إلّامن خلال مطالعه الطبيعه، قال محمّد فريد وجدى: «بما انّ خصومنا يعتمدون على الفلسفه الحسيّه و العلم الطبيعى فى الدعوه إلى مذهبهم فنجعلهما عمدتنا فى هذه المباحث، بل لا مناص لنا من الاعتماد عليهما، لأنّهما اللّذان أوصلا الإنسان إلى هذه المنصّه من العهد الروحانى». (۱) أقول: لا شكّ انّ القرآن يدعو إلى مطالعه الطبيعه كما مرّ، إلّا أنّ الكلام فى مدى كفايه النظر فى الطبيعه و دراستها فى البرهنه على المسائل التى طرحها القرآن الكريم مثل قوله سبحانه: «لَيْسَكَمِثْلِهِ شَیءٌ». (۲) «وَلِلّهِ الْمَثَلُ الأَعْلى». (۳)

---

(۱)

لی أطلال المذهب المادی: ١| ١۶.

(٢) الشوری: ١١.

(٣) النحل: ۶٠

«لَهُ الاَسْماءُ الْحُسْنى». (١) «هُوَ الاَوَّلُ و الآخِرُ و الظاهِرُ و الْباطِنُ و هو بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ». (٢) «وَهُوَ مَعَكُمْ أَیْنَما كُنْتُمْ». (٣) إلی غیر ذلك من المباحث و المعارف التی لا۔ تنفع دراسه الطبیعه و مطالعه العالم المادّی فی فكِّ رموزها و الوقوف علی حقیقتها، بل تحتاج إلی مبادیَ و مقدّمات عقلیه و أُسس منطقیه. إنّ مطالعه الطبیعه تهدینا إلی أنّ للكون صانعاً عالماً قادراً و لكن لا تهدینا إلی أجوبه عن سؤالات عدیده فی هذا المجال، مثلًا: هل الصانع أزلیّ أو حادث، واحد أو كثیر، بسیط أو مركب، جامع لجمیع صفات الجمال و الكمال أو لا۔؟ هل لعلمه حدّ ینتهی إلیه أو لا؟ هل لقدرته نهایه تقف عندها أو لا؟ هل هو أوّل الاَشیاء و آخرها؟ هل هو ظاهر الاَشیاء و باطنها؟ فالإمعان فی عالم الطبیعه لا یفید فی الإجابه عن هذه التساؤلات و غیرها من المعارف المطروحه فی القرآن و عندئذٍ لا۔ مناص عن سلوك أحد الطریقین: إمّا أن یصار إلی التعطیل و تحریم البحث حول هذه المعارف و إمّا الإذعان به وجود طریق عقلی یوصلنا إلی تحلیل هذه المعارف و بما انّ التعطیل مخالف لصریح العقل و النقل، فالمتعیّن هو الطریق الثانی و هو المطلوب.

---

(١) طه: ٨.

(٢) الحدید:

٣.

(٣) الحدید:

۴

الطرق الصحیحه إلی معرفه صفاته تعالی

الطرق الصحیحه إلی معرفه صفاته تعالی

الطرق الصحیحه إلی معرفه صفاته تعالی قدعرفت أنّ ذاته سبحانه و أسماءه و صفاته و إن كانت غیر مسانخه لمدركات العالم المحسوس، لكنّها لیست علی نحو یستحیل التعرّف علیها بوجه من الوجوه و من هنا نجد أنّ الحكماء و المتكلّمین یسلكون طرقاً مختلفه للتعرّف علی ملامح

العالم الربوبی و ها نحن نشیر إلی هـذه الطرق: الاَوّل: الطریق العقلی إذا ثبت کونه سبحانه غنیّاً غیر محتاج إلی شیء، فإنّ هـذا الاَمر یمکن أن یکون مبدأً لإثبات کثیر من الصفات الجلالیه، فانّ کلّ وصف استلزم خللاً فی غناه و نقصاً له، انتفی عنه و لزم سلبه عن ذاته و قد سلک الفیلسوف الإسلامی نصیر الدین الطوسی هذا السبیل للبرهنه علی جمله من الصفات الجلالیه حیث قال: «وجوب الوجود یدلُّ علی سرمدیته و نفی الزائد و الشریک و المثل و الترکیب بمعانیه و الضد و التحیّز و الحلول و الاتحاد و الجهه و حلول الحوادث فیه و الحاجه و الاَلم مطلقاً و اللذه المزاجیه و المعانی و الاَحوال و الصفات الزائده و الروَیه». بل انطلق المحقّق من نفس هذه القاعده لإثبات سلسله من الصفات الثبوتیه حیث قال:

«وجوب الوجود یدل علی ثبوت الجود و الملک و التمام و الحقیّه و الخیریه و الحکمه و التّجبُّر و القهر و القیّومیه». (١) و قد سبقه إلی ذلک موَلّف الیاقوت إذ قال: «وهو (وجوب الوجود) ینفی جمله من الصفات عن الذات الإلهیه و انّه لیس بجسم و لا جوهر و لا عرض و لا حالاً فی شیء و لا تقوم الحوادث به و إلاّ لکان حادثاً». (٢) و علی ذلک یمکن الإذعان بما فی العالم الربوبی من الکمال و الجمال بثبوت أصل واحد و هو کونه سبحانه موجوداً غنیاً و اجب الوجود، لاَجل بطلان التسلسل الذی عرفته و لیس إثبات غناه و وجوب وجوده أمراً مشکلاً علی النفوس و من هذا تنفتح نوافذ علی الغیب و التعرّف علی صفاته الثبوتیه و السلبیه و ستعرف البرهنه علی هذه الصفات

من هذا الطريق. الثانى: المطالعه فى الآفاق و الاَنفس من الطرق و الاَصول التى يمكن التعرّف بها على صفات اللّه، مطالعه الكون المحيط بنا و ما فيه من بديع النظام، فإنّه يكشف عن علم واسع و قدره مطلقه عارفه بجميع الخصوصيات الكامنه فيه و كل القوانين التى تسود الكائنات، فمن خلال هذه القاعده و عبر هذا الطريق أى مطالعه الكون، يمكن للإنسان أن يهتدى إلى قسم كبير من الصفات الجماليه و بهذا يتبيّن أنّ ذات اللّه سبحانه و صفاته ليست محجوبه عن التعرّف

- - -

(۱) كشف المراد:

المقصد الثالث، الفصل الثانى، المسأله: ۷ ۲۱.

(۲) أنوار الملكوت فى شرح الياقوت: ۷۶، ۸۰، ۸۱، ۹۹

المطلق و غير واقعه فى أُفق التعقّل، حتّى نعطّل العقول و قد أمر الكتاب العزيز بسلوك هذا الطريق، يقول سبحانه: «قُلِ انْظُرُوا ماذا فِى السَّماواتِ و الاَرْضِ». (۱) و قال سبحانه: «إِنَّ فى خَلْقِ السَّماواتِ و الاَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ و النَّهارِ لآياتٍ لاُولى الاَلْبابِ». (۲) و قال سبحانه: «إِنَّ فى اخْتِلافِ اللَّيْلِ و النَّهارِ و ما خَلَقَ اللّه فِى السَّماواتِ و الاَرْضِ لآياتٍ لِقَومٍ يَتَّقُونَ». (۳) الثالث: الرجوع إلى الكتاب و السنه الصحيحه و هناك أصل ثالث يعتمد عليه أتباع الشرع و هو التعرّف على أسمائه و صفاته و أفعاله بما ورد فى الكتب السماويّه و أقوال الاَنبياء و كلماتهم و ذلك بعدما ثبت وجوده سبحانه و قسم من صفاته و وقفنا على أنّ الاَنبياء مبعوثون من جانب اللّه و صادقون فى أقوالهم و كلماتهم و باختصار، بفضل الوحى الّذى لا خطأ فيه و لا زلل نقف على ما فى المبدأ الاَعلى من نعوت و شؤون، فمن ذلك قوله سبحانه: «هُوَ اللّهُ الَّذِى

لا إِلهَ إِلاّ هُوَ الْمَلِکَ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ

---

(۱) يونس: ۱۰۱.

(۲) آل عمران: ۱۹۰.

(۳) يونس: ۶

«الْعَزِيْزُ الْجَبارُ الْمُتَکَبِّرُ سُبْحانَ اللّهِ عَمّا يُشْرِکُونَ* هُوَ اللّهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الاَسْماءُ الْحُسْنى يُسَبِّحُ لَهُ ما فِى السَّماواتِ و الاَرْضِ و هو الْعَزِيزُ الْحَکيمُ». (۱) الرابع: الکشف و الشهود و هناک ثلّه قليله يشاهدون بعيون القلوب ما لا يدرک بالاَبصار، فيرون جماله و جلاله و صفاته و أفعاله بإدراک قلبى، يدرک لاَصحابه و لا يوصف لغيرهم و الفتوحات الباطنيه من المکاشفات أو المشاهدات الروحيه و الاِلقاءات فى الروع غير مسدوده، بنص الکتاب العزيز. قال سبحانه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللّهَ يَجْعَلْ لَکُمْ فُرْقاناً». (۲) أى يجعل فى قلوبکم نوراً تفرّقون به بين الحقّ و الباطل و تميّزون به بين الصحيح و الزائف، لا بالبرهنه و الاستدلال بل بالشهود و المکاشفه و قال سبحانه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِکُمْ کِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَل لَکُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَ يَغْفِر لَکُمْ وَ اللّهُ غَفُورٌ رَحيمٌ». (۳) و المراد من النور هو ما يمشى المؤمن فى ضوئه طيله حياته فى

---

(۱) الحشر: ۲۲ ۲۳.

(۲) الاَنفال: ۲۹.

(۳) الحديد:

۲۸

معاشه و معاده، فى دينه و دنياه. (۱) و قال سبحانه: «وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا». (۲) إلى غير ذلک من الآيات الظاهره فى أنّ المؤمن يصل إلى معارف و حقائق فى ضوء المجاهده و التقوى، إلى أن يقدر على رؤيه الجحيم فى هذه الدنيا الماديه. قال سبحانه: «کَلّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقين* لَتَرَوُنَّ الْجَحيم». (۳) نعم ليس کلُّ من رمى، أصاب الغرض و ليست الحقائق رميه للنبال و إنّما يصل إليها الاَمثل فالاَمثل،

فلا يحظى بما ذكرناه من المكاشفات الغيبيه و الفتوحات الباطنيه إلّا النزر القليل ممّن خلَص روحه و صفّا قلبه.

- - -

(١) أمّا فى الـدنيا فهو النور الذى أشار إليه سـبحانه بقوله: (أَوَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ و جعلنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُماتِ لَيْسَ بِخارِجٍ مِنْها). (الأنعام:

١٢٢) و أمّا فى الآخره فهو مـا أشـار إليه سـبحانه بقوله: (يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنينَ وَ المُؤْمِناتِ يَسْعى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمانِهِمْ). (الحديد:

١٢).

(٢) العنكبوت: ٢٩.

(٣) التكاثر: ۵ ۶

الفصل الثانى: القسيمات الرائجه فى صفاته سبحانه

الفصل الثانى: القسيمات الرائجه فى صفاته سبحانه

الفصل الثانى التقسيمات الرائجه فى صفاته سبحانهقد ذكروا لصفاته تعالى تقسيمات و هى:

١. الصـفات الجماليه و الجلاليه إذا كانت الصفه مثبته لجمال و مشيره إلى واقعيه فى ذاته تعالى سمّيت «ثبوتيه» أو «جماليه» و إذا كانت الصـفه هادفه إلى نفى نقص و حاجه عنه سـبحانه سمّيت «سلبيه» أو «جلاليه». فالعلم و القدره و الحياه من الصفات الثبوتيه المشيره إلى وجود كمال و واقعيه فى الذات الإلهيه و لكن نفى الجسمانيه و التحيّز و الحركه و التغيّر من الصفات السلبيه الهادفه إلى سلب ما هو نقص عن ساحته سبحانه. قال صدر المتألّهين: «إنّ هذين الاِصطلاحين [الجماليه] و [الجلاليه] قريبان ممّا ورد فى

الكتاب العزيز، قال سبحانه: «تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ و الإِكْرامِ». (١) فصـفه الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهه الغير و صفه الإكرام ما تكرّمت ذاته بها و تجمّلت، فيوصف بالكمال و ينزّه بالجلال». (٢)

٢. صـفات الذات و صـفات الفعل قسّم المتكلّمون صـفاته سـبحانه إلى صـفه الذات و صـفه الفعل و الأوّل: ما يكفى فى وصـف الذات به، فرض نفس الذات فحسب، كالقدره و الحياه و العلم و الثانى: ما يتوقف

توصيف الـذات به على فرض الغير وراء الذات و هو فعله سبحانه. فصـفات الفعل هى المنتزعه من مقام الفعل، بمعنى انّ الذات توصف بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل و ذلک كالخلق و الرزق و نظائرهما من الصفات الفعليه الزائده على الذات بحكم انتزاعها من مقام الفعل و معنى انتزاعها، انّا إذ نلاحظ النعم التى يتنعّم بها الناس و ننسبها إلى اللّه سبحانه، نسـمّيها رزقاً رزقه اللّه سبحانه، فهو رزّاق و مثل ذلک الرّحمه و المغفره فهما يطلقان عليه على الوجه الذى بيّنّاه.

۳. الحقيقيّه و الاِضـافيّه و للصّـِفات تقسيم آخر و هو تقسيمها إلى الحقيقيّه و الاِضـافيّه و المراد من الاُولى ما تتصف به الـذات حقيقه و هى إمّا ذات إضافه كالعلم و القدره،

---

(۱) الرحمن: ۷۸.

(۲) الاَسفار: ۶|۱۱۸

و أما حقيقه محضه كالحياه و الاِضافيه هى الصفات الانتزاعيّه كالعالميّه و القادريّه و الخالقيه و الرازقيه و العليّه.

۴. الصفات الخبريّه و المراد منها ما ورد توصيفه تعالى بها فى الخبر الاِلهى من الكتاب و السنه من العلو و كونه ذا وجه و يدين و أعين، إلى غير ذلک من الاَلفاظ الوارده فى القرآن أو الحديث التى لو اُجريت على اللّه سبحانه بمعانيها المتبادره عند العرف لزم التجسيم و التشبيه. هل أسماء اللّه توقيفيّه؟ نقل غير واحد من المتكلّمين و المفسّرين أنّ أسماءه تعالى و صفاته توقيفيه و جوّزوا إطلاق كلّ ما ورد فى الكتاب و الاَحاديث الصحيحه دعاءً أووصفاً له و إخباراً عنه و منعوا كلّ مالم يرد فيهما و سمّوا ذلک إلحاداً فى أسمائه و على ذلک منع جمهور أهل السنّه كلّ ما لم يأذن به الشارع، مطلقاً و جوّز المعتزله ما صحّ معناه

و دلّ الـدليل على اتصـافه به و لم يوهم إطلاـقه نقصاً و قـد مال إلى قول المعتزله بعض الَاشاعره، كالقاضـى أبى بكر الباقلانى و توقف إمـام الحرمين الجوينى و التفصـيل يقع فى مقـامين: الَاوّل: تفسـير ما اسـتدلوا به من الآيه. الثانى: تجويز مالم يوهم إطلاقه نقصاً. أمّا الَاوّل: فقد قال سبحانه: «وَلِلّهِ الَاسْماءُ الْحُسْنى فَادْعُوهُ بِها وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فى أَسْمائِهِ»

٧٨

سَيُجْزَوْنَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ». (١) الاسـتدلال مبنى على أمرين: أ. إنّ اللام فى الَاسماء الحسنى للعهد، تشير إلى الَاسماء الوارده فى الكتاب و السـنه الصحيحه. ب. إنّ المراد من الِالحاد، التعدّى إلى غير ما ورد. وكلا الَامرين غير ثابت، أمّا الَاوّل فالظاهر أنّ اللام للِاسـتغراق قـدّم عليهـا لفـظ الجلاـله لَاجـل إفـاده الحصـر و معنى الآـيه إنّ كـلّ اسم أحسن فى عالم الوجود فهو للّه سـبحانه، لا يشـاركه فيـه أحـد، فـإذا كـان اللّـه سـبحانه ينسب بعض هـذه الَاسـماء إلى غيره كالعـالم و الحى، فأحسـنها للّه، أعنى: الحقـائق الموجوده بنفسـها الغنيه عن غيرهـا و الثـابت لغيره من العلم و الحيـاه و القـدره المفاضه من جانبه سـبحانه، من تجليات صـفاته و فروعها و شوَونها و الآيه بمنزله قوله سـبحانه: «أَنَّ الْقُوَّهَ للّهِ جَمِيعاً». (٢) و قوله سبحانه: «إِنَّ الْعِزَّهَ للّهِ جَمِيعاً». (٣) إلى غير ذلك و على ذلك فمعنى الآيه أنّ للّه سـبحانه حقيقهُ كلّ اسم أحسن لا يشاركه غيره إلّابما ملّكهم منه، كيف ما أراد و شاء و أمّا الثانى: فلَانّ الِالحاد هو التطرّف و الميل عن الوسط إلى أحد

---

(١) الَاعراف: ١٨٠.

(٢) البقره: ١۶۵.

(٣) يونس: ۶۵

٧٩

الجانبين و أمّا الِالحاد فى أسمائه فيتحقّق بأُمور:

١. إطلاق أسمائه على الَاصنام بتغيير مّا، كإطلاق «اللّات» المأخوذه من الِاله

بتغيير، على الصنم المعروف و إطلاق «العُزّى» المأخوذ من العزيز و «المناه» المأخوذ من المنّان، فيلحدون و يميلون عن الحقّ بسبب هذه الاِطلاقات لِارادتهم التشريک و الحط من مرتبه اللّه و تعليه ما صنعوه من الاَصنام و سيجزى هوَلاء على طبق أعمالهم فلا يصل النقص إلى اللّه و لا يرتفع مقام مصنوعاته.

۲. تسميته بما لا يجوز وصفه به لما فيه من النقص، كوصفه سبحانه بأبيض الوجه و جعد الشعر و من هذا القبيل تسميته سبحانه بالماكر و الخادع تمسّكاً بقوله سبحانه: «وَمَكَرُوا وَ مَكَرَ اللّهُ و اللّهُ خَيْرُ الْماكِرين». (۱) و قوله سبحانه: «إِنَّ الْمُنافِقِينَ يُخادِعُونَ اللّهَ و هو خادِعُهُمْ». (۲) فإنّ المتبادر من هذين اللفظين غير ما هو المتبادر من الآيه، فإنّ المتبادر منهما منفردين مفهوم يلازم النقص و العيب بخلاف المفهوم من الآيتين فإنّه جزاءُ الخادع و الماكر على وجه لا يبقى لفعلهما أثر.

۳. تسميته ببعض أسمائه الحسنى دون بعض كأن يقولوا «يا اللّه» و لا يقولوا «يا رحمن» و قد قال اللّه تعالى: «قُلِ ادْعُوا اللّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيّاً ما تَدْعُوا فَلَهُ الاَسْماءُ الْحُسْنى». (۳)

---

(۱) آل عمران: ۵۴.

(۲) النساء: ۱۴۲.

(۳) الاِسراء: ۱۱۰

و قال سبحانه: «و إذا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا للرَّحْمنِ قالُوا و ما الرَّحْمنُ أَنَسْجُدُ لِما تَأْمُرُنا وَ زادَهُمْ نُفُوراً». (۱) إلى غير ذلک من أقسام الاِلحاد و العدول عن الحق فى أسمائه و بذلک يظهر أنّه لا مانع من توصيفه سبحانه بالواجب أو واجب الوجود أو الصانع أو الاَزلى، أو الاَبدى و إن لم ترد فى النصوص، إذ ليس فى إطلاقها عليه سبحانه طروء نقص أوإيماء إلى عيب، مع أنّه سبحانه يقول: «صُنْعَ اللّهِ الّذى أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ».

(٢) هـذا كلّه حول المقـام الاَوّل و أمّـا المقـام الثـانى: و هو تجويز تسـميته تعالى بكلّما يـدل على الكمال أو يتنزّه عن النقص و العيب، فذلك لاَنّ الاَلفاظ التى نسـتعملها فى حقّه سـبحانه لم توضع إلاّ لما نجده فى حياتنا المشوبه بالنقص و العيب، فالعلم فينا الاِحـاطه بالشـىء من طريق أخـذ صورته من الخـارج بوسائـل مـادّيه و القـدره فينـا هى المنشـئيّه للفعل بكيفيه مادّيه موجوده فى عضـلاتنا و من المعلوم أنّ هـذه المعـانى لا يصـحّ نسـبتها إلى اللّه إلاّ بالتجريـد، كأن يفسّـِر العلم بالاِحاطه بالشـىء بحضوره عند العالم و القدره المنشـئيّه للشىء بإيجاده و مثله مفاهيم الحياه و الاِراده و السمع و البصر، فلا تطلق عليه سبحانه إلاّ بما يليق بساحه قـدسه، منزّهه عن النقائص، فإذا كان الاَمر على هذا المنوال فى الاَسـماء التى وردت فى النصوص فيسـهل الاَمر فيمالم يرد فيها و كان رمزاً للكمال أو مُعرباًعن فعله سبحانه على صفحات الوجود، أو

---

(١) الفرقان: ٦٠.

(٢) النمل: ٨٨

مشـيراً إلى تنزيهه و غير ذلك من الملاكات المسوغه لتسـميته و توصيفه. نعم بما أنّ العوام من الناس ربما لا يتبادر إلى أذهانهم ما يدلّ على الكمال أو يرمز إلى التنزيه، فيبادرون إلى تسـميته و توصـيفه بأسـماء و صـفات فيها أحد المحاذير السابقه، فمقتضى الاحتياط فى الـدين الاقتصار فى التسـميه بما ورد من طريق السـمع بل التجنّب عن الاِجراء و الاِطلاق عليه سـبحانه و إن لم يكن هناك تسميه

الفصل الثالث: الصفات الثبوتيه الذاتيه

[سؤال]

هل أسماء الله توقيفيّه؟

١. علمه تعالى

الفصل الثالث الصفات الثبوتيه الذاتيه

١علمه تعالى ما هوالعلم؟ عرّف العلم بأنّه صوره حاصله من الشيء فى الذهن و هذا التعريف لا يشمل إلاّ العلم الحصولى، مع أنّ هناك قسـماً آخر للعلم و هو العلم الحضورى و الفرق بين القسـمين انّ فى العلم الحصولى ما هو حاضـر عنـد العالم و حاصل له هى الصوره المنتزعه من الشـيء بأدوات الاِحساس و هذه الصوره الذهنيه وسيله وحيده لدرك الخارج و إحساسه و لاَجل ذلك أصـبح الشـيء الخارجى معلوماً بالعرض و الصوره الـذهنيه معلومه بالـذات و أمّا العلم الحضورى فهو عباره عن حضور المدرَك لدى المدرِك من دون توسط أىّ شيء و ذلك كعلم الاِنسان بنفسه

على ضوء ما ذكرنا من تقسيم العلم إلى الحصولى و الحضورى يصحّ أن يقال: «إنّ العلم على وجه الاِطلاق عباره عن حضور المعلوم لدى العالم» و هذا التعريف يشمل العلم بكلا قسميه، غير انّ الحاضر فى الاَوّل هو الصوره الذهنيه دون الواقعيه الخارجيه و فى الثانى نفس واقعيه المعلوم من دون و سيط بينها و بين العالم. إذا وقفت على حقيقه العلم، فاعلم أنّ الاِلهيّين أجمعوا على أنّ العلم من صفات اللّه الذاتيه الكماليه و انّ العالم من أسمائه الحسنى و هذا لم يختلف فيه اثنان على إجماله و لكن مع ذلك اختلفوا فى حدود علمه تعالى و كيفيته على أقوال، يلزمنا البحث عنها لتحقيق الحال فى هذا المجال، فنقول:

١. علمه سبحانه بذاته قد ذكروا لاِثبات علمه تعالى بذاته وجوهاً من البراهين نكتفى بذكر وجهين منها: الاَوّل: مفيض الكمال ليس فاقداً له إنّه سبحانه خلق الاِنسان العالم بذاته علماً حضورياً، فمعطى هذا الكمال يجب أن يكون واجداً له على الوجه

الاَتم و الاَكمل، لاَنّ فاقد الكمال لا يعطيه و نحن و إن لم نحط و لن نحيط به خصوصيه حضور ذاته لدى ذاته، غير انّا نرمز إلى هذا العلم ب «حضور ذاته لدى ذاته و علمه بها من دون وساطه شىء فى البين»

۸۴

الثانى: التجرّد عن الماده ملاك الحضور ملاك الحضور و الشهود العلمى ليس إلاّ تجرّد الوجود عن المادّه، فإنّ الموجود المادّى بما انّه موجود كمّى ذو أبعاض و أجزاء ليس لها وجود جمعى و يغيب بعض أجزائه عن البعض الآخر، مضافاً إلى أنّه فى تحوّل و تغيّر دائمى، فلا يصحّ للموجود المادّى من حيث إنّه مادّى أن يعلم بذاته، لعدم تحقّق ملاك العلم الذى هو حضور شىء لدى آخر. فإذا كان الموجود منزّهاً من المادّه و الجزئيه و التبعّض، كانت ذاته حاضره لديها حضوراً كاملًا و بذلك نشاهد حضور ذواتنا عند ذواتنا، فلو فرضنا موجوداً على مستوى عال من التجرّد و البساطه عارياً عن كلّ عوامل الغيبه التى هى من خصائص الكائن المادّى، كانت ذاته حاضره لديه و هذا معنى علمه سبحانه بذاته أى حضور ذاته لدى ذاته بأتمّ وجه لتنزّهه عن المادّيه و التركّب و التفرّق كما تقدّم برهان بساطته عند البحث عن التوحيد. ثمّ إنّ المغايره الاعتباريه تكفى لانتزاع عناوين العلم و المعلوم و العالم من ذات واحده و ليس التغاير الحقيقى من خواصّ العلم حتّى يستشكل فى علم الذات بنفس ذاته بتوحّد العالم و المعلوم، بل الملاك كلّه هو الحضور و هذا حاصل فى الموجود المجرّد كما تقدّم و بذلك يظهر و هن ما استدلّ به النافون لعلمه تعالى بذاته من لزوم التغاير الحقيقى بين العالم و المعلوم.

۲. علمه سبحانه بالاَشياء

قبل إيجادها إنّ علمه سبحانه بالَاشياء على قسمين: علم قبل الاِيجاد و علم بعد الاِيجاد و نستدل على القسم الَاوّل بوجهين:

الَاوّل: العلم بالسّبب علم بالمسبِّب إنّ العلم بالسبب و العلّه بما هو سبب و علّه، علم بالمسبّب و المراد من العلم بالسّبب و العلّه، العلم بالحيثيه التى صارت مبدأ لوجود المعلول و حدوثه و لتوضيح هذه القاعده نمثل بمثالين:

۱. انّ المنجّم العارف بالقوانين الفلكيه و المحاسبات الكونيّه يقف على أنّ الخسوف و الكسوف أو ما شاكل ذلک يتحقّق فى وقت أو وضع خاص و ليس علمه بهذه الطوارئَ، إلاّ من جهه علمه بالعلّه من حيث هى علّه لكذا و كذا.

۲. انّ الطبيب العارف بحالات النبض و أنواعه و أحوال القلب و أوضاعه يقدر على التنبّوَ بما سيصيب المريض فى مستقبل أيامه و ليس هذا العلم إلاّ من جهه علمه بالعلّه من حيث هى علّه. إذا عرفت كيفيّه حصول العلم بالمعلول قبل إيجاده من العلم بالعلّه نقول: إنّ العالم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه و ذاته تعالى علّه له و قد تقدّم انّ ذاته سبحانه عالم بذاته و بعباره أُخرى: العلم بالذات علم بالحيثيه التى صدر منها الكون بأجمعه و العلم بتلک الحيثيه يلازم العلم بالمعلول. قال صدر المتألّهين: «إنّ ذاته سبحانه لمّا كانت علّه للَاشياء بحسب وجودها و العلم بالعلّه يستلزم العلم بمعلولها ... فتعقّلها من هذه الجهه لابدّ أن يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد». (۱)

---

(۱) الَاسفار: ۶|۲۷۵

الثانى: إتقان الصنع يدلّ على علم الصانع إنّ وجود المعلول كما يدلّ على وجود العلّه، كذلک خصوصيّاته تدلّ على خصوصيّات علّته، فإنّ المصنوع من جهه الترتيب الذى فى أجزائه و من جهه موافقه جميع الَاجزاء

للغرض المقصود من ذلک المصنوع، یدلّ علی أنّه لم یحدث عن فاعل غیر عالم بتلک الخصوصیات. فالعالم بما انّه مخلوق للّه سبحانه یدلّ ما فیه من بدیع الخلق و دقیق الترکیب علی أنّ خالقه عالم بما خلق، علیم بما صنع، فالخصوصیات المکنونه فی المخلوق ترشدنا إلی صفات صانعه و قد أشار القرآن الکریم إلی هذا الدلیل بقوله: «أَلا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ و هو اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ». (۱) و قال الإمام علی - علیه السلام - : «وعَلِمَ ما یمضی و ما مضی، مبتدع الخلائق بعلمه و منشئهم بحکمه». (۲) و قال الإمام علی بن موسی الرضا (علیهما السّلام) : «سبحان من خلق الخلق بقدرته، أتقن ما خلق بحکمته و وضع کلّ شیء منه موضعه بعلمه». (۳) و إلی هذا الدلیل أشار المحقّق الطوسی فی «تجرید الاعتقاد» بقوله: «والإحکام دلیل العلم».

---

(۱) الملک: ۱۴.

(۲) نهج البلاغه: الخطبه ۱۹۱.

(۳) بحار الأنوار: ۴|۸۵

۳. علمه سبحانه بالأشیاء بعد إیجادها إنّ کلّ ممکن، معلول فی تحقّقه للّه سبحانه و لیس للمعلولیه معنی سوی تعلّق وجود المعلول بعلّته و قیامه بها قیاماً واقعیاً کقیام المعنی الحرفی بالمعنی الاسمی، فکما انّ المعنی الحرفی بکل شؤونه قائم بالمعنی الاسمی فهکذا المعلول قائم بعلّته المفیضه لوجوده و ما هذا شأنه لا یکون خارجاً عن وجود علّته، إذ الخروج عن حیطته یلازم الاستقلال و هو لا یجتمع مع کونه ممکناً. فلازم الوقوع فی حیطته و عدم الخروج عنها، کون الأشیاء کلّها حاضره لدی ذاته و الحضور هو العلم، لما عرفت من أنّ العلم عباره عن حضور المعلوم لدی العالم و یترتب علی ذلک انّ العالم کما هو فعله، فکذلک علمه سبحانه و علی سبیل التقریب

لاحظ الصور الـذهنيه التى تخلقها النفس فى وعاء الـذهن، فهى فعل النفس و فى نفس الوقت علمها و لا تحتاج النفس فى العلم بتلـك الصور إلى صور ثـانيه و كمـا أنّ النفس محيطه بتلـك الصور و هى قـائمه بفاعلهـا و خالقها، فهكـذا العالـم دقيقه و جليله مخلوق للّه سـبحانه قـائم به و هو محيـط به، فعلم اللّه و فعله مفهومـان مختلفـان و لكنهمـا متصادقان فى الخارج و قـد اتّضـح بما تعرّفت أنّ علمه تعالى بأفعاله بعـد إيجادها حضورى، كما أنّ علمه سـبحانه بذاته و بأفعاله قبل إيجادها حضورى، فإنّ المناط فى كون العلم حضوريـاً هو حصول نفس المعلوم و حضوره لـدى العـالم لاـ حضور صورته و مـاهيته و هـذا المناط متحقّق فى علمه تعالى بذاته و بأفعاله مطلقاً

علمه تعـالى بالجزئيـات و الإمعـان فيمـا ذكرنا حول الموجودات الاِمكانيه يوضـح لزوم علمه سـبحانه بالجزئيات وضوحاً كاملاً و ذلك لما تقـدّم انّ نفس وجود كلِّ شـىء عين معلوميته للّه تعالى و لا فرق فى مناط هذا الحكم بين المجرّد و المادّى و الكلّى و الجزئى، فكمـا انّ الموجـود الثـابت معلـوم له تعـالى بثبـاته، كـذلك الموجود المتغيّر معلوم للّه سـبحانه بتغيره و تبـدّله فالاِفاضـه التدريجيّه و الحضور بوصف التدرّج لديه سـبحانه يلازم علمه تبارك و تعالى بالجزئيّات الخارجيّه. شـبهات المنكرين قد عرفت برهان علمه سبحانه بالجزئيات و بقى الكلام فى تحليل الشبهات التى أُثيرت فى هذا المجال و إليك بيانها:

١. العلم بالجزئيات يلازم التغيّر فى علمه تعالى قالوا لو علم سـبحانه ما يجرى فى الكون من الجزئيات لزم تغيّر علمه بتغيّر المعلوم و إلّا لانتفت المطابقه و على هذا فهو سبحانه إنّما يعلم الجزئيات من حيث هى ماهيات معقوله

لا بما هی جزئیه متغیّره. إنّ الشبهه قائمه علی فرض کون علمه سبحانه بالاَشیاء علماً حصولیاً علی طریق الصور المرتسمه القائمه بذاته سبحانه و عند ذلک یکون التغیّر فی المعلوم ملازماً لتغیّر الصور القائمه به و یلزم علی ذلک کون ذاته محلاً للتغیّر و التبدّل و قد عرفت أنّ علمه تعالی بالموجودات حضوری بمعنی أنّ الاَشیاء بهویّاتها الخارجیه و حقائقها العینیه حاضره لدیه سبحانه، فلا مانع من

القول بطروء التغیّر علی علمه سبحانه إثر طروء التغیّر علی الموجودات العینیه، فإنّ التغیّر الممتنع علی علمه إنّما هو العلم الموصوف بالعلم الذاتی و أمّا العلم الفعلی أی العلم فی مقام الفعل، فلا مانع من تغیّره کتغیّر فعله، فإنّ العلم فی مقام الفعل لا یعدو عن کون نفس الفعل علمه لا غیر.

۲. إدراک الجزئیات یحتاج إلی آله إنّ إدراک الجزئیات یحتاج إلی أدوات مادّیه و آلات جسمانیه و هو سبحانه منزّه عن الجسم و لوازمه الجسمانیّه و الجواب عن هذه الشبهه واضح، فإنّ العلم بالجزئیات عن طریق الاَدوات المادیّه إنّما هو شأن من لم یحط الاَشیاء إحاطه قیّومیّه و لم تکن الاَشیاء قائمه به حاضره لدیه، کالإنسان فی علمه الحصولی بالجزئیات الخارجیه، فإنّ علمه بها لمّا کان عن طریق انتزاع الصور بوسیله الاَدوات الحسیّه کان إدراک الجزئیات متوقفاً علی تلک الاَدوات و أمّا الواجب عزّ اسمه فلمّا کان علمه عن طریق إحاطته بالاَشیاء و قیامها به قیاماً حقیقیاً فلا یتوقّف علمه بها علی الاَدوات و إعمالها. تکمله قد ورد فی الشریعه الإسلامیه الحقّه توصیفه تعالی بالسمع و البصر وعدّ السمیع و البصیر من أسمائه سبحانه (۱) و الحقّ انّ سمعه و بصره تعالی لیسا وصفین یغایران وصف العلم، إنّما

المغایره بلحاظ المفهوم لا من حیث الحقیقه و المصداق، فقد عرفت أنّ جمیع العوالم الإمکانیه حاضره لدیه سبحانه، فالأشیاء علی الإطلاق و المسموعات و المبصرات خصوصاً، أفعاله سبحانه و فی الوقت نفسه علمه تعالی.

---

(١) انّه سبحانه وصف نفسه بالبصیر ۴۲ مرّه و بالسمیع ۴۱ مرّه فی الکتاب العزیز

ثمّ إنّ الملاک المتقدّم و إن کان موجوداً فی المشمومات و المذوقات و الملموسات، فإنّها أیضاً حاضره لدیه سبحانه کالمسموعات و المبصرات، لکن لمّا کان إطلاق هذه الأسماء ملازماً للمادّه و الإحساس فی أذهان الناس، لم یصحّ إطلاق اللامس و الذائق و الشامّ علیه و من الغایات التی یرشد إلیها الذکر الحکیم فی مقام التوصیف بالسمیع و البصیر هو إیقاف الإنسان علی أنّ ربّه سمیع یسمع ما یتلفّظه من کلام، بصیر یری کلّ عمل یصدر منه فیحاسبه یوماً حسب ما سمعه ورآه. ثمّ إنّ بعض المتکلّمین قد عدّ الإدراک من صفاته تعالی و المدرک بصیغه الفاعل من أسمائه، تبعاً لقوله سبحانه: «لا تُدْرِکُهُ الأَبْصارُ و هو یُدْرِکُ الأَبْصارَ و هو اللَّطیفُ الْخَبِیرُ». (١) و لا شکّ انّه سبحانه بحکم الآیه الشریفه مدرک، لکن الکلام فی أنّ الإدراک هل هو وصف وراء العلم بالکلیات و الجزئیات؟ أو هو یعادل العلم ویرادفه؟ أو هو علم خاص؟ و الأقرب هوالأخیر و هو العلم بالموجودات الجزئیه العینیه، فإدراکه سبحانه هو شهود الأشیاء الخارجیه و قوفه علیها وقوفاً تاماً. قال سبحانه: «أَوَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهیدٌ». (٢)

---

(١) الأنعام:

.١٠٣

(٢) فصلت: ۵٣

٢. قدرته تعالی

٢. قدرته تعالی

٢قدرته تعالی اتّفق الإلهیّون علی أنّ القدره من صفاته الذاتیه الکمالیه کالعلم و لأجل ذلک یعدّالقادر و القدیر من أسمائه سبحانه. تعریف

القدره إنّ هناک تعریفین للقدره مشهورین: أحدهما: أنّها عباره عن صحّه الفعل و الترک و المراد من الصحّه: الاِمکان، فالقادر هو الّذی یصحّ أن یفعل و أن یترک و الثانی: أنّها عباره عن صدور الفعل بالمشیّه و الاختیار، فالقادر من إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل و قد أُورد علی التعریف الاَوّل بأنّ الاِمکان المأخوذ فی التعریف، إمّا إمکان ماهوی یقع وصفاً للماهیه، أو إمکان استعدادی یقع وصفاً للمادّه؛ و علی کلا التقدیرین لا یصحّ أخذه فی تعریف قدرته سبحانه، لاَنّ اللّه تعالی منزّه عن الماهیه و المادّه و المراد من المشیّه فی التعریف الثانی هو الاختیار الذاتی له سبحانه، فهو تعالی یفعل باختیاره الذاتی و یترک کذلک، أی لیس فعله و ترکه لازماً علیه لعدم وجود قدره غالبه تضطرّه علی الفعل أو الترک

برهان قدرته تعالی استدلّ علی قدرته سبحانه بوجوه نکتفی بواحد منها و هو برهان إحکام الصنع و إتقانه. توضیحه: أنّه قد عرفت فی الاَبحاث المتقدّمه انّ الفعل کما یدلّ علی وجود الفاعل، کذلک خصوصیاته تدلّ علی خصوصیات الفاعل، فإذا کان الفعل متّسماً بالاِحکام و الاِتقان و الجمال و البهاء یدلّ ذلک علی علم الفاعل بتلک الجهات و قدرته علی إیجاد مثل ذلک الصنع و لاَجل ذلک نری أنّه سبحانه عندما یصف روائع أفعاله و بدائع صنعه فی آیات الذکر الحکیم، یختمها بذکر علمه تعالی و قدرته، یقول سبحانه: «اللّهُ الّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ و من الاَرْضِمِثْلَهُنّ یَتَنَزّلُ الاَمْرُ بَیْنَهُنّ لِتَعْلَمُوا أَنّ اللّهَ عَلی کُلّ شَیْءٍ قَدِیرٌ وَ أَنّ اللّهَ قَدْ أَحاطَ بِکُلّ شَیْءٍ عِلْماً». (۱) فالاِحکام و الاِتقان فی الفعل آیتا العلم و علامتا القدره و انّا نری فی

کلمات الِامام علی – علیه السلام – انّه یستند فی البرهنه علی قدرته تعالی بروعه فعله و جمال صنعه سبحانه: قال – علیه السلام – : «وأرانا من ملکوت قدرته و عجائب ما نطقت به آثار حکمته». (۲)

– – –

(۱) الطلاق: ۱۲.

(۲) نهج البلاغه: خطبه الَاشباح، الخطبه ۹۱

و قال أیضاً: «وأقام من شواهد البیّنات علی لطیف صنعته و عظیم قدرته». (۱) و قال أیضاً: «فأقام من الَاشیاء أودها و نهج حدودها و لاءم بقدرته بین متضادّها». (۲) سعه قدرته تعالی إنّ الفطره البشریه تقضی بأنّ الکمال المطلق الذی ینجذب إلیه الِانسان فی بعض الَاحایین قادر علی کلّ شیء ممکن و لا یتبادر إلی الَاذهان أبداً لولا تشکیک المشکّکین انّ لقدرته حدوداً، أو انّه قادر علی شیء دون شیء و لقد کان المسلمون فی الصدر الَاوّل علی هذه العقیده استلهاماً من کتاب اللّه العزیز الناصّ علی عمومیه قدره اللّه سبحانه. قال سبحانه: «وَکانَ اللّهُعَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدیراً». (۳) و قال تعالی: «وَکانَ اللّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ مُقْتَدِراً». (۴) کما صرّح بعمومیه قدرته تعالی فی الَاحادیث المرویّه عن أئمّه أهل البیت:

– – –

(۱) نهج البلاغه: الخطبه ۱۶۵.

(۲) نهج البلاغه: الخطبه ۹۱.

(۳) الَاحزاب: ۲۷.

(۴) الکهف: ۴۵.

قال الِامام الصادق – علیه السلام – : «الَاشیاء له سواء علماً و قدرهً و سلطاناً و ملکاً و إحاطهً». (۱) البرهان العقلی علی عمومیه قدرته تعالی إذا تعرّفت علی قضاء الفطره علی عمومیّه قدرته تعالی و نصّ القرآن و الحدیث علی ذلک، فاعلم أنّ هناک براهین عقلیه علی ذلک نکتفی بتقریر واحد منها و هو: إنّ وجوده سبحانه غیر محدود و لا متناه، بمعنی انّه وجود مطلق لا یحدّه شیء من الحدود

العقلیه و الخارجیه و ما هو غیر متناه فی الوجود، غیر متناه فی الکمال و الجمال، لَانّ منبع الکمال هو الوجود، فعدم التناهی فی جانب الوجود یلازم عدمه فی جانب الکمال و أیّ کمال أبهی من القدره، فهی غیر متناهیه تبعاً لعدم تناهی وجوده و کماله. دفع شبهات فی المقام ثمّ إنّ هناک شبهات، أُوردت علی القول بعمومیه قدرته تعالی ربما یعسر دفعها علی الطالب، یجب أن نذکرها و نبین وجه الدفع عنها:

۱. هل هو سبحانه قادر علی خلق مثله؟ فلو أُجیب بالاِیجاب لزم افتراض الشریک له سبحانه و لو أُجیب بالنفی ثبت ضیق قدرته و عدم عمومها و یدفع ذلک بأنّه ممتنع فلا یصل الکلام إلی تعلّق القدره به أو عدمه،

---

(۱) التوحید للصدوق: الباب۹، الحدیث ۱۵

و الوجه فی امتناعه هو لزوم اجتماع النقیضین، أعنی: کون شیء واحد واجباً بالذات و ممکناً کذلک، فإنّ ذلک المثل بما انّه مخلوق، یکون ممکناً و بما انّه مثل له تعالی، فهو وا جب بالذات و هو محال بالضروره.

۲. هل هو قادر علی أن یجعل العالم الفسیح فی البیضه من دون أن یصغر حجم العالم أو تکبر البیضه؟ و الجواب عنه کسابقه، فإنّ جعل الشیء الکبیر فی الظرف الصغیر أمر ممتنع فی حدّ ذاته، إذ البداهه تحکم بأنّ الظرف یجب أن یکون مساویاً للمظروف، فجعل الشیء الکبیر فی الظرف الصغیر یستلزم کون ذلک الظرف مساویاً للمظروف لما یقتضیه قانون مساواه الظرف و المظروف و أن یکون أصغر منه غیر مساوٍ له لما هو المفروض و هذا محال و إنّما یبحث عن عمومیه القدره و عدمها بعد فرض کون الشیء ممکناً فی ذاته و إلی هذا أشار الاِمام

على – عليه السلام – فى الجواب عن نفس السوَال بقوله: «إنّ اللّه تبارك و تعالى لا ينسب إلى العجز و الذى سألتنى لا يكون». (۱)

۳. هل يمكنه سبحانه أن يوجد شيئاً لا يقدر على إفنائه، فإن أُجيب بالاِيجاب لزم عدم سعه قدرته حيث لا يقدر على إفنائه و إن أُجيب بالسلب لزم أيضاً عدم عموم قدرته و الجواب عنه: انّ الشىء المذكور بما انّه ممكن فهو قابل للفناء و بما انّه مقيّد بعدم إمكان إفنائه فهو واجب غير ممكن، فتصبح القضيه كون شىء واحد ممكناً و واجباً، قابلاً ـ للفناء و غير قابل له و هو محال، فالفرض المذكور مستلزم للمحال و المستلزم للمحال محال و هو خارج عن موضوع بحث عموميّه القدره، كما تقدّم.

---

(۱) التوحيد للصدوق: الباب۹، الحديث۹

۳. حياته تعالى

۳. حياته تعالى

۳حياته تعالى اتّفق الاِلهيّون على أنّ الحياه من صفاته تعالى و انّ الحىّ من أسمائه الحسنى و لكن إجراء هذا الاسم عليه سبحانه يتوقّف على فهم معنى الحياه و كيفيه إجرائها على اللّه تعالى، فنقول: الدرك و الفعل ركنان للحياه إنّ الحياه المادّيه فى النبات و الحيوان و الاِنسان بما انّه حيوان تقوم بأمرين، هما: الفعّاليّه و الدرّاكيه، فالخصائص الاَربع (۱) التى ذكرها علماء الطبيعه راجعه إلى الفعل و الانفعال و التأثير و التأثّر و نرمز لها «بالفعّاليّه»، كما نرمز إلى الحسّ و الاِدراك المتسالم على وجودهما فى أنواع الحيوان و قد يقال به وجودهما فى النبات أيضاً، ب «الدرّاكيه» فالحىّ هو الدرّاك و الفعّال، كما هو المصطلح عند الفلاسفه الاـلهيين. فملاـك الحياه الطبيعيّه هو الفعل و الدرك و هو محفوظ فى جميع المراتب لكن بتطوير و تكامل، أعنى: حذف النواقص و

الشوائب الملازمه للمرتبه النازله عن المرتبه العاليه، فالفعل المترقب من الحياه العقليه فى

---

(١) و هى: الجذب و الدفع، النمو و الرشد، التوالد و التكاثر، الحركه وردّه الفعل

الإِنسـان لاـ يقاس بفعل الخلايا النباتيه و الحيوانيه، كما أنّ درك الإِنسان للمسائل الكليه أعلى و أكمل من حسّ النبات و شعور الحيوان و مع هـذا البون الشـاسع بين الحيـاتين، تجـد أنّـا نصف الكلّ بالحياه بمعنى واحـد و ليس ذاك المعنى الواحـد إلّا كون الموجود «درّاكاً» و «فعالاً». ما هو معنى حياته تعالى؟ فإذا صـحّ إطلاق الحياه بمعنى واحد على تلك الدرجات المتفاوته فليصـحّ على الموجودات الحيّه العلويه لكن بنحو متكامل، فاللّه سـبحانه حيّ بالمعنى الـذى تفيده تلك الكلمه، لكن حياه مناسـبه لمقامه الأَسـنى، بحـذف النواقص و الأَخـذ بالزّبده و اللّب، فهو تعالى حيّ أى «فاعل» و «مدرك» و إن شـئت قلت: «فعّال» و «درّاك» لا كفعـاليّه الممكنـات و درّاكيتها. دلائل حياته تعالى قـد ثبت بالبرهان انّه سبحانه عالم و قادر و قـد تقـدّم البحث فيه و قـد بيّنا انّ حقيقه الحيـاه فى الـدرجات العلويه، لاـ تخرج عن كون المتّصف بها درّاكاً و فعّالاً و لا شكّ انّ للّه تعالى أتمّ مراتب الـدرك و الفعـل، لاَـنّ له أكمـل مراتب العلم و القـدره و همـا عين ذاته سبحانه، فهوحيّ بحيـاه ذاتيه. أضـف إلى ذلـك انّه سـبحانه خلق موجودات حيّه، مـدركه فاعله، فمن المسـتحيل أن يكون معطى الكمال فاقـداً له. تـذييل عُدَّ من صـفاته الثبوتيه الذاتيه، الأَزليه و الأَبديه و السرمديّه و القدم

و البقـاء و عليه فهو سـبحانه قـديم أزليّ، بـاق أبـديّ و موجود سـرمديّ، قـالوا: يطلق عليه الأَوّلاـن لأَجـل انّه المصاحب لمجموع الأَزمنه المحقّقه أو المقدَّره فى الماضى،

كما يطلق عليه الآخران لَاجل انّه الموجود المستمرّ الوجود فى الَازمنه الآتيه محقّقه كانت أو مقدّره و يطلق عليه السرمديّه بمعنى الموجود المجامع لجميع الَازمنه السابقه و اللاحقه. هـذا ما عليه المتكلّمون فى تفسير هذه الَاسماء و الصفات. يلاحظ عليه: أنّه يناسب شأن الموجود الزمانى الّذى يصاحب الَازمنه المحقّقه أو المقدّره، الماضيّه أو اللاحقه و اللّه سبحانه منزّه عن الزمان و المصاحبه له، بل هو خالق للزمان سابقه و لاحقه، فهو فوق الزمان و المكان، لا يحيطه زمان و لا يحويه مكان و على ذلك فالصحيح أن يقال: إنّ الموجود الِامكانى ما يكون وجوده غير نابع من ذاته، مسبوقاً بالعدم فى ذاته لا يمتنع طروء العدم عليه و يقابله واجب الوجود بالذات و هو ما يكون وجوده نابعاً من ذاته و يمتنع عليه طروء العدم و لا يلابسه أبداً و مثل ذلك لا يسبق وجوده العدم، فيكون قديماً أزليّاً، كما يمتنع أن يطرأ عليه العدم، فيكون أبديّاً باقياً و بملاحظه ذينك الَامرين، أعنى: عدم مسبوقيه وجوده بالعدم و امتناع طروء العدم عليه، يتصف بالسّرمديّه و يقال: إنّه سرمدىّ

۴. إرادته تعالى

۴. إرادته تعالى

۴إرادته تعالى إنّ الِاراده من صفاته سبحانه و المريد من أسمائه و لا يشكّ فى ذلك أحد من الِالهيين أبداً و إنّما اختلفوا فى حقيقتها و انّها هل تكون من صفات الذات أو من صفات الفعل؟ الَاقوال فى تفسير إرادته تعالى إنّ الِاراده فى الِانسان بأىّ معنى فسّرت، ظاهره تظهر فى لوح النفس تدريجيه و من المعلوم انّ الِاراده بهذا المعنى لا يمكن توصيفه سبحانه بها، لَانّه يستلزم كونه موجوداً مادّياً يطرأ عليه التغيّر و التبدّل من الفقدان إلى الوجدان و ما هذا شأنه لا

يليق بساحه البارى و لَأجل ذلك اختلفت كلمه الاِلهيين فى تفسير إرادته تعالى و إليك بعض الآراء المطروحه فى هذا المجال:

١. إرادته سبحانه، علمه بالنظام الَاصلح فسّرت طائفه من المحقّقين إراده اللّهتعالى بعلمه بالنظام الَاصلح و الَاتم، قال صدر المتألهين: «معنى كونه مريداً انّه سبحانه يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود

فى الكلّ من ذاته و انّه كيف يكون». (١) و قال الحكيم السبزوارى: «الاِراده و القدره عين علمه العنائى و هو عين ذاته». (٢) يلاحظ عليه: أنّ تفسير الاِراده بالعلم، يرجع إلى إنكار حقيقه الاِراده فيه سبحانه و لَأجل عدم صحّه هذا التفسير نرى أنّ أئمّه أهل البيت (عليهم السّلام) ينكرون تفسيرها بالعلم، قال بكير بن أعين: قلت لأَبى عبد اللّه الصادق – عليه السلام – : علمه و مشيئته مختلفان أو متفقان ... ؟ فقال – عليه السلام – : «العلم ليس هو المشيئه، ألا ترى أنّك تقول سأفعل كذا إن شاء اللّه و لا تقول سأفعل كذا إن علم اللّه». (٣)

٢. إرادته سبحانه ابتهاجه بذاته و بفعله قد يقال: إنّللاِراده مقامين:

١. إراده فى مقام الذات و هى ابتهاجه تعالى فى ذاته.

٢. إراده فى مقام الفعل و هى رضاه سبحانه بفعله. توضيح ذلك: أنّ ذاته تعالى لمّا كانت صرف الخير و تمامه كان مبتهجاً بذاته أتمّ الابتهاج و ينبعث من الابتهاج الذاتى ابتهاج فى مرحله الفعل، فإنّ من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره و لوازمه و هذه المحبّه الفعليه هى الاِراده فى مرحله الفعل و هى الّتى وردت فى الَاخبار التى جعلت الاِراده من صفات فعله و إليها أشار الحكيم السبزوارى بقوله:

---

(١) الَاسفار: ۶| ٣١۶.

(٢) شرح الَاسماء الحسنى: ۴٢.

(٣) الكافى: ١|١٠٩، باب

رضـاوَه بالـذات بالفعل رضا * وذا الرّضا إراده لمن قضـى و يرد على هـذه النظريه ما أوردناه على سابقها، فإنّ حقيقه الاِراده غير حقيقه الرضا و الابتهاج، فتفسير الاِراده بهما يرجع إلى إنكارها.

۳. الاِراده إعمال القدره ربما تفسّر إرادته سبحانه بإعمال القدره و يقال: (۱) «انّا لا نتصور لاِرادته تعالى معنى غير إعمال القدره و السـلطنه و لمّا كانت سلطنته تعالى تامّه من جميع الجهات و لا يتصوّر فيه النقص أبداً فبطبيعه الحال يتحقّق الفعل فى الخارج و يوجد بصـرف إعمال القدره من دون توقّفه على أيّه مقدّمه أُخرى كما هو مقتضى قوله سبحانه: «إِنّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون». (۲) يلاحظ عليه: أنّ إعمال القدره و السـلطنه إمّا فعل اختيارى له سبحانه أو إضطرارى و لا سبيل إلى الثانى لاَنّه يسـتلزم أن يكون تعالى فاعلاً مضـطرّاً و على الاَوّل فما هو ملاك كونه مختاراً؟ لاَنّه لابـدّ أن يكون هناك قبل إعمال السـلطنه و تنفيذ القدره شىء يدور عليه كونه فاعلاً مختاراً، نعم يمكن تصحيح هذا القول بإرجاعه إلى القول الآتى.

---

(۱) المحاضرات: ۲|۳۶و ۷۲.

(۲) يس: ۸۲

۴. إرادته، كونه مختـاراً بالـذات الحقّ انّ الاِراده من الصـفات الـذاتيه و تجرى عليه سـبحانه مجرّده من شوائب النقص و سـمات الاِمكان، فالمراد من توصيفه بالاِراده كونه فاعلاً مختاراً فى مقابل كونه فاعلاً مضطرّاً، لا إثبات الاِراده له بنعت كونها طارئه زائله عنـد حـدوث المراد، أو كون الفاعل خارجاً بها عن القوّه إلى الفعل، لاَنّها لا تعدّ من صـفات الكمال مقيّده بهذه الخصائص، بل كمالها فى كون صاحبها مختاراً، مالكاً لفعله آخذاً بزمام عمله، فإذا كان هذا كمال الاِراده فاللّه سبحانه واجد له على

النحو الأَكمل، إذ هو الفاعل المختار غير المقهور فى سلطانه و ليس هـذا بمعنى إرجاع الاِراده إلى وصف سلبى و هو كونه غير مقهور و لاـ مستكره، كمـا نقل عن النجّار، بل هى وصف وجودى هو نفس ذاته و التعبير عنه بوصف سلبى لا يجعله أمراً سلبياً كتفسير العلم بعدم الجهل و القدره بعدم العجز. فلو صحّ تسميه هذا الاختيار الذاتى بالاِراده، فالاِراده من صفات ذاته تعالى و إلاّ وجب القول بكونها من صفات الفعل. (١)

---

(١) مـا أفاده شيخنا الأُستاذ دام ظلّه فى تفسير إرادته تعالى يوافق نظريه العلاّمه الطباطبائى (قدّس سرّه) فإنّه أيضاً ناقش الرأى المشهور عند الفلاسفه من تفسير الاِراده بالعلم بالنظام الأَصلح، ثمّ أثبت للّه تعالى اختياراً ذاتياً، ثمّ بيّن انّ الاِراده بمعناها المعهود عندنا إنّما يصحّ إطلاقها على اللّه تعالى بعد التجريد عن النواقص، بما هى صفه فعليه منتزعه عن مقام فعله سبحانه، نظير الخلق و الاِيجاد و الرحمه و ذلک باعتبار تماميه الفعل من حيث السبب و حضور العلّه التامه للفعل كما يقال عند مشاهده جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل، انّه يريد كذا فعلًا. راجع الأَسفار: ۶|۳۱۵۳۱۶؛ نهايه الحكمه: المرحله ۱۲، الفصل ۱۳؛ بدايه الحكمه: المرحله ۱۲، الفصل ۶و۸

الاِراده فى روايات أهل البيت – عليهم السلام –. يظهر من الروايات المأثوره عن أئمّه أهل البيت – عليهم السلام – انّ مشيئته و إرادته من صفات فعله، كالرازقيه و الخالقيه و إليک نبذاً من هذه الروايات:

۱. روى عاصم بن حميد، عن أبى عبد اللّه – عليه السلام – قال: «قلت: لم يزل اللّه مريداً؟ قال: إنّ المريد لا يكون إلاّ لمراد معه، لم يزل اللّه عالماً قادراً ثمّ أراد».

(۱)

۲. روی صفوان بن یحیی قال: قلت لأَبی الحسن – علیه السلام – : أخبرنی عن الاِراده من اللّه و من الخلق؟ قال: فقال – علیه السلام – : «الاِراده من الخلق الضمیر و ما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل و أمّا من اللّه تعالی فإرادته إحداثه لا غیر ذلک، لاَنّه لا یروّی و لا یهمّ و لا یتفکّر و هذه الصفات منفیّه عنه و هی صفات الخلق، فإراده اللّه الفعل لا غیر ذلک، یقول له کن فیکون بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همّه و لا تفکّر و لا کیف لذلک، کما انّه لا کیف له». (۲)

۳. روی محمد بن مسلم، عن أبی عبد اللّه – علیه السلام – قال: «المشیئه محدثه». (۳) تری أنّ الروایه الاُولی تنفی صفه الاَزلیّه عن الاِراده، فلا تکون من

---

(۱) الکافی: ۱|۱۰۹، باب الاِراده، الحدیث ۱.

(۲) نفس المصدر: الحدیث ۳.

(۳) نفس المصدر: الحدیث۷

صفاته الذاتیه الّتی هی عین ذاته تعالی، کما أنّ الروایه الثالثه صرّحت علی أنّ المشیئه محدثه، فلا تکون من صفاته الذاتیه و قد صرّحت الروایه الثانیه علی أنّ إرادته تعالی عین إحداثه تعالی و إیجاده فهی عین فعله و لکن الروایات لاـ تنفی کون الاِراده بالمعنی الّذی فسّرناها به، أعنی: الاختیار الذاتی من صفات ذاته، بل الذی نفته، هی الاِراده بالمعنی الموجود فی الاِنسان، لاَنّ إثبات هذه الاِراده للّه تعالی یستلزم محذورین: الاَوّل: قدم المراد أو حدوث المرید، کما ورد فی الروایه الاُولی. الثانی: طروء التغیّر و التدریج علی ذاته سبحانه، کما ورد فی الروایه الثانیه

الفصل الرابع: الصفات الثبوتیه الفعلیه

اشاره

إنّ صفات اللّه تعالی الفعلیه التی تنتزع من مقام فعله سبحانه کثیره و الّذی نخصّه بالبحث

هنا أمران: التكلّم و الحكمه، فنقول

: ١التكلّم

أجمع المسلمون تبعاً للكتاب و السنه على كونه سبحانه متكلّماً و لكنهم اختلفوا فى أمرين: ألف. تفسير حقيقه كلامه تعالى و ما هو المراد منه. ب. حدوثه و قدمه. لقد شغلت هذه المسأله بال العلماء و المفكّرين الإِسلاميّين فى عصر الخلفاء و حدثت بسببه مشاجرات بل صدامات داميه مذكوره فى التاريخ

١٠۶

الأقوال فى تفسير كلامه تعالى

تفصيلًا و عرفت ب «محنه القرآن» فيلزمنا البحث و التحليل حول ذينك الاَمرين على ضوء العقل و القرآن و النقل المعتبر فنقول: الاَقوال فى تفسير كلامه تعالى الاَقوال التى ذكرها المتكلّمون و الفلاسفه فى هذا المجال أربعه:

١. ما اختاره المعتزله: و هو انّ كلامه تعالى عباره عن أصوات و حروف غير قائمه باللّه تعالى قياماً حلولياً أو عروضياً، بل يخلقها فى غيره كاللوح المحفوظ أوجبرائيل أو النبى أو غير ذلك، قال القاضى عبد الجبار: «حقيقه الكلام الحروف المنظومه و الاَصوات المقطّعه و هذا كما يكون منعماً بنعمه توجد فى غيره و رازقاً برزق يوجد فى غيره، فهكذا يكون متكلّماً بإيجاد الكلام فى غيره و ليس من شرط الفاعل أن يحلّ عليه فعل». (١) و هذا المعنى من الكلام هو الّذى يسمّى بالكلام اللفظى و هو من صفات فعله تعالى، حادث بحدوث الفعل.

٢. نظريه الاَشاعره: يظهر من موَلّف المواقف (٢) انّ الاَشاعره معترفون به و بأنّه حادث و لكنهم يدّعون معنى آخر وراءه و يسمّونه بالكلام النفسى. قال الفاضل القوشجى فى تفسير الكلام النفسى: «إنّ من يورد صيغه أمر أو نهى أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد فى نفسه معانى يعبّر عنها بالاَلفاظ التى نسمّيها بالكلام الحسّى، فالمعنى الذى يجده فى نفسه

و يدور فى خلده، لا يختلف باختلاف

---

(۱) شرح الَاُصول الخمسه: ۵۲۸. (۲) شرح المواقف: ۸|۹۳

العبارات بحسب الَاوضاع و الاصطلاحات و يقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ليجرى على موجبه، هو الّذى نسمّيه الكلام النفسى». (۱) و هذا المعنى من الكلام على فرض ثبوته يكون من صفات ذاته تعالى و قديم بقدم الذات و لكنه ليس أمراً وراء العلم التصوّرى أو التصديقى.

۳. نظريّه الحكماء: ذهبت الحكماء إلى أنّ لكلامه سبحانه مفهوماً أوسع ممّا ذكره المعتزله من الكلام اللفظى، بل كلامه تعالى مساوق لفعله سبحانه فكلّ موجود كما هو فعله و مخلوقه، كذلك كلام له تعالى و نسمّيه ب «الكلام الفعلى». توضيح ذلك: أنّ الغرض المقصود من الكلام اللفظى ليس إلاّ إبراز ما هو موجود فى نفس المتكلّم و مستور عن المخاطب و السامع، فالكلام ليس إلاّ لفظاً دالاً على المعنى الذى تصوّره المتكلّم و أراد إيجاده فى ذهن السامع، فحقيقه الكلام هى الدلاله و الحكايه و لا شكّ انّ الفعل كما يدلّ على وجود فاعله فهكذا خصوصياته الوجوديه دالّه على خصوصياته الوجوديه و ليس الفرق بين دلاله اللفظ على المعنى و دلاله الفعل على الفاعل، إلّا أنّ دلاله الَاوّل وضعى اعتبارى و دلاله الثانى تكوينى عقلى و الدلاله التكوينيه العقليه أقوى من الدلاله اللفظيه الوضعيّه و على هذا، فكلّ فعل من المتكلّم أفاد نفس الَاثر الذى يفيده الكلام، من إبراز ما يكتنفه الفاعل فى سريرته من المعانى و الحقائق، يصحّ تسميته كلاماً من باب التوسع و التطوير.

---

(۱) شرح التجريد للقوشجى: ۳۱۹

كلامه تعالى فى القرآن و الحديث

كلامه تعالى فى القرآن و الحديث

كلامه تعالى فى القرآن و الحديث إنّ لكلامه تعالى فى القرآن الكريم معانى أو مصاديق ثلاثه

نشير إليها:

١. الكلام اللفظى: قال سبحانه: «فَلَمّا أَتاها نُودِىَ مِنْ شاطِىِ الوادِ الأَيْمَنِ فِى الْبُقْعَهِالْمُبارَكَهِ مِنَ الشَّجَرَهِ أَنْ يا مُوسى إِنِّى أَنَا اللّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ». (١) دلّت الآيه الكريمه على أنّه تعالى نادى نبيه موسى – عليه السلام – و كلّمه من طريق الشجره، إمّا بإيجاد الكلام فيها كما قال بعضهم أو بأخذه حجاباً و تكليمه من ورائه. (٢)

٢. الكلام بالإيحاء: و هو إلقاء المعنى فقط أو اللفظ و المعنى معاً فى روع الأنبياء و غيرهم من الأولياء الإلهيين، إمّا بلا واسطه أو معها، قال سبحانه: «وَما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّهُ إِلاّ وَ حْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِىٌّ حَكِيمٌ». (٣) فقوله: «إِلّاوَحْياً» إشاره إلى الإيحاء بلا واسطه و قوله: «أَو يُرسِلَ رَسُولاً ... » إشاره إلى الإيحاء بواسطه ملك الوحى كما قال تعالى: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمْينُ* عَلى قَلْبِكَ». (۴) كما أنّ قوله: «أَو مِنْ وَراء حِجاب» إشاره إلى الكلام المسموع كما تقدّم.

---

(١) القصص: ٣٠.

(٢) و على الاحتمال الثانى فالآيه راجعه إلى قوله تعالى: (أَوْمِنْ وَراءِ حِجاب) (الشورى|٥١).

(٣) الشورى: ٥١.

(۴) الشعراء: ١٩٣١٩۴

فترى انّه سبحانه أطلق لفظ الكلام على الوحى بقسميه، وعدّ إيحاءه سبحانه، تكليماً له، فالوحى كلامه و الإيحاء تكليمه.

٣. نفس وجود الأشياء: هناك آيات تدلّ على أنّ وجود الأشياء كلام له تعالى، ترى أنّه تعالى يصف المسيح – عليه السلام – بأنّه كلمه اللّه التى ألقاها إلى مريم العذراء، قال تعالى: «إِنَّما الْمَسيحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ». (١)

۴. القضاء و الحكم الإلهى قد استعملت الكلمه فى كثير من الآيات فيما قاله تعالى و

حكم به، كقوله: «وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنى عَلى بَنى إِسْرائيلَ بِما صَبَرُوا». (٢) و قوله: «و كذلك حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلى الّذينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لايُؤْمِنُونَ». (٣) و قوله: «وَلَولا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ». (۴) إلى غير ذلك من الآيات الكثيره فى هذا المجال.

---

(١) النساء: ١٧١.

(٢) الأعراف: ١٣٧.

(٣) يونس: ٣٣.

(۴) يونس: ١٩

و قد فسّر الإمام على - عليه السلام - قوله تعالى بفعله الذى ينشئه و يمثله، حيث قال: «يقول لمن أراد كونه كن فيكون، لا بصوت يقرع و لا بنداء يسمع و إنّما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثله». (١) فتحصّل بذلك، انّ كلامه سبحانه فى القرآن لا ينحصر فى الكلام اللفظى، كما لا يكون منحصراً فى الكلام الفعلى، بل هناك قسمان آخران سمّيا بالكلام، أحدهما: الوحى و ثانيهما: قضاوَه تعالى و حكمه، نعم يمكن إرجاع هذين القسمين إلى الكلام الفعلى، بلحاظ انّ الإيحاء و القضاء أيضاً من أفعاله سبحانه و بذلك يظهر انّ الصواب من الآراء المتقدّمه هو نظريّه الحكماء و أمّا نظريه المعتزله فهى غير منطبقه على جميع مصاديق كلامه سبحانه و إنّما هو قسم قليل منه و أمّا نظريه الأشاعره فليس له أثر فى الكتاب العزيز. فالمعتزله أصابوا فى جهه و أخطأوا فى جهه أُخرى، أصابوا فى جعلهم كلامه تعالى من صفات أفعاله سبحانه و أخطأوا فى حصره فى الكلام اللفظى و لكن الأشاعره أخطأوا فى جهتين: فى حصر الكلام الفعلى بالكلام اللفظى و فى ادّعاء قسم آخر من كلام سمّوه بالكلام النفسى و جعلوه وصفاً ذاتياً له تعالى. إلى هنا تمّ الكلام فى تفسير حقيقه كلامه تعالى و تحليل الآراء المطروحه فى هذا المجال.

---

(١)

کلامه سبحانه حادث أو قدیم؟

کلامه سبحانه حادث أو قدیم؟

کلامه سبحانه حادث أو قدیم؟ من المسائل التی اختلفت فیها کلمات المتکلّمین، مسأله حدوث کلامه تعالی أو قدمه و یمکن إرجاع هذه المسأله إلی القرن الثانی و قد یقال أوّل من قال بکون القرآن مخلوقاً هو جعد بن درهم و بقیت فی طیّالکتمان إلی زمن المأمون و إلیک دراسه الآراء و تطوّرها فی المسأله:

۱. نظریه أهل الحدیث و الحنابله أوّل من أکّد القول بعدم حدوث القرآن و عدم کون کلامه تعالی مخلوقاً و أصرّ علیه، أهل الحدیث و فی مقدّمتهم «أحمد بن حنبل» فإنّه الذی أخذ یروّج فکره عدم خلق القرآن و یدافع عنها بحماس، متحمّلاً فی سبیلها من المشاقّ ما هو مسطور فی زبر التاریخ و إلیک نصّ نظریته فی هذه المسأله: «والقرآن کلام اللّه لیس بمخلوق، فمن زعم انّ القرآن مخلوق فهو جهمی کافر و من زعم انّ القرآن کلام اللّه عز و جل و وقف و لم یقل مخلوق و لا غیر مخلوق، فهو أخبث من الأوّل». (۱) ثمّ إنّه قد نقل عنه ما یوافق التوقّف فی المسأله و لذلک یری المحقّقون انّ إمام الحنابله کان فی أوّلیّات حیاته یری البحث حول القرآن بأنّه مخلوق أو غیر مخلوق، بدعه و لکنه بعدما زالت المحنه و طلب منه

---

(۱) السنّه: ۴۹

الخلیفه العباسی المتوکّل، الإدلاء برأیه، اختار کون القرآن لیس بمخلوق و مع ذلک لم یؤثر انّه قال إنّه قدیم. (۱)

۲. نظریه المعتزله قد تبنّت المعتزله القول بخلق القرآن و انبروا یدافعون عنه بشتّی الوسائل و لمّا کانت الخلافه العباسیه فی عصر المأمون و من بعده إلی زمن الواثق باللّه، تؤید حرکه الإعتزال و آراءها، استعان

المعتزله من هـذا الغطـاء و قـاموا باختبار علماء الاَمصار الاِسـلاميه فى هـذه المسأله و كانت نتيجه هـذا الامتحان أن أجاب جميع الفقهاء فى ذلك العصـر بنظريه الخلق و لم يمتنع إلاّ نفر قليل على رأسـهم الاِمام أحمـد بن حنبل و إليك ما ذكره القاضـى عبد الجبّار فى هـذا المجال: «أمّا مـذهبنا فى ذلك انّ القرآن كلام اللّه تعالى و وحيه و هو مخلوق محدث، أنزله اللّه على نبيّه ليكون علماً و دالاًّ على نبوته و جعله دلاله لنا على الاَحكام لنرجع إليه فى الحلال و الحرام و اسـتوجب منّا بذلك الحمد و الشـكر و إذا هو الـذى نسـمعه اليوم و نتلوه و إن لم يكن (مـا نقروَه) محـدثاً من جهه اللّه تعـالى فهو مضـاف إليه على الحقيقه كما يضاف ما ننشره اليوم من قصيده امرئَ القيس على الحقيقه و إن لم يكن امروَ القيس محدثاً لها الآن». (٢)

٣. نظريه الشيخ الاَشعرى أوّل ما أعلنه الشيخ الاَشعرى فى هذا المجال هو القول بعدم كون القرآن مخلوقاً حيث قال:

---

(١) تاريخ المذاهب الاِسلاميه: ٣٠٠.

(٢) شرح الاَُصول الخمسه: ٥٢٨

«ونقول: إنّ القرآن كلام اللّه غير مخلوق و انّ من قال بخلق القرآن فهو كافر». (١) ٧ و لكنه رأى أنّ القول بقدم القرآن المقروء و الملفوظ شـيئاً لا يقبله العقل السـليم، فجاء بنظريه جديده أصلح بها القول بعدم خلق القرآن و التجأ إلى أنّ المراد من كلام اللّه تعالى ليس القرآن المقروء بل الكلام النفسـى. دلاله القرآن على حدوث كلامه تعالى صـرّح القرآن الكريم على حدوث كلامه تعالى أعنى: القرآن فى قوله سبحانه: «ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ». (٢) و المراد

من «الـذكر» هـو القرآن نفسه لقوله سـبحانه: «إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الـذِّكْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحـافِظُونَ». (٣) و قوله سـبحانه: «وَإِنَّهُ لَـذِكْرٌ لَـکَ وَ لِقَومِکَ». (۴) و المراد من «محـدث» هـو الجديـد و هـو وصف «للـذكر» و معنى كونه جديـداً انّه أتـاهم بعـد الاِنجيـل، كمـا أنّ الاِنجيل جديد، لاَنّه أتاهم بعد التوراه و كذلک بعض سور القرآن و آياته ذكر جديد أتاهم بعد بعض،

– – –

(١) الاِبانه: ٢١ و لاحظ مقالات الاِسلاميين: ٣٢١.

(٢) الاَنبياء: ٢.

(٣) الحجر: ٩

(۴) الزخرف: ۴۴

و ليس المراد كونه محـدثاً من حيث نزوله، بل المراد كونه محـدثاً بـذاته بشـهاده انّه وصف ل «ذكر»، فالـذكر بـذاته محدث، لا بنزوله فلا معنى لتوصـيف المحـدث بالـذات بكونه من حيث النزول، لتقـدّم ما بالـذات على ما بالعرض و يـدل على حدوثه قوله سبحـانه: «ولَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِی أَوْحَيْنـا إِلَيْکَ ثُمَّ لا تَجِدُ لَکَ بِهِ عَلَيْنا وَکِيلاً». (١) فهل يصـحّ توصـيف القديم بالاِذهاب و الاِعـدام؟! موقف أهل البيت: إنّ تاريـخ البحث و ما جرى على الفريقين من المحن، يشـهد بأنّ التشدّد فيه لم يكن لاِحقاق الحقّ وإزاحه الشـكوک بل استغلّت كلّ طائفه تلک المسأله للتنكيل بخصومها، فلاَجل ذلک نرى أنّ أئمّه أهل البيت – عليهم السلام – منعوا أصـحابهم من الخوض فى تلک المسأله، فقد سأل الريّان بن الصـلت الاِمام الرضا – عليه السـلام – و قال له: ما تقول فى القرآن؟ فقال – عليه السـلام – : «كلام اللّه لا تتجاوزوه و لا تطلبوا الهدى فى غيره فتضلوا». (٢) فانّا نرى أنّ الاِمام – عليه السلام – يبتعد عن الخوض فى هذه المسأله لما رأى من أنّ الخوض فيها ليس لصالح الاِسلام و انّ الاكتفاء بأنّه كلام

اللّه أحسم لمادّه الخلاف.

- - -

(۱) الإِسراء: ۸۶.

(۲) التوحيد للصدوق: الباب ۳۰، الحديث ۲

۲. الصدق

۲. الصدق

و لكنّهم – عليهم السلام – عندما أحسّوا بسلامه الموقف، أدلوا برأيهم فى الموضوع و صرّحوا بأنّ الخالق هو اللّه سبحانه و غيره مخلوق و القرآن ليس نفسه سبحانه و إلاّ يلزم اتحاد المنزِل و المنزَل، فهو غيره، فيكون لامحاله مخلوقاً. فقد روى محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطينى انّه كتب على بن محمّد بن على ابن موسى الرضا – عليه السلام – إلى بعض شيعته ببغداد و فيه: «و ليس الخالق إلاّ اللّه عز و جل و ما سواه مخلوق و القرآن كلام اللّه لا تجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالين». (۱) تكمله اتّفق المسلمون و الالِهيون على أنّ الصدق من صفاته تعالى و انّه سبحانه صادق و المراد من صدقه تعالى كون كلامه منزّهاً عن شوب الكذب و لمّا كان المختار عندنا فى «الكلام» انّه من الصفات الفعليه يكون الصدق فى الكلام مثله و هو واضح و يمكن الاستدلال على صدقه بأنّ الكذب قبيح عقلاً و هو سبحانه منزّه عمّا يعدّ العقل من القبائح و البرهان مبنى على قاعده التحسين و التقبيح العقليين و هى من القواعد الاَساسيه فى كلام العدليه.

- - -

(۱) المصدر السابق: الحديث ۴

۳. الحكمه

۳. الحكمه

۲الحكمه من الصفات الفعليه الحكمه و هى تطلق على معنيين: أحدهما: كون الفعل فى غايه الإِحكام و الإِتقان و غايه الإِتمام و الإِكمال و ثانيهما: كون الفاعل لا يفعل قبيحاً و لا يخل بواجب. قال الرازى: « ... معنى الإِحكام فى حقّ اللّه تعالى فى خلق الاَشياء هو إتقان التدبير فيها و حسن التقدير لها ففيها ما لا يوصف بوثاقه البنيه كالبقّه و النمله و غيرهما، إلاّ أنّ آثار التدبير فيها وجهات

الـدلالات فيهـا على قـدره الصانع و علمه ليست بأقلّ من دلاله السـماوات و الاَرض و الجبال على علم الصانع و قـدرته». ثمّ ذكر معنى ثانياً للحكيم و قال: «الثانى انّه عباره عن كونه مقدّساً عن فعل مالا ينبغى قال تعالى: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً» (۱) ".

---

(۱) المؤمنون: ۱۱۵؛ لاحظ شرح أسماء اللّه الحسنى: ۲۷۹۲۸۰

و قـال: «وما خَلَقْنَا السَّماءَ و الأَرْضَ و ما بَيْنَهُما باطِلًا». (۱) و يمكن الاسـتدلال على حكمته تعـالى بمعنى إتقـان فعله و تـدبيره بوجهين:

۱. التـدبّر فى نظام الكون و بـدائعه أوضـح دليل على أنّه تعالى حكيم بهـذا المعنى، انّ فعله فى غايه البداعه و الاِحكام و الاِتقان فانّ الناظر يرى أنّ العالم خلق على نظام بديع و انّ كلّ نوع خلق بأفضل صوره تناسبه و جهّز بكلّ ما يحتاج إليه من أجهزه تهديه فى حياته و تساعده على السير إلى الكمال و إن شئت فانظر إلى الاَشياء المحيطه بك ممّا هو من مظاهر حكمته تعالى. فلاحظ القلب و هو مضـخّه الحياه التى لا تكلّ عن العمل فإنّه ينبض يوميًّا ما يزيـد على مائه ألف مرّه، يضـخّ خلالها ثمانيه آلاف لتر من الدم و بمعدّل وسطى يضخّ سته و خمسين مليون غالون على مدى حياه الاِنسان، فترى هل يستطيع محرّك آخر للقيام بمثل هذا العمـل الشاقّ لمثل تلك الفتره الطويله من دون حاجه لِإصـلاح ... ؟ و أمثال ذلك الكثير ممّا لا تسـتوعبه السـطور بل و لا الزبر. إنّ معطيات العلوم الطبيعيه عمّا فى الكون أفضل دليل على وجود الحكمه الاِلهيه فى الفلكيات و الاَرضيات.

---

(۱) ص: ۲۷

۲. مناسبه الفعل لفاعله إنّ أثر كلّ فاعل يناسب واقع فاعله و مؤثره فهو

کظلّ يناسب ذا الظلّ، فالفاعل الکامل من جميع الجهات يکون مصدراً لفعل کامل و موجود متوازن أخذاً بقاعده مشابهه الظلّ لذی الظلّ و قد استعملت الحکمه بهذا المعنی فی کلمات الاِمام علی - عليه السلام - حيث قال: « ... وأرانا من ملکوت قدرته وعجائب ما نطقت به آثار حکمته ... فظهرت البدائع التی أحدثتها آثار صنعته وأعلام حکمته ... قدّر ما خلق فأحکم تقديره ودبّره فألطف تدبيره إلی أن قال: بدايا خلائق أحکم صنعها وفطرها علی ما أراد وابتدعها». (۱) و أمّا البحث عن حکمته تعالی، بالمعنی الثانی فسيجیء عند البحث عن عدله سبحانه فانتظره.

---

(۱) نهج البلاغه: الخطبه ۹۱

الفصل الخامس: الصفات الخبريّه

اشاره

قسّم بعض المتکلّمين صفاته سبحانه إلی ذاتيّه و خبريّه و المراد من الاُولی أوصافه المعروفه من العلم و القدره و الحياه و المراد من الثانيه ما أثبتته ظواهر الآيات و الاَحاديث له سبحانه من العلو و الوجه و اليدين إلی غير ذلک و قد اختلفت آراء المتکلّمين فی تفسير هذا القسم من الصفات إلی أقوال:

الاَوّل: الاِثبات مع التکييف و التشبيه

الاَوّل: الاِثبات مع التکييف و التشبيه

زعمت المجسِّمه و المشبِّهه انّ للّه سبحانه عينين و يدين مثل الاِنسان. قال الشهرستانی: «أمّا مشبِّهه الحشويّه ... أجازوا علی ربِّهم الملامسه و المصافحه و انّ المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه فی الدنيا و الآخره، إذا بلغوا فی الرياضه و الاجتهاد إلی حدّ الاِخلاص». (۱)

---

(۱) الملل و النحل: ۱|۱۰۵

الثانی: الإثبات بلا تشبيه

الثانی: الإثبات بلا تشبيه

و بما انّ التشبيه و التجسيم باطل بالعقل و النقل فلا نبحث حول هذه النظريه. الثانی: الاِثبات بلا تکييف و لا تشبيه إنّ الشيخ الاَشعری و من تبعه يجرون هذه الصفات علی اللّه سبحانه بالمعنی المتبادر منها فی العرف، لکن لاَجل الفرار عن التشبيه يقولون

«بلا ـ تشبيه و لا ـ تكييف». يقول الاَشعرى فى كتابه (الاِبانه) : إنّ للّه سبحانه وجهاً بلا ـ كيف، كما قال: «وَيَبْقى وَجْهُ رَبّكَ ذُو الجَلالِ وَ الاِكْرامِ». (١) و انّ له يدين بلا كيف، كما قال: «خَلَقْتُ بِيَدَيِّ». (٢) و قد نقل هذه النظريه عن أبى حنيفه و الشافعى و ابن كثير. (٣) و حاصل هذه النظريه انّ له سبحانه هذه الحقائق لكن لا كالموجوده فى البشر، فله يد و عين، لا كأيدينا و أعيننا و بذلك توفقوا على حسب زعمهم فى الجمع بين ظواهر النصوص و مقتضى التنزيه. أقول: القول بأنّ للّه يداً لا كأيدينا، أو وجهاً لا كوجوهنا و هكذا سائر الصفات الخبريه أشبه بالاَلغاز فاستعمالها فى المعانى الحقيقه و إثبات معانيها على اللّه سبحانه بلا كيفيه أشبه بكون حيوان أسداً حقيقه و لكن بلا ذنب و لا مخلب و لا ناب و لا ...

---

(١) الرحمن: ٢٧.

(٢) ص: ٧٥.

(٣) لاحظ «علاقه الاِثبات و التفويض» : ۴۶۴۹

بصوره الإِبهام و الَالغاز کما فی هـذه النظریه کإبرازها بصوره التشبیه و التجسـیم المأثور من الیهودیه و النصـرانیه کما فی النظریه الاُولی، لاـ یجتمع مع موقف الإِسـلام و القرآن فی عرض العقائـد علی المجتمع الإِسـلامی و ممن خـالف هـذه النظریه منهم أبو حامـد الغزالی و حاصل ما ذکره فی نقدها انّ هذه الَالفاظ التی تجری فی العبارات القرآنیه و الَاحادیث النبویّه لها معان ظاهره و هی الحسیّه التی نراها و هی محاله علی اللّه تعالی و معان اُخری مجازیه مشهوره یعرفها العربی من غیر تأویل و لا محاوله تفسیر، فإذا سـمع الید فی قوله (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) : «إنّ اللّه خمّر آدم بیده و إنّ قلب المؤمن بین إصبعین من أصابع الرحمان» فینبغی أن یعلم أنّ هذه الَالفاظ تطلق علی معنیین: أحدهما و هو الوضع الَاصلی: هو عنصر مرکب من لحم و عظم و عصب و قد یسـتعار هذا اللفظ، أعنی: الید، لمعنی آخر لیس هذا المعنی بجسم أصلًا، کما یقال: «البلده فی ید الَامیر». فإنّ ذلک مفهوم و إن کان الَامیر مقطوع الید، فعلی العامّی و غیر العامّی أن یتحقّق قطعاً و یقیناً انّ الرسول لم یرد بذلک جسـماً و انّ ذلک فی حقّ اللّه محال، فإن خطر بباله انّ اللّه جسم مرکب من أعضاء فهو عابد صـنم، فانّ کلّ جسم مخلوق و عباده المخلوق کفر و عباده الصنم کـانت کفراً لَانّه مخلوق. (۱) و منهم أبو زهره المعاصـر فـإنّه أیضـاً قـدح فی هـذه النظریه و قـال: «قولهم بـأنّ للّه یـداً و لکن لا نعرفها». «وللّه نزولاً لکن لیس کنزولنا» الخ.

---

(۱) الجاء العوام

الثالث: التفویض

الثالث: التفویض

هذه إحالات علی مجهولات،

لاـ نفهم موَدّاهـا و لا غاياتها. (١) الثـالث: التفـويض و قـد ذهب جمـع من الاَشـاعره و غيرهم إلى إجراء هـذه الصـفات على اللّه سبحانه مع تفويض المراد منها إليه. قال الشهرسـتانى: «إنّ جماعه كثيره من السّـلف يثبتون صفات خبريه مثل اليدين و الوجه و لا يوَوّلون ذلـك، إلاّـ أنّهم يقولون انّـا لاـ نعرف معنى اللفـظ الوارد فيه، مثـل قوله: «اَلرَّحْمنُ عَلى الْعَرْشِ اسْـتَوى» و مثـل قوله: «لِما خَلَقْتُ بِيَدَىَّ» و لسـنا مكلّفين بمعرفه تفسـير هذه الآيات بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنّه لا شريك له و ذلك قد أثبتناه». (٢) و إليه جنـح الرازى و قـال: «هـذه المتشابهـات يجب القطع بـأنّ مراد اللّه منها شـىء غير ظواهرها كما يجب تفويض معناها إلى اللّه تعالى و لا يجوز الخوض فى تفسيرها». (٣)

---

(١) تاريخ المذاهب الاِسلاميه: ١|٢١٩ ٢٢٠.

(٢) الملل و النحل: ١|٩٢٩٣ بتلخيص.

(٣) أساس التقديس: ٢٢٣

الرابع: التأويل

الرابع: التأويل

أقول: «إنّ لاَهل التفويض عـذراً واضـحاً فى هـذا المجال، فإنّهم يتصوّرون انّ الآيات المشـتمله على الصـفات الخبريّه من الآيات المتشـابهه و قـد نهى سـبحانه عن ابتغاء تأويلها و أمر عباده بالاِيمان بها». (١) نعم يلاحظ على مقالتهم هـذه انّ الآيات ليست من الآيات المتشابهه، فإنّ المفاد فيها غير متشابه (٢) إذا أمعن فيها الاِنسان المتجرّد عن كلّ رأى سابق. الرابع: التأويل (٣) إنّ العدليّه من المتكلّمين هم المشـهورون بهذه النظريه حيث يفسّـِرون اليد بالنعمه و القدره و الاسـتواء بالاستيلاء و إظهار القدره. أقول: إنّ الظـاهر على قسـمين: الظـاهر الحرفى و الظـاهر الجملى، فـإنّ اليـد مثلاً مفرده ظاهره فى العضو الخاص و ليست كـذلك فيما إذا حفت بها القرائن، فإنّقول القائل فى مدح إنسان انّه «باسط اليد»، أو فى

ذمه «قابض اليد» ليس ظاهراً فى اليد العضويه التى أسميناها بالمعنى الحرفى، بل ظاهر فى البذل و العطاء أو فى البخل و الاقتار و ربما يكون مقطوع اليد و حمل الجمله على غير ذلک المعنى، حمل على غير ظاهرها و على ذلک يجب ملاحظه كلام المؤَوِّله فإن كان تأويلهم على غرار

- - -

(۱) لاحظ آل عمران: ۷.

(۲) يعنى انّ هذه الآيات و إن كانت متشابهه فى بادىَ الرأى و قبل إرجاعها إلى المحكمات، لكنّها تصير محكمه بعد إرجاعها إليها.

(۳) قد استوفى شيخنا الأُستاذ دام ظلّه الكلام فى أقسام التأويل فى مقدمه الجزء الخامس من موسوعته القرآنيه «مفاهيم القرآن» : ۱۲ ۱۶

ما بيّناه فهؤلاء ليسوا بمؤَوِّله بل هم مقتفون لظاهر الكتاب و السنّه و لا يكون تفسير الكتاب العزيز على ضوء القرائن الموجوده فيه تأويلاً ـ و إنّما هو اتّباع للنصوص و الظواهر و إن كان تأويلهم باختراع معان للآيات من دون أن تكون فى الآيات قرائن متصله أو منفصله دالّه عليها فليس التأويل بهذا المعنى بأقلّ خطراً من الاِثبات المنتهى إمّا إلى التجسيم أو إلى التعقيد و الاِبهام و على ضوء ما قرّرنا من الضابطه و الميزان، تقدر على تفسير ما ورد فى التنزيل من الوجه (۱) و العين (۲) و الجنب (۳) و الاِتيان (۴) و الفوقيه (۵) و العرش (۶) و الاستواء (۷) و ما يشابهها، من دون أن تمسّ كرامه التنزيه و من دون أن تخرج عن ظواهر الآيات بالتأويلات البارده غير الصحيحه.

- - -

(۱) (كُلّ شىءٍ هالِک إلّا وجهه) (القصص|۸۸).

(۲) (وَاصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْيُنِنا وَ و حينا) (هود|۳۷).

(۳) (أَنْ تقول نفس يا حَسرتى عَلى ما فَرّطْت فى جَنْب اللّه) (الزمر|۵۶).

(۴) (وَجاءَ رَبّکَ و

المَلَکَ صَفّاً صَفّاً) (الفجر|۲۲). (فَأتی اللّه بنیانهم من القواعد) (النحل|۲۶).

(۵) (یَدُ اللّهِ فَوقَ أَیدِیهِمْ) (الفتح|۱۰).

(۶) (إِذاً لابْتَغَوا إِلی ذِی الْعَرشِ سَبیلًا) (الإِسراء|۴۲).

(۷) (الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرشِ اسْتَوی) (طه|۵)

الفصل السادس: الصفات السلبیّه

اشاره

الصفه السلبیه ما تفید معنی سلبیاً، لکن اللّه تعالی لا یجوز سلب کمال من الکمالات عنه لکونه مبدأ کل کمال، فصفاته السلبیه ما دلّ علی سلب النقص و الحاجه، کمن لیس بجاهل و لیس بعاجز و لمّا کان معنی النقص و الحاجه فی معنی سلب الکمال کانت الصفه السلبیه المفیده لسلب النقص، راجعه إلی سلب واحد و هو سلب النقص و الاحتیاج و لقد أجاد الحکیم السبزواری فی المقام حیث قال: وَ وَصْفُهُ السَّلْبِیِّ سَلْبُ السَّلْبِ جا فی سَلْبِ الاحتیاجِ کُلًا أَدْرِجا و قد ظهرت فی مجال صفاته السلبیه عقائد و آراء سخیفه کالحلول و الجهه و الروَیه و غیر ذلک، فدعا ذلک المتکلّمین أن یبحثوا عن هذه الصفات السلبیه فی مسفوراتهم الکلامیه و الَاصل الکافل لِابطال جمیع تلک المذاهب و الآراء وجوب الوجود بالذات، فإنّ الجمیع مستلزم للترکیب و الجسمیه و هما آیتا الفقر و الحاجه المنافیه لوجوب الوجود بالذات.

۱۲۶

و قد تقدّم الکلام حول بعض هذه الصفات، کنفی الشریک و الترکیب و الصفات الزائده علی الذات فی مباحث التوحید و نبحث الآن عن غیرها فنقول:

۱. لیس بجسم الجسم علی ما نعرف له من الخواص هو ما یشتمل علی الَابعاد الثلاثه من الطول و العرض و العمق و هو ملازم للترکیب و المرکب محتاج إلی أجزائه و المحتاج لا یکون واجب الوجود بالذات ۲. لیس فی جهه و لا محلّوقد تبیّن استغناوَه عنهما ممّا ذکرنا من الدلیل علی نفی الجسمیه، فإنّ الواقع فی جهه أو محلّ لا یکون

إلّاجسماً أوجسمانياً. (١)

٣. ليس حالاً فى شىء إنّ المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعيه و هذا المعنى لا يصحّ فى حقّه سبحانه لاستلزامه الحاجه و قيامه فى الغير.

---

(١) بجهه طرف الامتداد فى مأخذ الإِشاره مرادى انّ طرف كلّ امتداد و نهايته من حيث هو طرف إمّا نقطه و إمّا سطح و إمّا خط و من حيث هو واقع فى مأخذ الإِشاره الحسّيه جهه و الفرق بينها و بين المكان انّ الجهه مقصد المتحرك من حيث الوصول إليه و المكان مقصد له من حيث الحصول فيه. الحكيم السبزوارى، شرح المنظومه.

٤. ليس متحداً مع غيره حقيقه الاتحاد عباره عن صيروره الشيئين المتغايرين شيئاً واحداً و هو مستحيل فى ذاته، فضلاً عن استحالته فى حقّه تعالى، فإنّ ذلك الغير بحكم انحصار واجب الوجود فى واحد، ممكن، فبعد الإِتحاد إمّا أن يكونا موجودين فلا اتحاد، أو يكون واحد منهما موجوداً و الآخر معدوماً و المعدوم إمّا هو الممكن، فيلزم الخلف و عدم الإِتحاد، أو الواجب فيلزم إنعدام الواجب و هو محال.

٥. ليس محلاً للحوادث و الدليل على ذلك انّه لو قام بذاته شىء من الحوادث للزم تغيّره و اللازم باطل، فالملزوم مثله، بيان الملازمه: انّ التغيّر عباره عن الانتقال من حاله إلى أُخرى، فعلى تقدير حدوث ذلك الأمر القائم بذاته، يحصل فى ذاته شىء لم يكن من قبل، فيحصل الانتقال من حاله إلى أُخرى و أمّا بطلان اللازم، فلانّ التغيّر نتيجه وجود استعداد فى المادّه التى تخرج تحت شرائط خاصّه من القوّه إلى الفعل، فلو صحّ على الواجب كونه محلاً للحوادث، لصحّ أن يحمل وجوده استعداداً للخروج من القوّه إلى الفعليه و هذا

من شؤون الأمور المادیّه و هو سبحانه أجلّ من أن یکون مادّه أو مادّیاً

۶. لا تقوم اللّذه و الألم بذاته قد یطلق الألم و اللّذه و یراد منهما الألم و اللّذه المزاجیان و الاتصاف بهما یستلزم الجسمیّه و المادّه و هو تعالی منزّه عنهما کما تقدّم و قد یطلقان و یراد منهما العقلیان، أعنی إدراک القوّه العقلیه ما یلائمها أو ینافیها و بما انّه لا منافی فی عالم الوجود لذاته تعالی لأنّ الموجودات

۱۲۸

أفاعلیه و مخلوقاته و بین الفعل و فاعله کمال الملائمه الوجودیه، فلا یتصوّر ألمٌ عقلی له سبحانه و أمّا اللّذه العقلیه فأثبتها للّه تعالی بعضهم قائلین بأنّ واجب الوجود فی غایه الجمال و الکمال و البهاء، فإذا عقل ذاته فقد عقل أتمّ الموجودات و أکملها، فیکون أعظم مدرِک لأجلّ مدرَک بأتم إدراک و لکن منع بعضهم عن توصیفه سبحانه باللّذه العقلیه أیضاً لعدم الإذن الشرعی بذلک و ممن جوز الاتصاف باللّذه العقلیه من متکلّمی الإمامیّه، مؤلّف الیاقوت حیث قال: «المؤثّر مبتهج بالذات لأنّ علمه بکماله الأعظم یوجب له ذلک، فکیف لا و الواحد منّا یلتذّ بکماله النقصانی». (۱) و هو ظاهر کلام المحقّق الطوسی فی تجرید الاعتقاد، حیث نفی الألم مطلقاً و قید اللّذه المنفیه بالمزاجیّه (۲) و من المانعین له المحقّق البحرانی حیث قال: «اتّفق المسلمون علی عدم إطلاق هذین اللفظین علیه تعالی ... و أمّا الفلاسفه فإنّهم ... لمّا فسروا اللّذه بأنّها إدراک الملائم أطلقوا علیه لفظ اللّذه و عنوا بها علمه بکمال ذاته، فلا نزاع معهم إذن فی المعنی، إذ لکلّ أحد أن یفسِّر لفظه بما شاء، لکنّا ننازع فی إطلاق هذا اللفظ علیه لعدم الإذن الشرعی». (۳)

---

(۱)

أنوار الملكوت: ۱۰۲.

(۲) کشف المراد:

المقصد ۳، الفصل ۲، المسأله ۱۸.

(۳) قواعد المرام:

القاعده ۴، الرکن ۲، البحث ۸

انّه تعالی لیس بمرئی

انّه تعالی لیس بمرئی

۷. انّه تعالی لیس بمرئیّ إتّفقت العدلّیه علی أنّه تعالی لا ـ یُری بالَابصار لا ـ فی الدنیا و لا ـ فی الآـخره و أمّا غیرهم فالکرامیّه و المجسّمه الذین یصفون اللّه سبحانه بالجسم و یثبتون له الجهه، جوّزوا روَیته بلا إشکال فی الدارین و أهل الحدیث و الَاشاعره مع تحاشیهم عن إثبات الجسمیّه و الجهه له سبحانه قالوا بروَیته یوم القیامه و انّ الموَمنین یرونه کما یری القمر لیله البدر و تحقیق الکلام فی هذا المجال رهن دراسه تحلیلیه حول أُمور ثلاثه: ألف. تحدید محلّ النزاع. ب. أدلّه امتناع الروَیه. ج. أدلّه القائلین بالجواز. فنقول: ما هو موضوع النزاع؟ الروَیه التی تکون فی محلّ الاستحاله و المنع عند العدلیه هی الروَیه البصریه بمعناها الحقیقی، لا ـ ما یعبّر عنه بالروَیه القلبیه کما ورد فی روایات أهل البیت – علیهم السلام – و الشهود العلمی التام فی مصطلح العرفاء و هذا المعنی من الروَیه هو الظاهر من کلام الشیخ الَاشعری حیث قال: «وندین بأنّ اللّه تعالی یری فی الآخره بالَابصار کما یری القمر لیله البدر، یراه الموَمنون کما جاءت الروایات عن رسول اللّه ص». (۱)

---

(۱) الإبانه: ۲۱

و قال أیضاً: «إن قال قائل: لم قلتم إنّ روَیه اللّه بالَابصار جائزه من باب القیاس؟ قیل له: قلنا ذلک لَانّ مالا یجوز أن یوصف به اللّه تعالی و یستحیل علیه، لا ـ یلزم فی القول بجوازالروَیه». (۱) لکنّ المتأخرین منهم لمّا رأوا انّ القول بجواز الروَیه بالَابصار تستحیل فی حقّه تعالی، حاولوا تصحیح مقولتهم بوجوه مختلفه فقال الِامام الرازی: «وقبل الشروع

فی الـدلاله لابـدّ من تلخيص محلّ النزاع، فإنّ لقائل أن يقول: إن أردت بالروَيه الكشف التامّ، فـذلک ممّا لا نزاع فی ثبوته و إن أردت بهـا الحاله التی نجـدها من أنفسـنا عنـد إبصارنا الاَجسام فـذلک ممّا لا نزاع فی انتفائه إلی أن قال: و الجواب انّا إذا علمنا الشـیء حال مالم نره، ثمّ رأيناه، فانّا ندرک تفرقه بين الحالين و تلک التفرقه لا تعود إلی ارتسام الشبح فی العين و لا إلی خروج الشـعاع منها، بل هی عائده إلی حاله أُخری مسـمّاه بالروَيه، فندّعی انّ تعلّق هذه الصفه بذات اللّه تعالی جائز». (٢) و حاصله كما لخّصه المحقّق الطوسی: انّ الحاله الحاصله عند ارتسام الشبح فی العين أو خروج الشعاع منها، المغايره للحاله الحاصله عند العلم، يمكن أن يحصل مع عـدم الارتسام و خروج الشـعاع. يلاحظ عليه: أنّ الحاله المـذكوره إمّا تكون روَيه بصـريه بالحقيقه، فذلک محال فی حقّه تعالی كما اعترف به الرازی أيضاً و إمّا لا تكون كـذلک و إنّما هی مشتركه مع الروَيه البصـريه فی النتيجه، أعنی: المشاهده،

---

(١) اللمع: ٦١ بتلخيص.

(٢) تلخيص المحصل: ٣١٦

فهی راجعه إلی الكشف التـام و الروَيه القلبيه و لاـ نزاع فيهـا، قـال المحقّق الطوسـی: «ويحتـاج فی إثبـات كون تلک الحاله غير الكشف التام إلی دليل». (١) و قال الفضل بن روزبهان الاشعری: «إذا نظرنا إلی الشمس فرأيناها ثمّ غمضنا العين، فعند التغميض نعلم الشـمس علمـاً جليّاً و هـذه الحـاله مغـايره للحاله الاُولی التی هی الروَيه بالضـروره ... و يجوز عقلًا أن يكون تلک الحاله تدرک الاَشياء من غير شرط و محلّ و إن كان يستحيل أن يدرک الاِنسان بلا مقابله و باقی الشروط عاده، فالتجويز عقلی

و الاستحاله عادیه». (۲) یلاحظ علیه: أنّ تلک الحاله الحاصله عند التغمیض إنّما هی صوره المرئی و محلّها الحس المشترک أو الخیال لا الباصره و هی موقوفه علی سبق الروَیه، فإن کانت روَیه اللّه سبحانه ممتنعه، فقد امتنعت هذه الحاله و إلاّ فلا حاجه إلی تکلّف إثبات هذه الحاله و جعلها محلّ النزاع، هذا إذا کان مراده حصول تلک الحاله حقیقه و أمّا إن کان مراده ما یشبه تلک الحاله لا ـ نفسها، فهو خارج عن محلّ النزاع لاَنّه راجع إلی الروَیه القلبیّه و لا ـ تکون ممتنعاً لا ـ عقلاً ـ و لا ـ عاده. فأمثال هذه المحاولات لا تخلو من بطلانه رأساً، أو خروجه عمّا کان محلّ النزاع فی الصدر الاَوّل بین الاَشاعره و العدلیه.

---

(۱) نفس المصدر: ۳۲۸.

(۲) دلائل الصدق: ۱|۱۸۳۱۸۴

أدلّه امتناع روَیته تعالی یدلّ علی امتناع الروَیه وجوه:

۱. انّ الروَیه إنّما تصحّ لمن کان مقابلاً کالجسم أو فی حکم المقابل کالصوره فی المرآه و المقابله و ما فی حکمها إنّما تحقّق فی الاَشیاء ذوات الجهه و اللّه منزّه عنها فلا یکون مرئیاً و إلیه أشار موَلّف الیاقوت بقوله: «ولا یصحّ روَیته، لاستحاله الجهه علیه». (۱)

۲. انّ الروَیه لا تحقق إلاّ بانعکاس الاَشعّه من المرئی إلی أجهزه العین و هو یستلزم أن یکون سبحانه جسماً ذا أبعاد.

۳. انّ الروَیه بأجهزه العین نوع إشاره إلیه بالحدقه و هی إشاره حسّیه لا تتحقق إلاّ بمشار إلیه حسّی واقع فی جهه و اللّه تعالی منزّه عن الجسمانیّه و الجهه.

۴. انّ الروَیه إمّا أن تقع علی الذات کلّها أو علی بعضها، فعلی الاَوّل یلزم أن یکون المرئی محدوداً متناهیاً و علی الثانی یلزم أن یکون مرکّباً ذا أجزاء و أبعاض

و الجميع مستحيل فی حقِّه تعالی. أدلّه القائلین بالجواز إنّ للقائلین بجواز روَیته تعالی أدلّه عقلیه و نقلیه، فمن أدلّتهم العقلیه ما ذکره الاَشعری بقوله: «لیس فی جواز الروَیه إثبات حدث، لاَنّ المرئی لم یکن مرئیاً لاَنّه محدث و لو کان مرئیاً لذلک للزمه أن یری کلّمحدث و ذلک باطل عنده». (۲)

---

(۱) أنوار الملکوت: ۸۲.

(۲) اللمع: ۶۱

یلاحظ علیه: أنّ الحدوث لیس شرطاً کافیاً فی الروَیه حتّی تلزم روَیه کلّ محدث، بل هو شرط لازم یتوقف علی انضمام سائر الشروط التی أشرنا إلیها و بما انّ بعضها غیر متوفّر فی الموجودات المجرّده المحدثه، لا تقع علیها الروَیه و هناک دلیل عقلی استدلّ به مشایخ الاَشاعره فی العصور المتأخره و حاصله انّملاک الروَیه و المصحّح لها أمر مشترک بین الواجب و الممکن و هو الوجود، قالوا: «إنّ الروَیه مشترکه بین الجوهر و العرض و لابدّ للروَیه المشترکه من علّه واحده و هی إمّا الوجود أو الحدوث و الحدوث لا یصلح للعلیّه لاَنّه أمر عدمی، فتعیّن الوجود، فینتج انّ صحّه الروَیه مشترکه بین الواجب و الممکن». (۱) و هذا الدلیل ضعیف جدّاً و من هنا لم یتمّ عند المفکرین من الاَشاعره أیضاً، إذ لقائل أن یقول: إنّ الجهه المشترکه للروَیه فی الجوهر و العرض لیست هی الوجود بما هو وجود، بل الوجود المقیّد بعدّه قیود و هی کونه ممکناً، مادّیاً، یقع فی إطار شرائط خاصّه، یستحیل فی حقّه تعالی و لو کان الوجود هو الملاک التام لصحّه الروَیه للزم صحّه روَیه الاَفکار و العقائد و الروحیات و النفسانیات کالقدره و الاِراده و غیر ذلک من الاَُمور الروحیه الوجودیه الّتی لا تقع فی محلّ الروَیه.

---

(۱)

شرح المواقف: ٨|١١٥؛ شرح التجريد للقوشجى: ٣٢٩٣٣٠؛ تلخيص المحصل: ٣١٧؛ كشف المراد:

٢٣١؛ قواعد المرام:

٧٨

استدلال المجوّزين بالكتاب العزيز استدلّ القائلون بالجواز بآيات من الكتاب العزيز:

١. قوله تعالى: «وُجُوهٌ يَومَئِذٍ ناضِرَةٌ* إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ». (١) و توضيح الاستدلال: «انّ النظر فى اللّغه جاء بمعنى الانتظار و يستعمل بغير صله و جاء بمعنى التفكّر و يستعمل ب (فى) و جاء بمعنى الرأفه و يستعمل ب (اللام) و جاء بمعنى الروَيه و يستعمل ب (إلى) و النظر فى الآيه موصول ب (إلى) فوجب حمله على الروَيه». (٢) يلاحظ عليه: أنّ النظر المتعدّى ب «إلى» كما يجىء بمعنى الروَيه، كذلك يجىء كنايه عن التوقّع و الانتظار كما قال الشاعر: وجوه ناظرات يوم بدر * إلى الرحمان يأتى بالفلاح و كقول آخر: إنّى إليك لما وعدت لناظر * نظر الفقير إلى الغنى الموسر و قد شاع فى المحاورات: «فلان ينظر إلى يد فلان» يراد انّه رجل معدم محتاج يتوقع عطاء الآخر.

---

(١) القيامه: ٢٢ ٢٣.

(٢) شرح التجريد للفاضل القوشجى: ٣٣١

و التأمّل فى الآيتين بمقارنتهما بالآيتين الواقعتين فى تلوهما يهدينا إلى أنّ المراد من النظر فى الآيه، هو التوقع و الانتظار، لا الروَيه و إليك تنظيم الآيات حسب المقابله:

١. «وُجُوهٌ يَومَئِذٍ ناضِرَةٌ» و يقابلها قوله تعالى:

٢. «وُجُوهٌ يَومَئِذٍ باسِرَةٌ».

٣. «إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ» و يقابلها قوله تعالى:

٤. «تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ». فالفقرتان الاَولیتان تصفان الناس يوم القيامه و انّهم على طائفتين: طائفه مطيعه و هم ذات وجوه ناضره و طائفه عاصيه و هم ذات وجوه باسره، ثمّ ذكر لكلّ منهما وصفاً آخر، فللاُولى انّهم ناظره إلى ربّها و للثانيه انّهم يظنون أن يفعل بهم فاقره أى يتوقعون أن ينزل عليهم عذاب

یکسر فقارهم و یقصم ظهورهم. فالمقابله بین الفقره الثالثه و الرابعه تشهد علی المراد من الفقره الثالثه الّتی مضادّه للرابعه و بما انّ الفقره الرابعه ظاهره فی أنّ المراد توقّع العصاه العذاب الفاقر، یکون المراد من الفقره الثالثه توقع الرحمه و الکرم من اللّه تعالی لا ـ روَیته تعالی. ثمّ إنّ الرازی ناقش فی تفسیر النظر فی الآیه بالانتظار، بأنّالانتظار سبب الغم و الآیه مسوقه لبیان النعم و آجاب عنه المحقّق الطوسی، بأنّ الظاهر من الآیات، انّالحاله التی عبّر عنها تعالی بقوله: «وُجُوهٌ یَومئِذٍ ناضِرَهٌ* إِلی رَبّها ناظِرَه» متقدّمه علی حاله استقرار أهل الجنّه فی الجنه

و أهل النار فی النار و ذلک لأنّ فی حال استقرار أهل النار فی النار قد فعل بها الفاقره و علیه فانتظار النعمه بعد البشاره بها فرح یقتضی نضاره الوجه و لیس سبباً للغم، کما أنّانتظار العقاب بعد الإنذار بوروده غمّ عظیم یقتضی بساره الوجه. (۱)

۲. قوله تعالی حکایه عن موسی – علیه السلام – : «رَبِّ أَرِنی أَنْظُر إِلَیْکَ». (۲) وجه الاستدلال: انّ الروَیه لو لم تکن جائزه لکان سوَال موسی جهلاً أو عبثاً. (۳) و الجواب عنه انّ التدبر فی مجموع ما ورد من الآیات فی القصه یدلّنا علی أنّ موسی – علیه السلام – ما کان طلب الروَیه إلاّ لتبکیت قومه عندما طلبوا منه أن یسأله الروَیه لنفسه، حتی تحلّ روَیته للّه مکان روَیتهم و ذلک بعد ما سألوه أن یریهم اللّه جهره لکی یوَمنوا بأنّ اللّه کلّمه، فأخذتهم الصاعقه، فطلب الکلیم منه سبحانه أن یحییهم اللّه تعالی، حتی یدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع إلیهم، فلربما قالوا: إنّک لم تکن صادقاً فی قولک انّ اللّه یکلّمک،

ذهبت بهم فقتلتهم، فعنـد ذلـک أحيـاهم اللّه و بعثهم معه و إليـک الآيات الوارده فی القصّه: ألف. «وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسی لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتّی نَرَی اللّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْکُمُ الصّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ». (۴) ب. «يَسْأَلُکَ أَهْلُ الْکِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ کِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسی أَکْبَرَ مِنْ ذلِکَ فَقالُوا أَرِنَا اللّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ». (۵)

- - -

(۱) تلخيص المحصل: ۳۲۰ ۳۲۱.

(۲) الاَعراف: ۱۴۳.

(۳) تلخيص المحصل: ۳۲۰.

(۴) البقره: ۵۵.

(۵) النساء: ۱۵۳

ج. «وَاخْتارَ مُوسی قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقاتِنا فَلَمّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَکْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِيّایَ أَتُهْلِکُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا». (۱) د. «وَلَمّا جاءَ مُوسی لِمِيقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَيْکَ». (۲) فالآيتان الاُولی و الثانيه تدلّان علی أنّ أهل الکتاب طلبوا من موسی أن يسأل من اللّه تعالی أن يريهم ذاته، فاستحقّوا بسوَالهم هذا العذاب و الدمار فأخذتهم الصاعقه و الآيه الثالثه تـدلّ علی أنّ الذين اختارهم موسی لميقات ربّه أخذتهم الرجفه و لم تأخذهم إلّا بما فعلوه من السـفاهه و الظاهر انّ المراد منها هو سوَال الروَيه المـذکور فی الآيتين المتقـدمتين و المقصود من الرجفه، هی رجفه الصاعقه، کما عبّر عن هلاکه قوم صالح تاره بالرجفه (۳) و اخری بالصاعقه. (۴) و بما انّه لم يکن لموسـی مع قومه إلّا ميقات واحد، کان الميقات الوارد فی الآيه الثـالثه نفس الميقـات الوارد فی الآيه الرابعه، ففی هـذا الميقات وقع السوَالان، غير أنّسوَال الروَيه عن جانب القوم کان قبل سوَال موسـی الروَيه لنفسه و القـوم سـألوا الروَيه حقيقه و موسـی سألهـا تبکيتـاً لقومه و إسـکاتاً لهم، يـدلّ علی ذلـک انّه لم يوجّه إلی الکليم من جانبه

سبحانه أىّ لوم و عتاب أو موَاخذه و عذاب بل اكتفى تعالى بقوله: «لَنْ تَرانى».

- - -

(۱) الاَعراف: ۱۵۵.

(۲) الاَعراف: ۱۴۳.

(۳) لاحظ الاَعراف: ۷۸.

(۴) حم السجده: ۱۷

۳. قوله تعالى فيما أجاب موسى عند سوَال الروَيه لنفسه: «وَلكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوفَ تَرانِى». (۱) وجه الاستدلال: «انّه تعالى علّق الروَيه على استقرار الجبل و هو ممكن و المعلّق على الممكن، ممكن فالروَيه ممكنه». (۲) يلاحظ عليه: أنّ المعلَّق عليه ليس هو إمكان الاستقرار، بل وجوده و تحقّقه بعد تجلّيه تعالى على الجبل و المفروض انّه لم يستقرّ بعد التجلّى، كما قال تعالى: «فَلَمّا تَجَلّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَ خَرَّ مُوسى صَعِقاً». (۳) أضف إلى ذلك انّ المذكور فى الآيه هو استقرار الجبل فى حال النظر إليه بعد تجلّيه تعالى عليه و من المعلوم استحاله استقراره فى تلك الحاله و إليه أشار المحقّق الطوسى بقوله: «وتعليق الروَيه باستقرار المتحرك لا يدلّ على الاِمكان». (۴) الروَيه فى روايات أهل البيت – عليهم السلام – إنّ المراجع إلى خطب الاِمام على – عليه السلام – فى التوحيد و ما أُثر عن أئمه العتره الطاهره يقف على أنّ مذهبهم فى ذلك امتناع الروَيه، فعلى

- - -

(۱) الاَعراف: ۱۴۳.

(۲) تلخيص المحصل: ۳۱۹؛ شرح التجريد للقوشجى: ۳۲۹.

(۳) الاَعراف: ۱۴۳.

(۴) كشف المراد:

۲۳۱؛ تلخيص المحصل: ۳۱۹

من أراد الوقوف على كلمات الاِمام على – عليه السلام – أن يراجع نهج البلاغه و على كلمات سائر أئمّه أهل البيت – عليهم

السلام - أن يراجع الكافى لثقه الإِسلام الكلينى و التوحيد للشيخ الصدوق. (۱) ثمّ إنّهم - عليهم السلام - رغم تأكيدهم على إبطال الروَيه الحسيه البصريه صرّحوا على إمكان الروَيه القلبيّه،

فهذا هو الِامام على (عليه السّلام) حينما سأله ذعلب اليمانى هل رأيت ربّك يا أمير المؤمنين؟ فقال – عليه السلام – : «أفأعبد ما لا أرى؟! » فقال: و كيف تراه؟ فقال: «لا تدركه العيون بمشاهده العيان و لكن تدركه القلوب بحقائق الاِيمان». (۲) و هكذا أجاب – عليه السلام – سؤال حبر من اليهود حينما سأله بنفس ذلك السؤال. (۳) و روى الصدوق بسنده عن عبد اللّه بن سنان عن أبيه، قال: حضرت أبا جعفر – عليه السلام – فدخل عليه رجل من الخوارج، فقال له: يا أبا جعفر أى شىء تعبد؟ قال: «اللّه»، قال: رأيته؟ قال: «لم تراه العيون بمشاهده العيان و لكن رأته القلوب بحقائق الاِيمان». (۴) إلى غير ذلك من الروايات و أمّا البحث عن حقيقه تلك الرؤيه القلبيه التى هى غير الرؤيه البصريّه الحسيه، فليطلب من مظانّه.

---

(۱) الكافى: ج ۱، باب إبطال الرؤيه؛ التوحيد:

الباب الثامن و يراجع أيضاً بحار الأنوار: ج۴، باب نفى الرؤيه و تأويل الآيات فيها.

(۲) نهج البلاغه: الخطبه ۱۷۹.

(۳) لاحظ التوحيد للصدوق: الباب ۸، الحديث ۶.

(۴) المصدر السابق: الحديث ۵

الباب الثالث فى مباحث العدل و الحكمه و فيه اثنا عشر فصلاً:

۱. التحسين و التقبيح العقليّان

۲. العدل الاِلهى.

۳. أفعال اللّه سبحانه معلّله بالغايات.

۴. المصائب و الشرور و حكمته تعالى.

۵. التكليف بما لا يطاق قبيح.

۶. وجوب اللطف عند المتكلّمين

۷. فى الجبر و الكسب.

۸. نظريه التفويض.

۹. أمر بين أمرين.

۱۰. الإِجابه عن شبهات و شكوك.

۱۱. فی القضاء و القدر.

۱۲. فی حقیقه البداء

الباب الثالث فی مباحث العدل و الحکمه

الفصل الأوّل: التحسین و التقبیح العقلیان

الفصل الأَوّل التحسین و التقبیح العقلیان إنّ العدل عند المتکلمین عباره عن تنزّهه تعالی عن فعل ما لا ینبغی و هذا أحد معانی الحکمه، فالعدل الحکیم هو الذی

لا يفعل القبيح و لا يُخلُ بالحسن و التصديق بثبوت هذه الصفه للبارى تعالى مبنىّ على القول بالتحسين و التقبيح العقليين، فإنّ مفاد تلك المسأله انّ هناك أفعالاً يدرك العقل كونها حسنه أو قبيحه و يدرک انّ الغنىّ بالذّات منزّه عن الاتصاف بالقبيح و فعل مالا ـ ينبغى و من هنا يلزمنا البحث عن تلك المسأله على ضوء العقل و الكتاب العزيز فنقول: ذهبت العدليه إلى أنّ هناك أفعالاً ـ يدرک العقل من صميم ذاته من دون استعانه من الشرع انّها حسنه و أفعالاً أُخرى يدرک أنّها قبيحه كذلك و قالت الاَشاعره: لا حكم للعقل فى حسن الاَشياء و قبحها، فلا حسن إلّاما حسّنه الشارع و لا قبيح إلّا ما قبّحه و النزاع بين الفريقين دائر بين الاِيجاب الجزئى و السلب الكلى، فالعدليه يقولون بالاَوّل و الاَشاعره بالثانى. إطلاقات الحسن و القبح و ملاكاتهمالا شکّ انّ للحسن و القبح معنى واحداً و إنّما الكلام فى ملاک كون

الشىء حسناً أو قبيحاً و هو يختلف باختلاف الموارد، فقد ذكر للحسن و القبيح ملاكات نوردها فيما يلى:

۱. ملائمه الطبع و منافرته: فالمشهد الجميل بما انّه يلائم الطبع حسن، كما أنّ المشهد المخوف بما انّه منافر للطبع يعدّقبيحاً و مثله الطعام اللّذيذ و الصوت الناعم، فإنّهما حسنان، كما انّ الدواء المرّ و نهيق الحمار قبيحان. .

۲. موافقه الغرض و المصلحه و مخالفتهما: و الغرض و المصلحه إمّا شخصيان و إمّا نوعيان، فقتل عدوّ الاِنسان يعدّ حسناً عنده لاَنّه موافق لغرضه و لكنه قبيح لاَصدقاء المقتول و أهله، لمخالفته لاَغراضهم و مصالحهم الشخصيه، هذا فى المجال الشخصى و أمّا فى المجال النوعى، فإنّ العدل بما انّه حافظ لنظام المجتمع و مصالح النوع

فهوحسن و بما انّ الظلم هادم للنظام و مخالف لمصلحه النوع فهو قبيح. .

۳. كون الشىء كمالاً ـ للنفس أونقصاناً لها: كالعلم و الجهل، فالاَوّل زين لها و الثانى شين و مثلهما الشجاعه و الجبن و غيرهما من كمالات النفس و نقائصها. .

۴. ما يوجب مدح الفاعل و ذمّه عند العقل: و ذلك بملاحظه الفعل من حيث إنّه مناسب لكمال وجودى للموجود العاقل المختار أو نقصان له، فيستقل العقل بحسنه و وجوب فعله، أو قبحه و وجوب تركه و هذا كما إذا لاحظ العقل جزاء الاِحسان بالاِحسان، فيحكم بحسنه و جزاء الاِحسان بالاِساءه فيحكم بقبحه، فالعقل فى حكمه هذا لا يلاحظ سوى انّ بعض الاَفعال كمال للموجود الحىّ المختار و بعضها الآخر نقص له فيحكم بحسن الاَوّل و قبح الثانى. تعيين محلّ النزاع لا نزاع فى الحسن و القبح بالملاك الاَوّل و الثالث و هو واضح،

و كذلك فى الحسن و القبيح بملاك الغرض و المصلحه الشخصيين و أمّا الغرض و المصلحه النوعيان فإنّ كثيراً من الباحثين عن التحسين و التقبيح العقليين يعلّلون حسن العدل و الاِحسان و قبح الظلم و العدوان، باشتمال الاَوّل على مصلحه عامّه و الثانى على مفسده كذلك و هذا الملاك فى الحقيقه من مصاديق الملاك الرابع كما لا يخفى. دلائل المثبتين و النافين ألف. دلائل المثبتين: استدلّ القائلون بالتحسين و التقبيح العقليين بوجوه عديده نكتفى بذكر وجهين منها: الدليل الاَوّل: و هو ما أشار إليه المحقّق الطوسى بقوله: «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً». توضيحه: انّ الحسن و القبح لو كانا بحكم العقل، بحيث كان العقل مستقلاً فى إدراك حسن الصدق و قبح الكذب فلا إشكال فى أنّ ما أخبر الشارع عن حسنه

حسن و ما أخبر عن قبحه قبيح، لحكم العقل بأنّ الكذب قبيح و الشارع منزّه عن ارتكاب القبيح و أمّا لو لم يستقلّ العقل بذلک، فلو أخبر الشارع بحسن فعل أو قبحه فلا يمكن لنا الجزم بكونه صادقاً فی كلامه حتی نعتقد بمضمون أخباره و نستكشف منه حسن الفعل أو قبحه و ذلک لاحتمال عدم صدق الشارع فی اخباره، فإنّ الكذب حسب الفرض لم يثبت قبحه بعد و إثبات قبح الكذب باخبار الشارع عن قبحه مستلزم للدور. الدليل الثانی: و هو ما ذكره العلّامه الحلّی بقوله:

«لو كان الحسن و القبح باعتبار السمع لا ـ غير لما قبح من اللّه تعالی شیء (۱) و لو كان كذلک لما قبح منه تعالی إظهار المعجزات علی يد الكاذبين و تجويز ذلک يسدّ باب معرفه النبوه، فانّ أیّ نبیّأظهر المعجزه عقيب ادّعاء النبوّه لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزه علی يد الكاذب فی دعوی النبوه». (۲) و العجب انّ الفضل بن روزبهان حاول الإجابه عن هذا الدليل بقوله: «عدم إظهار المعجزه علی يد الكذّابين ليس لكونه قبيحاً عقلاً بل لعدم جريان عاده اللّه الجاری مجری المحال العادی بذلک». (۳) فعند ذلک لا ينسدّ باب معرفه النبوه لَانّ العلم العادی حاكم باستحاله هذا الإظهار. يلاحظ عليه: أنّه من أين وقف علی تلک العاده و انّ اللّه لا يجری الإعجاز علی يد الكاذب؟ و لو كان التصديق متوقّفاً علی إحرازها لزم أن يكون المكذّبون بنبوّه نوح أو من قبله و من بعده معذورين فی إنكارهم لنبوّه الَانبياء، إذ لم تثبت عندهم تلک العاده، لَانّ العلم بها إنّما يحصل من تكرّر روَيه المعجزه علی يد الصادقين دون الكاذبين. ب. أدلّه النافين الدليل

الاَوّل: قالوا: لو كان العلم بحسن الاِحسان و قبح العدوان

---

(۱) لما تقدّم فى الدليل الاَوّل من عدم إثبات حسن فعل أو قبحه مطلقاً.

(۲) نهج الحق و كشف الصدق: ۸۴.

(۳) دلائل الصدق: ۱|۳۶۹، ثمّ إنّ هناک أدلّه أُخرى لاِثبات عقليه الحسن و القبح طوينا الكلام عنها لرعايه الاختصار، للطالب أن يراجع الاِلهيات: ۱|۲۴۶

ضرورياً لما وقع التفاوت بينه و بين العلم بأنّالواحد نصف الاثنين، لكنّ التالى باطل بالوجدان و يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه يجوز التفاوت فى الاِدراكات البديهيه، فالاَوّليات متقدمه على المشاهدات و هى على الفطريات و هكذا، فوجود التفاوت بين البديهيات لا ينافى بداهتها و إليه أشار المحقّق الطوسى بقوله: «ويجوز التفاوت فى العلوم لتفاوت التصوّر». (۱) و ثانياً:

نفى كون الحكم بحسن فعل أو قبحه بديهيّاً لا يدلّعلى نفى كونه عقلياً، فانّ نفى الاَخص لا يدلّ على نفى الاَعم، فمن الجائز أن يكون العقل مستقلاً بحسن فعل أو قبحه لكن بالتأمل و النظر، فعلى فرض قبول ما ادعى من التفاوت لا يجدى المنكر شيئاً. الدليل الثانى لو كان الحسن و القبح عقليين لما اختلفا، أى لما حسن القبيح و لما قبح الحسن و التالى باطل، فإنّ الكذب قد يحسن و الصدق قد يقبح و ذلک فيما إذا تضمّن الكذب انقاذ نبىّ من الهلاک و الصدق إهلاكه. فلو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً و لا حسناً عندما استفيد به عصمه دم نبىّ عن ظالم يقصد قتله. (۲) و الجواب عنه: انّ كلًا من الكذب فى الصوره الاُولى و الصدق فى الصوره الثانيه على حكمه من القبح و الحسن، إلاّ انّ ترک إنقاذ النبى أقبح

---

(۱) كشف المراد:

.۲۳۶

(۲) شرح التجريد للقوشجى: ۳۳۹

من الكذب

و إنقاذه أحسن من الصدق، فيحكم العقل بترك الصدق و ارتكاب الكذب قضاءً لتقديم الأَرجح على الراجح، فإنّ تقديم الراجح على الأَرجح قبيح عند العقل. الدليل الثالث إنّ القول بالتحسين و التقبيح العقليين دخاله فى شؤون ربّ العالمين الذى هو مالك كلّ شىء حتى العقل، فله أن يتصرّف فى ملكه كيف يشاء و لازم القول بأنّ العقل حاكم بحسن بعض الأَفعال و قبحه تحديد لملكه و قدرته سبحانه و يردّه انّ العقل ليس فارضاً على اللّه تعالى شيئاً و إنّما هو كاشف عن القوانين السائده على أفعاله تعالى، فالعقل يطالع أوّلاً صفات اللّه الكماليه كالغنى الذاتى و العلم و القدره الذاتيين، ثمّ يستنتج منها تنزّهه عن ارتكاب القبائح و هذا كما انّ العقل النظرى يكشف عن القوانين السائده على نظام الكون و عالم الطبيعه و بالتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف سائر ما استدلّ به القائلون بنفى التحسين و التقبيح العقليين و لا نرى حاجه فى ذكرها و بيان وجوه الخلل فيها. (١) التحسين و التقبيح فى الكتاب العزيز إنّالتدبُّر فى آيات الذكر الحكيم يعطى انّه يسلّم استقلال العقل بالتحسين و التقبيح خارج إطار الوحى ثمّ يأمر بالحسن و ينهى عن القبيح و إليك فيما يلى نماذج من الآيات فى هذا المجال.

---

(١) إن شئت الوقوف التّام على مجموع دلائل الاَشاعره راجع القواعد الكلاميّه، بقلم المؤلّف، ص ٧٠٨٣

١. «إِنَّ اللّهَيَأْمُرُ بِالْعَدْلِ و الاِحْسانِ وَ إِيتاءِ ذِى الْقُرْبى وَ يَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ و الْمُنْكَرِ و الْبَغْى يَعظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ». (١)

٢. «قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّى الْفَواحِشَ». (٢)

٣. «يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ». (٣) فهذه الآيات تعرب بوضوح عن أنّ هناك أُموراً توصف بالعدل و الاِحسان و

المعروف و الفحشاء و المنکر و البغی قبل تعلّق الاَمر و النهی بها و انّ الاِنسان یجد اتّصاف بعض الاَفعال بأحدها ناشئاً من صمیم ذاته و لیس عرفان الاِنسان بها موقوفاً علی تعلّق الشرع و إنّما دور الشرع هو تأکید إدراک العقل بالاَمر بالحسن و النهی عن القبیح و بیان ما لا یستقلّ العقل فی إدراک حسنه و قبحه و تدلّ علی ما تقدّم بأوضح دلاله الآیه التالیه:

۴. «و إذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَیْها آباءَنا و اللّهُأَمَرَنا بِها قُلْإِنَّ اللّهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ». (۴) فإنّ الظاهر من الآیه انّ المشرکین کانوا عارفین بقبح أفعالهم و انّها من الفحشاء و لکنهم حاولوا توجیه تلک الاَفعال الشنیعه إمّا بکونها إبقاءً لسیره آبائهم و هم کانوا یحسّنون ذلک و إمّا بکونها ممّا أمر بها اللّه سبحانه و لکن اللّه تعالی یخطّئهم فی ذلک و یقول انّاللّه لا یأمر بالفحشاء کما یخطّئهم فی اتّباعهم سیره آبائهم بقوله:

---

(۱) النحل: ۹۰.

(۲) الاَعراف: ۳۳.

(۳) الاَعراف: ۱۵۷.

(۴) الاَعراف: ۲۸

«أَوَ لَوْ کانَ آباؤُهُمْ لا یَعْقِلُونَ شَیْئاً وَ لا یَهْتَدُونَ». (۱)

۵. «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ کَالْمُفْسِدِیْنَ فِی الاََرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِینَ کَالْفُجّارِ». (۲)

۶. «أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمینَ کَالْمُجْرِمینَ* ما لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ». (۳)

۷. «هَلْ جَزاءُ الاِحْسانِ إِلاَّ الاِحْسانُ». (۴) و هذه الآیات تدلّ علی أنّه سبحانه اتّخذ وجدان الاِنسان سنداً لقضائه فیما تستقلّ به عقلیته، فالاِنسان یجد من تلقاء نفسه قبح التسویه عند الجزاء بین المفسد و المصلح و الفاجر و المؤمن و المسلم و المجرم، کما انّه یدرک کذلک حسن جزاء الاِحسان بالاِحسان و هذا الاِدراک الفطری هو السند فی حکم العقل بوجوب یوم البعث و الحساب کی یفصل بین

الفريقين و يجزى كلّمنهما بما يقتضيه العدل و الاِحسان الاِلهى.

---

(۱) البقره: ۱۷۰.

(۲) ص: ۲۸.

(۳) القلم:

۳۶ ۳۷.

(۴) الرحمن: ۶۰

الفصل الثانى: العدل الإلهى

الفصل الثانى: العدل الإلهى

الفصـل الثـانى العـدل الاِـلهى إنّ من ثمرات التحسـين و التقبيـح العقليّين إثبات عـدله تعالى فى أفعاله و أحكامه و قبل بيان وجه الاسـتدلال عليه نقـدّم الكلام حول تعريف العـدل و أقسامه. حقيقه العـدل و أقسامه أحسن كلمه فى تعريف العـدل ما روى عن على - عليه السـلام - حيث قـال: «العـدل يضع الاُمور مواضـعها». (۱) بيان ذلك: إنّ لكلّ شـىء وضـعاً خاصّاً يقتضـيه إمّا بحكم العقـل، أو بحكم الشـرع و المصالـح الكليه و الشخصـيه فى نظـام الكون، فالعـدل هو رعـايه ذلك الوضع و عـدم الانحراف إلى جانب الاِفراط و التفريط، نعم موضع كلّ شىء

---

(۱) نهج البلاغه: قسم الحكم، الرقم ۴۳۷

بحسبه، ففى التكوين بوجه و فى المجتمع البشرى بوجه آخر و هكـذا و بلحـاظ اختلاـف موارده تحصل له أقسام ليس هنا مقام بيان تلك الاَقسام، إلاّ أنّ موارد العدل بالنسبه إلى اللّه تعالى يجمعها أقسام ثلاثه:

۱. العـدل التكوينى: و هو إعطـاوَه تعـالى كـلّ موجود مـا يسـتحقه و يليق به من الوجود، فلا يهمل قابليه و لا يعطّل اسـتعداداً فى مجال الاِفاضه و الاِيجاد.

۲. العـدل التشـريعى: و هو انّه تعـالى لاـ يهمـل تكليفاً فيه كمال الاِنسان و سـعادته و به قوام حياته المادّيه و المعنويه، الـدنيويه و الاُخرويه، كما انّه لا يكلّف نفساً فوق طاقتها.

۳. العـدل الجزائی: و هو انّه تعـالی لاـ یساوی بین المصـلح و المفسـد و المؤمن و المشـرک فی مقام الجزاء و العقوبه، بل یجزی کلّإنسان بما کسب، فیجزی المحسن بالاِحسان و الثواب و المسیء بالاِساءه و العقاب، کما

أنّه تعالى لا يعاقب عبداً على مخالفه التكاليف إلّا بعد البيان و الإِبلاغ. استنتاج عدله تعالى من قاعده التحسين و التقبيح العقليّين إنّ مقتضى التحسين و التقبيح العقليّين على ما عرفت، هو انّ العقل بما هو، يدرك انّ هذا الفعل بما هوهو من دون اختصاص ظرف من الظروف أو قيد من القيود حسن أو قبيح و المأخوذ فى موضوع هذا الحكم العقلى ليس إلّا الفاعل العاقل المختار، من غير فرق بين الواجب و الممكن و على ذلك فاللّه سبحانه عادل و منزّه من الظلم، لأنّ القيام بالعدل حسن و تركه

الفصل الثالث: أفعال الله سبحانه معلّله بالغايات

الفصل الثالث: أفعال الله سبحانه معلّله بالغايات

العدل و أقسامه فى القرآن الكريم و قد وصف الذكر الحكيم اللّه تعالى بالعدل و نزّهه عن الظلم بجميع أقسامه فى كثير من آيات الذكر الحكيم.

١. قوله تعالى: «شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلّا هُوَ و الْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا العِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ». (١) فإنّ قوله «قائِماً» إمّا حال من اسم اللّه تعالى موَكّده و إمّا حال من «هو» فى قوله: «لا إله إِلّا هُوَ» و المراد من قيامه بالقسط إمّا مطلق يشمل جميع مراتب القسط (فى التكوين و التشريع و الجزاء) و إمّا يختص بالقسط التكوينى كما ذهب إليه بعضهم (٢) و على هذا، فمعناه انّه تعالى حاكم بالعدل فى خلقه إذ دبّر أمر العالم بخلق الأسباب و المسبّبات و إلقاء الروابط بينها و جعل الكل راجعاً إليه بالسير و الكدح و التكامل و ركوب طبق عن طبق و وضع فى مسير هذا المقصد نعماً ينتفع منها الإنسان فى عاجله لآجله و فى طريقه لمقصده. (٣)

٢. قال سبحانه: «وَلا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها». (۴) و هذا ناظر إلى عدله

تعالى فى التشريع و التكليف.

٣. قال تعالى: «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ و المِيزانَ لِيَقُومَ

- - -

(١) آل عمران: ١٨.

(٢) لاحظ مجمع البيان: ٢|٤٢٠، (كما روى عنه (صلاى اللّه عليه و آله و سلم)ثّبالعدل قامت السماوات و الاَرض).

(٣) لاحظ الميزان: ٣| ١١٩.

(۴) المؤمنون: ۶٢

النّاسُ بِالْقِسْطِ». (١) و هـذا أيضـاً من شوَون عـدله التشـريعى، فالغرض من بعث الرسل و تشـريع القوانين الاِلهيه إقامه القسط فى المجتمع البشرى.

۴. قال سبحانه: «وَلَدَيْنا كِتابٌ يَنْطِقُ بِالحَقِّ وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ». (٢)

۵. قال تعالى: «وَنَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَه فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيئاً». (٣)

۶ و قال سبحانه: «ما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً». (۴) و هى ناظره إلى عدله تعالى فى مقام الحساب و الجزاء و الآيات فى هذا المجال أكثر من أن تحصـى. العدل فى روايات أئمّه أهل البيت – عليهم السـلام – اشـتهر على – عليه السلام – و أولاده – عليهم السـلام – بالعدل و عنه أخذت المعتزله، حتى قيل: «التوحيد و العدل علويّان و التشبيه و الجبر أمويّان» و إليك بعض ما أثر عنهم – عليهم السلام – :

١. سئل على – عليه السلام – عن التوحيد و العدل، فقال:

- - -

(١) الحديد:

.٢۵

(٢) المؤمنون: ۶٢.

(۳) الأنبياء: ۴۷.

(۴) الإسراء: ۱۵

«التوحيد أن لا تتوهّمه و العدل أن لا تتّهمه». (۱) أی أن لا تتوهّم فی توصيفه تعالی بالصفات التی يدركها الوهم و لا تتّهمه بقبائح الأفعال.

۲. روی الصدوق، عن الصادق – عليه السلام – انّه قال: «أمّا التوحيد فأن لا تجوِّز علی ربك ماجاز عليك و أمّا العدل فأن لا تنسب إلی خالقك ما لامك عليه». (۲)

۳ و قال علی – عليه السلام –

: «الَّذِی صَدَقَ فِی مِیعَادِهِ وَ ارْتَفَعَ عَنْ ظُلْمِ عِبَادِهِ وَ قَامَ بِالْقِسْطِ فِی خَلْقِهِ وَ عَدَلَ عَلَیْهِمْ فِی حُکْمِهِ». (۳) و قد أشیر فی هذا الکلام الشریف إلی جمیع أقسام العدل: فقوله - علیه السلام - : «ارتفع عن ظلم عباده» و کذا قوله - علیه السلام - : «وعدل علیهم فی حکمه». ناظر إلی العدل فی مقام التشریع و الجزاء و قوله - علیه السلام - : «وقام بالقسط فی خلقه». ناظر إلی العدل فی الإیجاد و الخلق، فانّ الخلق لا یختص بالإنسان بل یعمّه و غیره.

---

(۱) نهج البلاغه: قسم الحکم، رقم ۴۷۰.

(۲) التوحید للصدوق: الباب ۵، الحدیث ۱.

(۳) نهج البلاغه: الخطبه ۱۸۵

إجابه عن إشکال لا شکّفی وجود آلام و مصائب اجتماعیه یتألّم منها و یستضرّ بها أفراد المجتمع من غیر فرق بین المؤمن و الکافر و المطیع و العاصی، فإذا کان الکافر و العاصی مستحقاً لتلک المصائب بکفره و عصیانه، فما هو المصحح لتألّم المؤمن المطیع و تضرّره منها، مع أنّ مقتضی العدل أن لا تَزِرُ وازِرَهٌ وِزْرَ أُخْری و لا یعاقب المؤمن بعقوبه الکافر، أفلا یخلّ ذلک بعدله تعالی؟ و الجواب عنه: انّ من خواص یوم القیامه انّه «یوم الفصل»، فیفصل أهل النار من أهل الجنّه و تجزی کلّنفس بما کسبت و أمّا الحیاه الدنیویه فالناس یعیشون فیها بالاختلاط و الاشتراک، فإذا نزلت بلیّه و کارثه طبیعیه أو غیر طبیعیه یتألّم منها الجمیع و لکن مع ذلک انّ اللّه تعالی بعدله و رحمته یعوِّض غیر المستحقین لتلک النازله بما هوأنفع لهم إمّا فی الدنیا و إمّا فی الآخره و هذا هو المراد من «العوض» فی اصطلاح المتکلمین. ثمّ إنّ

هـذا الجواب لاـ يختصّ بالمقـام، بـل يـأتى فى جميع الموارد التى يكون عمل فرد أو أفراد سـبباً تكوينيّاً أو تشـريعيّاً لتألّم الغير و تضـرّره، كالاختلالات العضويه و الفكريه الطارئه على بعض المواليد الناشـئه من سوء تغذيه الوالدين أوبعض الاعتيادات المضرّه و غير ذلـك، فربمـا يخرج الولـد أعمى أو أبكم أو أصم أو غير ذلك من العلل، مع أنّ السـبب لها هو غيره سـبحانه، لكنّه تعالى يعوِّضـهم برحمته و يرفع عنهم التكليف الشـاقّ. فيعطى للمتـألّم عوضـاً لتـألّمه و ابتلاـئه من الاَجر ما يكون أنفع بحاله و هـذا كما يكون مقتضى عدله سبحانه، يكون أيضاً مقتضى لطفه و رحمته و يدخل تحت قاعده الاَصلح فى الدين و جميع ذلك مروى عن أئمّه أهل

الفصل الرابع: المصائب و الشرور و حكمته تعالى

الفصل الرابع: المصائب و الشرور و حكمته تعالى

البيت – عليهم السـلام – و اسـتلهم العـدليه من المتكلّمين من تلك الروايات و عنونوها فى مسـفوراتهم الكلاميه. روى الصـدوق بسـند صـحيح، عن الصادق – عليه السـلام – انّه قال: «كان فيما أوحى اللّه عز و جل إلى موسـى – عليه السـلام – أنْ يا موسى ما خلقت خلقاً أحبُّ إلىّ من عبدى الموَمن و إنّما أبتليه لما هو خير له و أُعافيه لما هو خير له و أنا أعلم بما يصـلح عليه أمر عبدى، فليصبر على بلائى و ليشكر نعمائى و ليرض بقضائى، أكتبه فى الصدّيقين عندى إذا عمل برضائى فأطاع أمرى». (١)

---

(١) التوحيد:

الباب ۶۲، الحديث ١٣

الفصل الثالثأفعال اللّه سـبحانه معلِّله بالغايات ممّا يترتّب على مسأله التحسـين و التقبيـح العقليّين تنزيه أفعاله سـبحانه عن العبث و لزوم اقترانها بالغايات و الاَغراض و هذه المسأله من المسائل التى تشاجرت فيها العدليه و الاَشاعره، فالاُولى على الاِيجاب

و الثانيه على السلب و استدلّت العدليه على مدّعاهم بأنّ خلوّ الفعل عن الغايه و الغرض يعدّ لغواً و عبثاً و هو من القبائح العقليه و اللّه تعالى منزّه عن القبائح فلابدّ أن تكون أفعاله مقترنه بأغراض و معلّله بغايات و المهمّ فى هذا المجال التحقيق حول دلائل الاَشاعره على إنكار كون أفعاله تعالى معلّله بالغايات و أمّا دليل نظريه العدليه فهو واضح، لِانّ هذه المسأله كما تقدّم من فروع مسأله التحسين و التقبيح العقليّين فنقول: استدلّت الاَشاعره على مذهبهم بأنّه: «لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض، لاَنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلاّ ما هو أصلح له من عدمه و هو معنى الكمال». (١)

---

(١) شرح المواقف: ٨|٢٠٢٢٠٣

الجواب: انّ الاَشاعره خلطوا بين الغرض الراجع إلى الفاعل و الغرض الراجع إلى فعله، فالاستكمال لازم فى الاَوّل دون الثانى و القائل بكون أفعاله بالاَغراض و الغايات و الدواعى و المصالح، إنّما يعنى بها الثانى دون الاَوّل. توضيح ذلك: «إنّ العلّه الغائيه فى أفعال الفواعل البشريه هى السبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلاً بالقوّه إلى كونه فاعلاً بالفعل، فهى متقدّمه على الفعل صوره و ذهناً و موَخّره عنه وجوداً و تحقّقاً و لا تتصوّر العلّه الغائيه بهذا المعنى فى ساحته تعالى، لغناه المطلق فى مقام الذات و الوصف و الفعل، فلا يحتاج فى الاِيجاد إلى شىء وراء ذاته و إلاّ لكان ناقصاً فى مقام الفاعليه مستكملاً بشىء وراء ذاته و هو لا يجتمع مع غناه المطلق و لكن نفى العلّه الغائيه بهذا المعنى لا يلازم أن لا يترتب على فعله مصالح و حكم ينتفع بها العباد و ينتظم بها النظام و

ذلـك لأَـنّه سبحانه فاعـل حكيم و الفاعـل الحكيم لاـ يختـار من الأَفعال الممكنه إلّاما يناسب ذلـك و لا يصـدر منه ما يضادّه و يخالفه». (١) قـالوا: «سـلّمنا انّ الغرض قـد يعود إلى غير الفاعـل، لكن نفع غيره إن كـان أولى بالنسـبه إليه تعـالى من عـدمه جاء الاِلزام، لأَنّه تعالى يستفيد حينئذٍ بذلك النفع و الاِحسان ما هو أولى به و أصلح له و إلّالم يصلح أن يكون غرضاً». (٢)

---

(١) و إلى ذلك أشار المحقّق الطوسى بقوله: «ونفى الغرض يستلزم العبث و لا يلزم عوده إليه» كشف المراد:

المقصد ٣، الفصل ٣، المسأله ۴.

(٢) شرح المواقف: ٨|٢٠٣

يلاحظ عليه: أنّ المراد من الاَصلح و الاَولى، مـا ينـاسب وجود الفاعـل و شوَونه، فالفاعل الحكيم لا يقوم إلّابما يناسب شأنه و ليس معنى الاَصلح و الاَولى ما ذكر فى كلام المستشكل، أعنى: ما يفيـد شيئاً للفاعل و يكمله و الحاصل: انّ فاعليّته سبحانه لا تتوقّف على أمر زائـد على ذاته، فليس هناك ما يكمل ذاته تعالى و هو كما يقدر على الحسن قادر على القبيح و لكن بمقتضى حكمته لا يختار إلّا الحسن الراجح و أين هذا من حديث الاستكمال و الاستفاده و نحو ذلك؟ القرآن و أفعاله سبحانه الحكيمه و العجب من غفله الاَشاعره من النصوص الصريحه فى هـذا المجال، يقول سبحانه: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ». (١) و قال: «وَما خَلَقْنَا السّماواتِ و الاََرْضَ و ما بَيْنَهُما لاعِبينَ». (٢) و قال: «وما خَلَقْنَا السّماءَ و الاََرْضَ و ما بَيْنَهما باطِلاً ذلِكَ ظَنُّ الّذينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النّارِ». (٣)

---

(١) الموَمنون: ١١۵.

(٢) الدخان: ٣٨.

(٣) ص: ٣٧

و قال: «وَما خَلَقْتُ الجِنَّ

و الإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونَ». (١) مذهب الحكماء فى أفعاله تعالى ربما يتوهم اتّفاق رأى الحكماء مع الَاشاعره فى نفى الغايه و الغرض عن أفعاله تعالى و لكنه خطأ محض، قال صدر المتألهين: «إنّ الحكماء ما نفوا الغايه و الغرض عن شىء من أفعاله مطلقاً، بل إنّما نفوا فى فعله المطلق إذا لوحظ الوجود الإِمكانى جمله واحده، غرضاً زائداً على ذاته تعالى و أمّا ثوانى الَافعال و الَافعال المخصوصه و المقيّده فأثبتوا لكلّ منها غايه مخصوصه كيف و كتبهم مشحونه بالبحث عن غايات الموجودات و منافعها ... ». (٢)

---

(١) الذاريات: ۵۶.

(٢) الَاسفار: ٧|٨۴

الفصل الرابع المصائب و الشرور و حكمته تعالى إنّ اللّه سبحانه خلق السماوات و الَارض و ما بينهما لمصلحه الإِنسان و انتفاعه بها فى معيشته، مع أنّ المصائب و البلايا تنافى هذه الغايه و تضادّها و الفاعل الحكيم لا يصنع ما يضادّ غرضه. أضف إلى ذلك انّ مقتضى رحمه اللّه الواسعه رفع المصائب و دفع الشرور الواقعه فى عالم الطبيعه كى لا تصعب المعيشه على الإِنسان و تكون له هنيئه مريئه بلا جزع و مصيبه و الإِجابه عن هذه الشبهه تبتنى على بيان أُمور:

الَاوّل:

المصالح النوعيّه راجحه على المصالح الفرديه لا شكّ انّ الحياه الإِنسانيه حياه اجتماعيه، فهناك مصالح و منافع فرديه و اخرى نوعيه اجتماعيه و العقل الصريح يرجّح المصالح النوعيه على المنافع الفرديه و على هذا فما يتجلّى من الظواهر الطبيعيه لبعض

الَافراد فى صوره المصيبه و الشرّ، هو فى عين الوقت تكون متضمّنه لمصلحه النوع و الاجتماع، فالحكم بأنّ هذه الظواهر شرور، تنافى مصلحه الإِنسان، ينشأ من التفات الإِنسان إليها من منظار خاص و التجاهل عن غير نفسه فى العالم، من

غیر فرق بین من مضی فی غابر الزمان و من یعیش فی الحاضر فی مناطق العالم أو سوف یأتی و یعیش فیها و ما أشبه الاِنسان فی مثل هذه الروَیه المحدوده بعابر سبیل یری جرّافه تحفر الاَرض، أو تهدم بناء مثیره الغبار و التراب فی الهواء، فیقضی من فوره بأنّه عمل ضارّ و شرّ و هو لا یدری بأنّ ذلک یتمّ تمهیداً لبناء مستشفی کبیر یستقبل المرضی و یعالج المصابین و یهیّئَ للمحتاجین إلی العلاج وسائل المعالجه و التمریض و لو وقف علی تلک الاَهداف النبیله لقضی بغیر ما قضی و لوصف ذلک التهدیم بأنّه خیر و انّه لا ضیر فیما یحصل من ضوضاء الجرّافه و تصاعد الغبار.

الثانی:

ضآله علم الاِنسان و محدودیته إنّ علم الاِنسان المحدود هو الذی یدفعه إلی أن یقضی فی الحوادث بتلک الاَقضیه الشاذّه و لو وقف علی علمه الضئیل و نسبه علمه إلی مالا یعلمه لرجع القهقری قائلًا: «رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا سُبْحانَکَ». (۱) و لاَذعن بقوله تعالی: «وَما أُوتِیتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلاّ قَلِیلًا». (۲)

- - -

(۱) آل عمران: ۱۹۱.

(۲) الاِسراء: ۸۵

و لذلک تری کبار المفکّرین و أعاظم الفلاسفه یعترفون بجهلهم و عجزهم عن الوقوف علی أسرار الطبیعه و هذا هو المخ الکبیر فی عالم البشریه الشیخ الرئیس یقول: «بلغ علمی إلی حدٍّ علمت أنّی لست بعالم».

الثالث:

الغفله عن القیم الاِنسانیه العلیا لیست الحیاه الاِنسانیه حیاه مادیّه فقط، بل للاِنسان حیاه روحیه معنویه و لا شکّ انّ الفلاح و السعاده فی هذه الحیاه، هی الغایه القصوی من خلق الاِنسان و مفتاح الوصول إلی تلک الغایه هو العباده و الخضوع للّه سبحانه و علی هذا الاَساس فالحوادث التی توجب اختلالاً مّا فی

بعض شؤون الحياه المادّيه ربما تكون عاملاً أساسياً لاتّجاه الإنسان إلى اللّه سبحانه كما قال سبحانه: «فَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يَجْعَلُ اللّه فِيهِ خَيْراً كَثيراً». (١) كما سيوافيك بيان ذلك.

الرابع:

المصائب وليده الذنوب و المعاصى القرآن الكريم يعدّ الإنسان مسؤولاً عن كثير من الحوادث المؤلمه و الوقائع الموجعه فى عالم الكون، قال سبحانه: «ظَهَرَ الفَسادُ فِى البَرِّ و الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِى النّاسِ». (٢) و قال سبحانه:

---

(١) النساء: ١٩.

(٢) الروم:

۴۱

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ و الأَرْضِوَلكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ». (١) و قال سبحانه: «وَما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُو عَنْ كَثيرٍ». (٢) إلى غير ذلك من الآيات الدالّه على أنّ لأعمال الإنسان دوراً واقعياً فى البلايا و الشرور الطبيعيه و الاجتماعيه و لكن الإنسان إذا أصابته مصيبه و كارثه يعجل من فوره و بدل أن يرجع إلى نفسه و يتفحّص عن العوامل البشريه لتلك الحوادث و يقوم بإصلاح نفسه، يعدّها مخالفه لحكمه الصانع أو عدله و رحمته. الفوائد التربويّه للمصائب إذا عرفت هذه الأُصول فلنرجع إلى تحليل فوائد المصائب و الشرور، فنقول:

١. المصائب وسيله لتفجير الطاقات إنّ البلايا و المصائب خير وسيله لتفجير الطاقات و تقدّم العلوم ورقى الحياه البشريه، فإنّ الإنسان إذا لم يواجه المشاكل فى حياته لا تنفتح طاقاته و لا تنمو، بل نموّها و خروجها من القوّه إلى الفعل رهن وقوع الإنسان فى مهبّ المصائب و الشدائد و إلى هذه الحقيقه يشير قوله تعالى:

---

(١) الأعراف: ٩٦.

(٢) الشورى: ٣٠

«فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً* فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ* و إِلى رَبِّكَ فَارْغَبْ». (١)

٢. البلايا جرس إنذار

و سبب للعوده إلى الحقّ إنّ التمتع بالمواهب المادّيه و الاستغراق فى اللذائذ و الشهوات يوجب غفله كبرى عن القيم الَاخلاقيه و كلّما ازداد الِانسان توغّلًا فى اللذائذ و النعم، ازداد ابتعاداً عن الجوانب المعنويه و هذه حقيقه يلمسها كلّ إنسان فى حياته و حياه غيره و يقف عليها فى صفحات التاريخ و نحن نجد فى الكتاب العزيز التصريح بصله الطغيان بإحساس الغنى، إذ يقول عز و جل: «إِنَّ الِانْسانَ لَيَطْغى* أَنْ رَاهُ اسْتَغْنى». (٢) فإذاً لابدّ لانتباه الِانسان من هذه الغفله من هزّه و جرس إنذار يذكّره و يرجعه إلى الطريق الوسطى و ليس هناك ما هو أنفع فى هذا المجال من بعض الحوادث التى تقطع نظام الحياه الناعمه بشىء من المزعجات حتى يدرك عجزه و يتنبّه من نوم الغفله و لَاجل هذا يعلّل القرآن الكريم بعض النوازل و المصائب بأنّها تنزل لَاجل الذكرى و الرجوع إلى اللّه، يقول سبحانه: «وَما أَرْسَلْنا فِى قَرْيَهٍ مِنْ نَبِيّ إِلّاأَخَذْنا أَهْلَها بِالْبَأْساءِ و الضَّرّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ». (٣)

---

(١) الانشراح: ٥ ٨.

(٢) العلق: ۶ ٧.

(٣) الَاعراف: ٩۴

و يقول أيضاً: «وَلَقَدْ أَخَذْنا آلَ فِرْعَونَ بِالسِّنينَ وَ نَقْصٍ مِنَ الثَّمراتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ». (١) و يقول أيضاً: «ظَهَرَ الفَسادُ فِى البَرّ و الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِى النّاسِ لِيُذيقَهُمْ بَعْضَ الّذِى عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». (٢) و يقول تعالى: «وَبَلَوناهُمْ بِالحَسَناتِ و السَّيِّئاتِ لَعَلَّهُمْ يَرجِعُونَ». (٣)

٣. حكمه البلايا فى حياه الَاولياء يظهر من القرآن الكريم و الَاحاديث المتضافره انّ البلايا و المحن ألطاف إلهيّه فى حياه الَاولياء و الصالحين من عباد اللّه و شرط لوصولهم إلى المقامات العاليه فى الآخره. قال سبحانه: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّهَ وَ لَمّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ

خَلَوا مِنْ قَبْلِكَمْ مَسّتْهُمُ الْبْأساءُ وَ الضَّرّاءُ وَ زُلْزِلُوا ... ». (۴) و قال أيضاً:

- - -

(۱) الَاعراف: ۱۳۰.

(۲) الروم:

.۴۱

(۳) الَاعراف: ۱۶۸.

(۴) البقره: ۲۱۴

«وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَىْءٍ مِنَ الْخَوفِ و الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الَامْوالِ و الَانْفُسِ و الثَّمَراتِ وَ بَشِّرِ الصّابِرينَ* الَّذِينَ إذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قالُوا إِنّا لِلّهِ وَ إِنّا إِلَيْهِ راجِعُونَ* أُولئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ». (۱) و روى هشام بن سالم عن أبى عبد اللّه – عليه السلام – انّه قال: «إنّ أشدّ الناس بلاءً الَانبياء، ثمّ الّذين يلونهم، ثمّ الَامثل فالَامثل». (۲) و روى سليمان بن خالد عنه – عليه السلام – انّه قال: «وانّه ليكون للعبد منزله عند اللّه فما ينالها إلّاباحدى خصلتين، إمّا بذهاب ماله أو ببليه فى جسده». (۳) و قد شكا عبد اللّه بن أبى يعفور إلى أبى عبد اللّه الصادق (عليه السّلام) ممّا أصابته من الَاوجاع و كان مسقاماً فقال – عليه السلام – : «يا عبد اللّه لو يعلم المؤمن ماله من الَاجر فى المصائب لتمنّى انّه قرّض بالمقاريض». (۴) حاصل المقال إنّ المصائب على قسمين: فرديه و نوعيه و إن شئت فقل: محدوده

- - -

(۱) البقره: ۱۵۵ ۱۵۷.

(۲) الكافى: ج ۲، باب شده ابتلاء المؤمن، الحديث ۱.

(۳) نفس المصدر: الحديث ۲۳.

(۴) نفس المصدر: الحديث۱۵

و مطلقه و لَاعمال الإنسان دور فى وقوع المصائب و البلايا و هى جميعاً موافقه للحكمه و غايه الخلقه، فإنّ الغرض من خلقه الإنسان وصوله إلى الكمالات المعنويه الخالده و تلك المصائب جرس الإنذار للغافلين و كفّاره لذنوب المذنبين و أسباب

الاِرتقاء و التعالی للصالحین. هذا فی جانب الغرض الاَخروی و أمّا فی ناحیه الحیاه الدنیویه فیجب

إلفات النظر إلى أمرين:

۱. ملاحظه منافع نوع البشر المتوطّنين فى نواحى العالم، بلا قصر النظر إلى منافع الفرد أو طائفه من الناس.

۲. ملاحظه ما يتوصّل إليه الإنسان عند مواجهته للمشاكل و الشدائد من الاختراعات و الاكتشافات الجديده المؤدّيه إلى صلاح الإنسان فى حياته الماديه

الفصل الخامس: التكليف بما لا يطاق قبيح

الفصل الخامس: التكليف بما لا يطاق قبيح

الفصل الخامس التكليف بما لا يطاق قبيح إنّ التكليف بما هو خارج عن قدره المكلّف ظلم و قبح الظلم من البديهيات الأوّليه عند العقل العملى، فيستحيل على الحكيم أن يكلّف العبد بما لا ـ قدره له عليه، من غير فرق بين كون نفس الفعل المكلّف به ممكناً بالذات و لكن كان خارجاً عن إطار قدره المكلّف، كالطيران إلى السماء بلا وسيله، أو كان نفس الفعل بما هوهو محالاً، كدخول الجسم الكبير فى الجسم الصغير من دون أن يتوسّع الصغير أو يتصغّر الكبير، هذا هو قضاء العقل فى المسأله و الآيات القرآنيه أيضاً صريحه فى أنّه سبحانه لا يكلّف الإنسان إلّاوسعه و قدر طاقته و لا يظلمه مطلقاً. قال سبحانه: «لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلّاوُسْعَها». (۱) و قال تعالى: «وَما رَبُّكَ بِظَلّامٍ لِلْعَبيد». (۲)

---

(۱) البقره: ۲۸۶.

(۲) فصلت: ۴۶

الأشاعره و تجويز التكليف بما لا ـ يطاق و مع هذه البراهين المشرقه نرى أنّ الأشاعره جوّزوا التكليف بما لا ـ يطاق و بذلك أظهروا العقيده الإسلاميه، عقيده مخالفه للوجدان و العقل السليم و من المأسوف عليه انّ المستشرقين أخذوا عقائد الإسلام عن المتكلّمين الأشعريين، فإذا بهم يصفونها بكونها على خلاف العقل و الفطره لأنّهم يجوّزون التكليف بما لا يطاق. إنّ الأشاعره استدلّوا بآيات تخيّلوا دلالتها على ما يرتأونه، مع أنّها بمنأى عمّا يتبنّونه فى المقام و أظهر ما استدلّوا

به آیتان: الآیه الأولی: قوله تعالی: «ما کانُوا یَسْتَطِیعُونَ السَّمْعَ و ما کانُوا یُبْصِرُونَ». (۱) وجه الاستدلال: انّ الآیه صریحه علی أنّ المفترین علی اللّه سبحانه فی الدنیا، المنکرین للحقّ لم یکونوا مستطیعین من أن یسمعوا کلام اللّه و یصغوا إلی دعوه النبی إلی الحقّ مع أنّهم کانوا مکلّفین باستماع الحقّوقبوله، فکلّفهم اللّه تعالی بمالا یطیقون علیه. یلاحظ علیه: أنّ عدم استطاعتهم لیس بمعنی عدم وجودها فیهم ابتداءً، بل لأنّهم حرموا أنفسهم من هذه النعم بالذنوب، فصارت الذنوب سبباً لکونهم غیر مستطیعین لسمع الحقّ و قبوله و قد تواترت النصوص من الآیات و الأحادیث علی أنّ العصیان و الطغیان یجعل القلوب عمیاء و الأسماع صمّاء. قال سبحانه: «فَلَمّا زاغُوا أَزاغَ اللّهُ قُلُوبَهُمْ». (۲)

- - -

(۱) هود:

.۲۰

(۲) البقره: ۲۶

و قال سبحانه حاکیاً عن المجرمین: «لَوْ کُنّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما کُنّا فِی أَصحابِ السّعیر*فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقاً لأَصحابِ السّعیر». (۱) فقولهم:

«لَوْ کُنّا نَسْمَعُ أَو نَعْقِلُ» یدلّ علی أنّهم کانوا قادرین علی ذلک، لأنّه لو لم یکونوا قادرین کان المناسب فی مقام الاعتذار أن یقولوا: «لو کنّا قادرین علی السمع و التعقّل» کما لا یخفی و لقد أجاد الزمخشری فی تفسیر الآیه بقوله: «أراد أنّهم لفرط تصامّهم عن استماع الحقّوکراهتهم له، کأنّهم لا یستطیعون السمع و ... الناس یقولون فی کلّلسان: هذا کلام لا استطیع أن أسمعه». (۲) الآیه الثانیه: قوله تعالی: «یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ وَ یُدْعَونَ إِلَی السُّجُودِ فَلا یَسْتَطیعُونَ». (۳) وجه الاستدلال: انّه تعالی یدعوا الضالّین و الطاغین إلی السجود یوم القیامه مع أنّهم لا یستطیعون الإجابه و الإتیان بالسجود، فإذا جاز التکلیف بما لایطاق علیه فی الآخره، جاز ذلک فی الدنیا. یلاحظ علیه: أنّ

يوم القيامه دار الحساب و الجزاء و ليس دار التكليف و العمل، فدعوته تعالى فى ذلك اليوم ليس بداعى التكليف و غايه العمل، بل المقصود توبيخ الطاغين و إيجاد الحسره فيهم لتركهم السجود

- - -

(١) الملك: ١٠ ١١.

(٢) الكشاف: ٢| ٣٨۶.

(٣) القلم:

۴٢

١٧١

فى الدنيا مع كونهم مستطيعين عليه كما قال سبحانه: «وَقَدْ كانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَ هُمْ سالِمُونَ». (١) و نظير الآيه قوله سبحانه: «فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ». (٢)

- - -

(١) القلم:

.۴٣

(٢) البقره: ٢٣

الفصل السادس: وجوب اللطف عند المتكلمين

الفصل السادس: وجوب اللطف عند المتكلمين

الفصل السادس وجوب اللطف عند المتكلّمين ممّا يترتب على القول بالتحسين و التقبيح العقليين وجوب اللطف على اللّه تعالى و أشهر ما قيل فى تعريفه هو: انّاللطف عباره عمّا يقرّب المكلّف إلى الطاعه و يبعّده عن المعصيه، ثمّ إن اتصل اللطف بوقوع التكليف يسمّى لطفاً محصِّلاً و إلاّ يسمّى لطفاً مقرّباً، قال السيّد المرتضى: «إنّ اللطف ما دعا إلى فعل الطاعه و ينقسم إلى ما يختار المكلّف عنده فعل الطاعه و لولاه لم يختره و إلى ما يكون أقرب إلى اختيارها، وكلا القسمين يشمله كونه داعياً». (١) و قال التفتازانى: «وفى كلام المعتزله انّ اللطف ما يختار المكلّف عنده الطاعه تركاً أو إثباتاً أو يقرب منهما مع تمكّنه فى الحالين، فإن كان مقرّباً من الواجب أو ترك القبيح يسمّى لطفاً مقرّباً و إن كان محصِّلاً له فلطفاً محصِّلاً و يخصُّ

- - -

(۱) الذخیره فی علم الکلام:

۱۸۶

۱۷۳

المحصِّل للواجب باسم التوفیق و المحصِّل لترک القبیح باسم العصمه». (۱) برهان وجوب اللطف علی اللّه تعالی استدلّوا علی وجوب اللطف علیه سبحانه بأنّ ترک اللطف یناقض غرضه تعالی من خلقه العباد

و تکلیفهم و هو قبیح لا ـ یصدر من الحکیم، قال المحقّق البحرانی: «إنّه لو جاز الإخلال به فی الحکمه فبتقدیر أن لا ـ یفعله الحکیم، کان مناقضاً لغرضه، لکن اللازم باطل فالملزوم مثله. بیان الملازمه: انّه تعالی أراد من المکلّف الطاعه، فإذا علم انّه لا یختار الطاعه، أو لا ـ یکون أقرب إلیها إلاّ ـ عند فعل یفعله به لا مشقه علیه فیه و لا غضاضه، وجب فی الحکمه أن یفعله، إذ لو أخلّ به لکشف ذلک عن عدم إرادته له و جری ذلک مجری من أراد من غیره حضور طعامه و علم أو غلب ظنه انّه لا یحضر بدون رسول، فمتی لم یرسل عدّ مناقضاً لغرضه و بیان بطلان اللازم:

انّ العقلاء یعدّون المناقضه للغرض سفهاً و هو ضدّ الحکمه و نقص و النقص علیه تعالی محال». (۲) أقول: إنّ اللطف إذا کان موَثّراً فی رغبه أکثر المکلّفین بالطاعه و ترک المعصیه یجب من باب الحکمه و أمّا إذا کان موَثراً فی آحادهم المعدودین فالقیام به من باب الفضل و الکرم.

---

(۱) شرح المقاصد:

۴| ۳۱۳.

(۲) قواعد المرام:

۱۱۸ ۱۱۷

ثمّ إنّ القائلین بوجوب اللطف ذکروا له شرطین: الأوّل: أن لا یکون له حظ فی التمکین و حصول القدره، إذ العاجز غیر مکلّف فلا یتصوّر اللطف فی مورده. الثانی: أن لا یبلغ حدّالإلجاء و لا یسلب عن المکلّف الاختیار، لئلا ینافی الحکمه فی جعل التکلیف من ابتلاء العباد و امتحانهم و من هنا یتبیّن وهن ما استدلّ به القائل بعدم وجوب اللطف، حیث قال: «لو وجب اللطف علی اللّه تعالی لکان لا یوجد فی العالم عاص، لأنّه ما من مکلّف إلاّ و فی مقدور اللّه تعالی من الألطاف ما لو

فعله به لاختار عنده الواجب و اجتنب القبیح». (۱) أقسام اللطف اللطف إمّا من فعل اللّه تعالی و یجب فی حکمته فعله کالبعثه و إلاّ ـ عدّ ترکه نقضاً لغرضه کما مرّ، أو من فعل المکلّف و حینئذٍ فإمّا أن یکون لطفاً فی تکلیف نفسه و یجب فی حکمته تعالی أن یعرِّفه إیاه و یوجبه علیه و ذلک کمتابعه الرسل و الاقتداء بهم، أو فی تکلیف غیره و ذلک کتبلیغ الرسول الوحی و یجب أن یشتمل علی مصلحه تعود إلی فاعله، إذ إیجابه علیه لمصلحه غیره مع خلوِّه عن مصلحه تعود إلیه ظلم و هو علیه تعالی محال. (۲)

---

(۱) لاحظ شرح الاُصول الخمسه: ۵۲۳.

(۲) قواعد المرام:

۱۱۸؛ إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین: ۲۷۸

الفصل السابع: فی الجبر و الکسب

الفصل السابع: فی الجبر و الکسب

الفصل السابع الجبر و الکسب من الاَبحاث الکلامیه الهامّه، البحث عن کیفیه صدور أفعال العباد و انّهم مختارون فی أفعالهم أو مجبورون، مضطرّون علیها؟ و المسأله ذات صله وثیقه بمسأله العدل الاِلهی، فانّ العقل البدیهی حاکم علی قبح تکلیف المجبور و موَاخذته علیه و انّ اللّه سبحانه منزَّه عن کلّ فعل قبیح. ثمّ إنّ هذه المسأله من المسائل الفکریه التی یتطلّع کلّ إنسان إلی حلّها، سواء أقدر علیه أم لا ـ و لاَجل هذه الخصیصه لا یمکن تحدید زمن تکوّنها فی البیئات البشریه و مع ذلک فهی کانت مطروحه فی الفلسفه الاِغریقیه، ثمّ انطرحت فی الاَوساط الاِسلامیه و بحث عنها المتکلّمون و الفلاسفه الاِسلامیون، کما وقع البحث حولها فی المجتمعات الغربیه الحدیثه و المذاهب و الآراء المطروحه فی هذا المجال فی الکلام الاِسلامی أربعه:

۱. مذهب الجبر المحض.

۲. مذهب الکسب.

۳. مذهب التفویض.

۴. مذهب الاَمر بین الاَمرین

فلنبحث عنها واحداً تلو

الآـخر. ألف الجبر المحض و هو المنسوب إلى جهم بن صـفوان (المتوفّى | ۱۲۸ه)، قال الاَشـعرى: «تفرّد جهم بأَمور، منها: انّه لا فعل لاَحـد فى الحقيقه إلاّ اللّه وحده و انّ الناس إنّما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحرّكت الشـجره و دار الفلك و زالت الشـمس». (۱) و عرّفهم الشهرسـتانى بـأنّهم يقولون: «انّ الاِنسـان لا يقـدر على شـىء و لا يوصف بالاسـتطاعه و إنّما هو مجبور فى أفعاله لا قدره له و لا إراده و لا اختيار و إنّما يخلق اللّه تعالى الاَفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ... و إذا ثبت الجبر فـالتكليف أيضاً كان جبراً». (۲) و لا ريب فى بطلان هـذا المـذهب، إذ لو كان كـذلك لبطل التكليف و الوعد و الوعيـد و الثـواب و العقـاب و لصـار بعث الاَنبيـاء و إنزال الكتب و الشـرائع السـماويه لغواً. تعـالى اللّه عن ذلـك علواً كـبيراً. ب الاَشاعره و الكسب قد انطرحت نظريه الكسب فى معترك الاَبحاث الكلاميه قبل ظهور الشيخ الاَشعرى بأكثر من قرن، فهذه هى الطائفه الضراريه (۳) قالت:

---

(۱) مقالات الاِسلاميين: ۱| ۳۱۲.

(۲) الملل و النحل: ۱| ۸۷.

(۳) هم أصحاب ضرار بن عمرو و قد ظهر فى أيّام و اصل بن عطاء (المتوفّى سنه ۱۳۱ه)

«بأنّ أفعال العباد مخلوقه للّه تعالى حقيقه و العبد مكتسبها». (۱) و تبعتهم فى ذلك الطائفه النجّاريه (۲) فعرّفهم الشهرستانى بأنّهم يقولون: «إنّ البـارى تعـالى هو خـالق أعمـال العبـاد خيرها و شـرّها، حسـنها و قبيحها و العبـد مكتسب لها و يثبتون تأثيراً للقـدره الحادثه و يسمّون ذلك كسباً». (۳) و مع ذلك فقد اشتهرت نسبه النظريه إلى الاَشاعره و عدّت من مميّزات

منهجهم و مـا ذلـك إلاّ لاَنّ الشـيخ الاَشـعرى و تلامـذه مدرسـته قاموا بتحكيم هـذه النظريه و تبيينها بالاَدلّه العقليه و النقليه و قد اضـطربت عبارات القوم فى تفسـيرها إلى حـدّ صارت من الاَلغاز حتى قال الشاعر: ممّا يقال و لا حقيقه عنـده * معقوله تدنو إلى الاَفهام الكسب عند الاَشعرى و الحال * عند البهشمى و طفره النظّام (۴) و مرجع تلك التفاسير المختلفه إلى أمرين:

۱. انّ للقدره المحدثه (قدره العبد) نحو تأثير فى اكتساب الفعل و هو يسمّى «كسباً» و هذا التفسير يظهر من جماعه من الاَشاعره.

۲. ليس للقـدره المحـدثه تـأثير فى الفعـل سوى مقارنتها لتحقّق الفعل من جانبه سـبحانه و هـذا التفسـير يظهر من كلمات جماعه أُخرى من الاَشاعره و إليك فيما يلى نصوصهم فى هذا المقام:

---

(۱) الملل و النحل للشهرستانى: ۱|۹۰ ۹۱.

(۲) هم أصحاب الحسين بن محمد بن عبد اللّه النجّار و له مناظرات مع النظام، توفّى عام ۲۳۰ه‍.

(۳) الملل و النحل: ۱|۸۹، نقل بالمعنى.

(۴) عبدالكريم الخطيب المصرى (م۱۳۹۶ه‍) : القضاء و القدر: ۱۸۵

۱. كلام الشيخ الاَشـعرى قـال عنـد إبـداء الفرق بين الحركه الاضـطراريه و الحركه الاكتسـابيه: «لمّـا كانت القـدره موجوده فى الحركه الثانيه وجب أن يكون كسـباً، لاَنّ حقيقه الكسب هو انّ الشـىء وقع من المكتسب له بقوّه محـدثه». (۱) يلاحظ عليه: انّه لم يبيّن مراده من وقوع الفعل المكتسب بقوّه محـدثه، فهل المقصود انّ للقوه المحدثه تأثيراً فى وجود الفعل تكوينياً؟ فهذا ينافى مـا تبنّاه الاَشـعرى من نظريه «خلق الاَعمال»، أو أنّ تأثيرها ليس فى واقعيه الفعل بل فى أمر آخر كالعناوين الطارئه عليه، كما قال به الباقلانى؟ و حينئذٍ يرد عليه ما نورده على كلام الباقلانى و

هاهنـا احتمال ثالث و هو أن يكون المراد من كلمه «باء» فى قوله «بقوّه محـدثه» مقارنتها لحـدوث الفعل لا تأثيرها فيه و هـذا هو التفسير الثانى و سيوافيک ما يرد عليه.

۲. کلام القاضـى الباقلانى قال: «الدليل قد قام على أنّ القدره الحادثه لا تصـلح للاِيجاد، لكن ليست صفات الاَفعال أووجوهها و اعتباراتهـا تقتصـر على جهه الحـدوث فقـط، بل هاهنا وجوه أُخرى هى وراء الحـدوث». ثمّ ذکر عـدّه من الجهات و الاعتبارات، کالصلاه و الصيام و القيام و القعود و قال:

– – –

(۱) اللمع: ۷۶

«إنّ الاِنسان يفرّق فرقاً ضـرورياً بين قولنا: «أوجـد» و قولنا: «صـلّى» و «صام» و «قعد» و «قام» و كما لا يجوز أن تضاف إلى البارى جهه مـا يضـاف إلى العبـد، فکـذلک لا يجوز أن تضاف إلى العبـد جهه ما يضاف إلى البارى تعالى». (۱) ثمّ استنتج أنّالجهات التى لاـ يصحّ اسـنادها إلى اللّه تعـالى فهى متعلّقه للقـدره الحادثه و مكتسـبه للاِنسان و هى التى تكون ملاک الثواب و العقاب. يلاحظ عليه: أنّ هـذه العناوين و الجهات لا تخلو من صورتين: إمّا أن تكون من الاُمور العـدميه، فعندئـذٍ لا يكون للكسب واقعيه خـارجيه، بـل يكون أمراً ذهنيـاً اعتباريـاً خارجاً عن إطار الفعل و التأثير، فكيف تَوَثّر القـدره الحادثه فيه، حتى يعدّکسـباً للعبـد و يكون ملاكـاً للثواب و العقاب؟ و إمّا تكون من الاُمور الوجوديه، فعندئـذٍ تكون مخلوقه للّه سـبحانه حسب الاَصل المسـلّم (خلق الاَفعال) عنـدكم. الغزالى و تفسـير الكسب قال فى «الاقتصاد» ما هذا حاصـله: «إنّما الحقّ إثبات القدرتين على فعل واحد و القول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلاّ استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد و هذا إنّما يبعد إذا كان

تعلّق القـدرتين على وجه واحـد، فإن اختلفت القـدرتان و اختلف وجه تعلقهما فتوارد القـدرتين المتعلقتين على شـيء واحد غير محال».

- - -

(۱) الملل و النحل: ۱|۹۷ ۹۸

و حاصل ما ذكره فى تغاير وجه تعلق القدرتين هو: «انّ تعلق قدرته سبحانه بفعل العبد، تعلّق تأثيرى و تعلّق قدره العبد نفسه تعلّق تقارنى و هذا القدر من التعلّق كاف فى إسـناد الفعل إليه و كونه كسباً له». (۱) و قد تبعه فى ذلک عدّه من مشايخهم المتأخرين كالتفتـازانى و الجرجانى و القوشـجى. (۲) يلاحـظ عليه: أنّ دور العبـد فى أفعـاله على هـذا التفسـير ليس إلّا دور المقارنه، فعند حـدوث القدره و الإِراده فى العبد يقوم سـبحانه بخلق الفعل و من المعلوم انّ تحقق الفعل من اللّه مقارناً لقدره العبد، لا يصـحّح نسـبه الفعـل فى تحقّقه إليه و معه كيف يتحمّل مسؤوليته، إذ لم يكن لقـدره العبـد تـأثير فى وقوعه؟ إنكـار الكسب من محقّقى الأَشاعره إنّ هناک رجالاً من الأَشاعره أدركوا جفاف النظريه و عدم كونها طريقاً صحيحاً لحلّ معضله الجبر، فنقضوا ما أبرموه و أجهروا بـالحقيقه، نخصّ بالـذكر منهم رجالاً ثلاثه: الأَوّل: إمام الحرمين، فقـد اعترف بنظام الأَسـباب و المسـببات الكونيه أوّلاً و انتهائهـا إلى اللّه سـبحانه و انّه خـالق للأَسـباب و مسـبباتها المسـتغنى على الإِطلاـق ثانياً و انّ لقـدره العباد تأثيراً فى أفعالهم و انّ قدرتهم تنتهى إلى قدرته سبحانه ثالثاً. (۳)

- - -

(۱) لاحظ الاقتصاد فى الاعتقاد:

.۴۷

(۲) لاحظ شـرح العقائـد النسـفيه: لسـعد الدين التفتازانى (م۷۹۲ه) : ۱۱۷؛ شـرح المواقف للجرجـانى: ۸|۱۴۶ و شـرح التجريد للقوشجى: ۳۴۵.

(۳) لاحظ نص كلامه فى الملل و النحل: ۱|۹۸ ۹۹ و هو بشكل أدق خيره الحكماء و الإِماميه جمعاء

الثانى: الشيخ

الشعرانی و هو من أقطاب الحدیث و الکلام فی القرن العاشر، فقد وافق إمام الحرمین فی هذا المجال و قال: «من زعم انّه لا عمل للعبد فقد عاند، فإنّ القدره الحادثه، إذا لم یکن لها أثر فوجودها و عدمها سواء و من زعم انّه مستبد بالعمل فقد أشرک، فلابدّ أنّه مضطرّ علی الاختیار». (۱) الثالث: الشیخ محمّد عبده، فقال فی کلام طویل: «منهم القائل بسلطه العبد علی جمیع أفعاله و استقلاله المطلق و هو غرور ظاهر (یرید المعتزله) و منهم من قال بالجبر و صرّح به (یرید الجبریه الخالصه) و منهم من قال به و تبرّأ من اسمه (یرید الأشاعره) و هو هدم للشریعه و محو للتکالیف و إبطال لحکم العقل البدیهی و هو عماد الإیمان و دعوی انّ الاعتقاد بکسب العبد (۲) لأفعاله یوَدّی إلی الإشراک باللّه و هو الظلم العظیم دعوی من لم یلتفت إلی معنی الإشراک علی ما جاء به الکتاب و السنّه، فالإشراک اعتقاد انّ لغیر اللّه أثراً فوق ما وهبه اللّه من الأسباب الظاهره و انّ لشیء من الأشیاء سلطاناً علی ما خرج عن قدره المخلوقین ... ». (۳)

---

(۱) عبد الوهاب بن أحمد الشعرانی (م۹۷۶ه) : الیواقیت و الجواهر فی بیان عقیده الأکابر: ۱۳۹ ۱۴۱.

(۲) یرید من الکسب، الإیجاد و الخلق لا الکسب المصطلح عند الأشاعره، کما هو واضح لمن لاحظ کلامه.

(۳) محمّد عبده (م۱۳۲۳ه) : رساله التوحید:

الفصل الثامن: نظریه التفویض

الفصل الثامن: نظریه التفویض

الفصل الثامن المعتزله و التفویض المنقول عن المعتزله هو انّ أفعال العباد مفوّضه إلیهم و هم الفاعلون لها بما منحهم اللّه من القدره و لیس للّه سبحانه شأن فی أفعال عباده، قال القاضی عبد الجبار: «ذکر شیخنا

أبو عليص: اتّفق أهل العـدل على أنّ أفعال العباد من تصـرّفهم و قيامهم و قعودهم، حادثه من جهتهم و انّ اللّه عز و جل أقدرهم على ذلك و لا فاعل لها و لا محـدث سواهم». (١) و قـال أيضـاً: «فصلٌ فى خلق الاَفعال و الغرض به، الكلام فى أنّ أفعال العباد غير مخلوقه فيهم و انّهم المحدثون لها». (٢) ثمّ إنّ دافع المعتزله إلى القول بالتفويض هو الحفاظ على العدل

---

(١) المغنى فى أُصول الدين: ۶|۴۱، الاِراده.

(٢) شرح الاُصول الخمسه: ٣٢٣

الاِلهى، فلمّـا كـان العـدل عنـدهم هو الاَصل و الاَساس فى سائر المباحث، عمـدوا إلى تطبيق مسأله أفعال العباد عليه، فوقعوا فى التفويض لاعتقادهم بأنّ القول بكون أفعال العباد مخلوقه للّه سبحانه ينافى عدله تعالى و حدّدوا بذلك خالقيّته تعالى و سلطانه و الّذى أوقعهم فى هذا الخطأ فى الطريق، أمران:

أحدهما:

خطأوهم فى تفسـير كيفيّه ارتباط الاَفعال إلى الاِنسان و إليه تعالى، فزعموا انّهما عرضيان، فأحدهما ينافى الآخر و يستحيل الجمع بينهمـا و بمـا انّهم كانوا بصـدد تحكيم العـدل الاِلهى لجأوا إلى التفويض و نفى ارتباط الاَفعال إلى اللّه تعالى، قال القاضـى عبد الجبـار: «إنّ من قـال إنّ اللّه سـبحانه خالقهـا (أفعـال العباد) و محـدثها، فقـد عظم خطاوَه و أحالوا حـدوث فعل من فاعلين». (١) يلاحـظ عليه: أنّ الاِنسـان لا ـ اسـتقلال له، لا ـ فى وجوده و لا فيما يتعلّق به من الاَفعال و شوَونه الوجوديه، فهو محتاج إلى إفاضـه الوجود و القدره إليه من اللّه تعالى مدى حياته، قال سبحانه: «يا أَيُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الفُقَراءُ إِلَى اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الغَنِيُّ الحَميد». (٢) و

ثانيهما:

عدم التفكيك بين الاِراده و القضاء التكوينيين و التشريعيين، فالتكوينى منهما يعمّ الحسنات

و السیّئات بلا تفاوت و لکن التشریعی منهما لا یتعلّق إلاّ بالحسنات، قال سبحانه: «إِنَّ اللّهَ لا یَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ». (٣)

- - -

(١) المغنی: ۶|۴١، الاِراده.

(٢) فاطر: ١۵.

(٣) الاَعراف: ٢٨

و قال سبحانه: «قُلْ أَمَرَ رَبِّی بِالْقِسْطِ». (١) فالآیات النازله فی تنزیهه تعالی عن الظلم و القبائح إمّا راجعه إلی أفعاله سبحانه و مدلولها انّه سبحانه منزّه عن فعل القبیح مطلقاً و إمّا راجعه إلی أفعال العباد و مدلولها انّه تعالی لا یرضاها و لا یأمر بها بل یکرهها و ینهی عنها، فالتفصیل بین حسنات أفعال العباد و قبائحها إنّما یتمّ بالنسبه إلی الاِراده و القضاء التشریعیّین، لا التکوینیّین و هذا هو مذهب أئمّه أهل البیت - علیهم السلام -. روی الصدوق باسناده عن الرضا عن آبائه عن الحسین بن علی - علیهم السلام - قال: سمعت أبی علی بن أبی طالب - علیه السلام - یقول: «الاَعمال علی ثلاثه أحوال: فرائض و فضائل و معاصی. فأمّا الفرائض فبأمر اللّه تعالی و برضی اللّه و بقضائه و تقدیره و مشیّته و علمه و أمّا الفضائل فلیست بأمر اللّه و لکن برضی اللّه و بقضاء اللّه و بقدر اللّه و بمشیّه اللّه و بعلم اللّه و أمّا المعاصی فلیست بأمر اللّه و لکن بقضاء اللّه و بقدر اللّه و بمشیه اللّه و بعلمه، ثمّ یعاقب علیها». (٢) و قال أبو بصیر: قلت لاَبی عبد اللّه - علیه السلام - : شاء لهم الکفر و أراده؟ فقال: «نعم» قلت: فأحبّ ذلک و رضیه؟ فقال: «لا» قلت: شاء و أراد مالم یحب و لم یرض به؟ قال: «هکذا خرج إلینا». (٣)

- - -

(١) الاَعراف: ٢٩.

(٢) بحار الاَنوار: ۵|٢٩ نقلاً عن

التوحید و الخصال و العیون.

(۳) نفس المصدر: ۱۲۱، نقلاً عن المحاسن

۱۸۵

إلی غیر ذلک من الروایات و مفادها کما تری هو التفکیک بین الإراده التکوینیه و التشریعیه، أعنی: الرضی الإلهی، فالمعاصی و إن لم تکن برضی من اللّه و لم یأمر بها و لکنها لا تقع إلّا بقضاء اللّه تعالی و قدره و علمه و مشیّته التکوینیه و هذا هو المستفاد من أمثال قوله تعالی: «وَما هُمْ بِضارّینَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلّاَبِإِذْنِ اللّهِ». (۱) بطلان التفویض فی الکتاب و السنه إنّ الذکر الحکیم یردّ التفویض بحماس و وضوح:

۱. یقول سبحانه: «یا أَیُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الحَمید». (۲)

۲ و یقول سبحانه: «وَما هُمْ بِضارّینَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلّا بِإِذْنِ اللّهِ». (۳)

۳ و یقول تعالی: «کَمْ مِنْ فِئَهٍ قَلِیلَهٍ غَلَبَتْ فِئَهً کَثیرهً بِإِذْنِ اللّهِ». (۴)

۴ و یقول سبحانه: «وَما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلّا بِإِذْنِ اللّهِ». (۵)

---

(۱) البقره: ۱۰۲.

(۲) فاطر: ۱۵.

(۳) البقره: ۱۰۲.

(۴) البقره: ۲۴۹.

(۵) یونس: ۱۰۰

۱۸۶

إلی غیر ذلک من الآیات التی تقیّد فعل الإنسان بإذنه تعالی و المراد منه الإذن التکوینی و مشیئته المطلقه و أمّا السنّه، فقد تضافرت الروایات علی نقد نظریه التفویض فیما أُثر من أئمّه أهل البیت – علیهم السلام – و کان المعتزله مدافعین عن تلک النظریه فی عصرهم، مروّجین لها.

۱. روی الصدوق فی «الأمالی» عن هشام، قال: قال أبو عبد اللّه – علیه السلام – : «إنّا لا نقول جبراً و لا تفویضاً». (۱)

۲ و فی «الاحتجاج» عن أبی حمزه الثمالی انّه قال: قال أبو جعفر – علیه السلام – للحسن البصری: «إیّاک أن تقول بالتفویض فإنّ اللّه عز و جل لم یفوّض الاَمر

إلی خلقه وهناً منه و ضعفاً و لا أجبرهم علی معاصیه ظلماً». (۲)

۳ و فی «العیون» عن الرضا – علیه السلام – انّه قال: «مساکین القدریه، أرادوا أن یصفوا اللّه عز و جل بعدله فأخرجوه من قدرته و سلطانه». (۳)

– – –

(۱) بحار الأَنوار: ۵|۴، کتاب العدل و المعاد، الحدیث ۱.

(۲) المصدر السابق: ص۱۷، الحدیث ۲۶.

(۳) المصدر السابق: ص ۵۴، الحدیث ۹۳

الفصل التاسع: أمر بین أمرین

الفصل التاسع: أمر بین أمرین

الفصل التاسع الاَمر بین الاَمرین قد عرفت أنّ المجبّره جنحوا إلی الجبر لاَجل التحفّظ علی التوحید الاَفعالی و حصر الخالقیه فی اللّه سبحانه، کما أنّ المفوّضه انحازوا إلی التفویض لغایه التحفّظ علی عدله سبحانه، وکلا الفریقین غفلا عن نظریه ثالثه یوَیّدها العقل و یدعمها الکتاب و السنّه و فیها الحفاظ علی کلٍّ من أصلی التوحید و العدل، مع نزاهتها عن مضاعفات القولین و هذا هو مذهب الاَمر بین الاَمرین الّذی لم یزل أئمّه أهل البیت – علیهم السلام – یحثّون علیه، من لدن حمی و طیس الجدال فی أفعال الإنسان من حیث القضاء و القدر أو غیرهما و أمّا حقیقه هذا المذهب فتتعیّن فی ظل أصلین عقلیّین برهن علیهما فی الفلسفه الاَُولی و هما:

۱. کیفیه قیام المعلول بالعلّه إنّ قیام المعلول بالعلّه لیس من قبیل قیام العرض بموضوعه أو الجوهر بمحلّه، بل قیامه بها یرجع إلی معنی دقیق یشبه قیام المعنی الحرفی بالمعنی الاسمی فی المراحل الثلاث: التصوّر و الدلاله و التحقّق،

فإذا قلت: سرت من البصره إلی الکوفه، فهناک معان اسمیّه هی السیر و البصره و الکوفه و معنی حرفی و هو کون السیر مبدوّاً من البصره و منتهیاً إلی الکوفه، فالابتداء و الانتهاء المفهومان من کلمتی «من» و

«إلى» فاقدان للاستقلال فى مجال التصوّر، فلا يتصوّران مستقلّين و منفكين عن تصوّر البصره و الكوفه و إلّا لعاد المعنى الحرفى معنى اسمياً و لصار نظير قولنا: «الابتداء خير من الانتهاء» و كذلك فاقدان للاستقلال فى مجال الدلاله فلا يدلّان على شىء إذا انفكّتا عن مدخوليهما، كما هما فاقدان للاستقلال فى مقام التحقّق و الوجود، فليس للابتداء الحرفى وجود مستقل منفكّ عن متعلّقه، كما ليس للانتهاء الحرفى وجود كذلك و على ضوء ذلك يتبيّن وزان الوجود الاِمكانى الّذى به تتجلّى الاَشياء و تتحقّق الماهيات، فإنّ وزانه إلى الواجب لا يعدو عن وزان المعنى الحرفى إلى الاسمى، لاَنّ توصيف الوجود بالاِمكان ليس إلّابمعنى قيام وجود الممكن و تعلّقه بعلّته الموجبه له و ليس وصف الاِمكان خارجاً عن هويّته و حقيقته، بل الفقر و الربط عين واقعيته و إلّا فلو كان فى حاقّ الذات غنياً ثمّ عرض له الفقر يلزم الخلف.

٢. وحده حقيقه الوجود تلازم عموميّه التأثير قد ثبت فى الفلسفه الاُولى انّ سنخ الوجود الواجب و الوجود الممكن واحد يجمعهما قدر مشترك و هو الوجود و طرد العدم و ما يفيد ذلك و انّ مفهوم الوجود يطلق عليهما بوضع واحد و بمعنى فارد و على ضوء هذا الاَصل، إذا كانت الحقيقه فى مرتبه من المراتب العاليه ذات أثر خاصّ، يجب أن يوجد ذلك الاَثر فى المراتب النازله، أخذاً

١٨٩

بوحده الحقيقه، نعم يكون الاَثر من حيث الشدّه و الضعف، تابعاً لمنشئه من هذه الحيثيه، فالوجود الواجب بما انّه أقوى و أشد، يكون العلم و الدرك و الحياه و التأثير فيه مثله و الوجود الاِمكانى بما انّ الوجود فيه أضعف يكون أثره مثله و لاَجل ذلك ذهب الاِلهيون إلى

القول بسريان العلم و الحياه و القدره إلى جميع مراتب الوجود الإمكانى و يشهد الكتاب العزيز على صحّه نظريتهم فى مجال السريان العلمى و الدركى إلى جميع مراتب الوجود. إذا وقفت على هذين الأصلين تقف على النظريه الوسطى فى المقام و أنّه لا يمكن تصوير فعل العبد مستقلاً عن الواجب، غنياً عنه، غير قائم به، قضاءً للأصل الثانى و بذلك يتّضح بطلان نظريه التفويض، كما انّه لا يمكن إنكار دور العبد بل سائر العلل فى آثارها قضاءً للأصل الثالث و بذلك يتبيّن بطلان نظريه الجبر فى الأفعال و نفى التأثير عن القدره الحادثه. فالفعل مستند إلى الواجب من جهه و مستند إلى العبد من جهه أُخرى، فليس الفعل فعله سبحانه فقط بحيث يكون منقطعاً عن العبد بتاتاً و يكون دوره دور المحل و الظرف لظهور الفعل، كما أنّه ليس فعل العبد فقط حتى يكون منقطعاً عن الواجب و فى هذه النظريه جمال التوحيد الأفعالى منزّهاً عن الجبر كما أنّ فيها محاسن العدل منزّهاً عن مغبّه الشرك و الثنويّه. إيضاح و تمثيل هذا إجمال النظريه حسب ما تسوق إليه البراهين الفلسفيه و لإيضاحها نأتى بمثال و هو انّه لو فرضنا شخصاً مرتعش اليد فاقد القدره، فإذا ربط رجل بيده المرتعشه سيفاً قاطعاً و هو يعلم انّ السيف المشدود فى يده سيقع على آخر و يهلكه، فإذا وقع السيف و قتل، ينسب القتل إلى من

ربط يده بالسيف دون صاحب اليد الذى كان مسلوب القدره فى حفظ يده، فهذا مثال لما يتبنّاه الجبرى فى أفعال الإنسان و لو فرضنا انّ رجلاً أعطى سيفاً لمن يملك حركه يده و تنفيذ إرادته فقتل هو به رجلاً، فالأمر على العكس، فالقتل

ينسب إلى المباشر دون من أعطى و هذا مثال لما يعتقده التفويضى فى أفعال الإنسان و لكن لو فرضنا شخصاً مشلول اليد (لا مرتعشها) غير قادر على الحركه إلاّ بإيصال رجل آخر التيّار الكهربائى إليه ليبعث فى عضلاته قوّه و نشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائى بيد الرجل بحيث لو رفع يده فى آنٍ انقطعت القوّه عن جسم هذا الشخص، فذهب باختياره و قتل إنساناً به و الرجل يعلم بما فعله، ففى مثل ذلك يستند الفعل إلى كلّ منهما، إمّا إلى المباشر فلأنّه قد فعل باختياره و إعمال قدرته و أمّا إلى الموصل، فلأنّه أقدره و أعطاه التمكّن حتى فى حال الفعل و الاشتغال بالقتل و كان متمكّناً من قطع القوّه عنه فى كلّ آنٍ شاء و أراد و هذا مثال لنظريه الأمر بين الأمرين، فالإنسان فى كلّ حال يحتاج إلى إفاضه القوّه و الحياه منه تعالى إليه بحيث لو انقطع الفيض فى آنٍ واحد بطلت الحياه و القدره، فهو حين الفعل يفعل بقوّه مفاضه منه و حياه كذلك من غير فرق بين الحدوث و البقاء. محصّل هذا التمثيل انّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين، إحداهما نسبته إلى فاعله بالمباشره باعتبار صدوره منه باختياره و إعمال قدرته و ثانيهما نسبته إلى اللّه تعالى باعتبار أنّه معطى الحياه و القدره فى كلّ آن و بصوره مستمرّه حتى فى آن اشتغاله بالعمل. (١)

---

(١) هذا المثال ذكره المحقّق الخوئى (قدّس سرّه) فى تعاليقه القيّمه على أجود التقريرات و محاضراته الملقاه على تلاميذه. لاحظ أجود التقريرات: ١|٩٠ و المحاضرات: ٢|٨٧ ٨٨ و هناك أمثله أُخرى لتقريب نظريه الأمر بين الأمرين، لاحظ تفسير الميزان: ١|١٠٠ و الأسفار:

۱۹۱

الَامر بين الَامرين فى الكتاب و السنه إذا كان معنى الَامر بين الَامرين هو وجود النسبتين و الاِسنادين فى فعل العبد، نسبه إلى اللّه سبحانه و نسبه إلى العبد، من دون أن تزاحم إحداهما الاُخرى، فانّا نجد هاتين النسبتين فى آيات من الذكر الحكيم:

۱. قوله سبحانه: «وَما رَمَيْتَ إِذْرَمَيْتَ و لكن اللّه رَمى». (۱) فترى أنّ القرآن الكريم ينسب الرمى إلى النبىّ و فى الوقت نفسه يسلبه عنه و ينسبه إلى اللّه.

۲. قال سبحانه: «قاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّهُ بِأَيْدِيكُمْ ... ». (۲) فإنّ الظاهر انّ المراد من التعذيب هو القتل، لَانّ التعذيب الصادر من اللّه تعالى بأيد من المؤمنين ليس إلاّ ذاك، لا العذاب البرزخى و لا الاُخروى، فإنّهما راجعان إلى اللّه سبحانه دون المؤمنين و على ذلك فقد نسب فعلاً واحداً إلى المؤمنين و إلى خالقهم.

۳. انّ القرآن الكريم يذمّ اليهود بقساوه قلوبهم و يقول: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ ... ». (۳) و لا يصحّ الذم و اللوم إلاّ أن يكونوا هم السبب لعروض هذه الحاله

---

(۱) الَانفال: ۱۷.

(۲) التوبه: ۱۴.

(۳) البقره: ۷۴

۱۹۲

على قلوبهم و فى الوقت نفسه يسند حدوث القساوه إلى اللّه تعالى و يقول: «فَبِما نَقْضِهِمْ مِيثاقَهُمْ لَعَنّاهُمْ و جعلنا قُلُوبَهُمْ قاسِيَه». (۱)

۴. هناك مجموعه من الآيات تعرّف الاِنسان بأنّه فاعل مختار فى مجال أفعاله (۲) و مجموعه أُخرى تصرّح بأنّكلّما يقع فى الكون من دقيق و جليل لا ـ يقع إلاّبـإذنه سبحانه و انّ الاِنسان لا يشاء لنفسه إلاّما شاء اللّه له. (۳) فالمجموعه الاُولى من الآيات تناقض الجبر و تفنِّده، كما أنّالمجموعه الثانيه تردّ التفويض و تبطله و مقتضى الجمع بينهما حسب ما يرشدنا إليه التدبّر فيها ليس

إلّاالتحفّظ على النسبتين و انّ العبد يقوم بكلّ فعل و ترك باختيار و حرّيّه لكن بإقدار و تمكين منه سبحانه، فليس العبد فى غنىً عنه سبحانه فى فعله و تركه. هذا ما يرجع إلى الكتاب الحكيم و أمّا الروايات فنذكر النزر اليسير ممّا جمعه الشيخ الصدوق فى «توحيده» و العلّامه المجلسى فى «بحاره» :

١. روى الصدوق عن أبى جعفر و أبى عبد اللّه (عليهما السّلام) قالا: «إنّ اللّه عز و جل أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب، ثمّيعذّبهم عليها و اللّه أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون». قال: فسئلا (عليهما السّلام) : هل بين الجبر و القدر منزله ثالثه؟ قالا: «نعم أوسع ممّا بين السماء و الأرض». (۴)

---

(١) المائده: ١٣.

(٢) لاحظ: الكهف: ٢٩؛ النور: ١١؛ السجده: ۴٩؛ الزمر: ٧؛ الطور: ١٩؛ النجم:

٣٩۴١؛ المزمل: ١٩؛ المدثر: ۵۵؛ الِانسان: ۶١؛ النبأ: ٣٩؛ عبس: ١٢؛ الشمس: ٧ ١٠.

(٣) لاحظ: البقره: ١٠٢، ٢۴٩، ٢۵١؛ الأعراف: ١٨٨؛ يونس: ١٠٠؛ التكوير: ٢٩.

(۴) التوحيد، ص ٣۶٠، الباب ۵٩، الحديث ٣

٢ و روى باسناد صحيح عن الرضا - عليه السلام - أنّه قال: «إنّ اللّه عز و جل لم يُطَع بإكراه و لم يُعصَ بغلبه و لم يهمل العباد فى ملكه و هو المالك لما ملّكهم و القادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته، لم يكن اللّه عنها صادّاً و لا منها مانعاً و إن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم و بين ذلك فعل و إن لم يحل و فعلوه فليس هو الذى أدخلهم فيه». (١)

٣ و روى أيضاً عن المفضل بن عمر عن أبى عبد اللّه - عليه السلام - قال: «لا جبر و

لاـ تفويض و لكن أمر بين أمرين». قال، فقلت: و ما أمر بين أمرين؟ قال: «مثل ذلک مثل رجل رأيته على معصيه فنهيته فلم ينته، فتركته ففعل تلک المعصيه، فليس حيث لم يقبل منک فتركته، أنت الذى أمرته بالمعصيه». (٢)

۴ و للاِمام الهادى – عليه السلام – رساله مبسّطه فى الردِّ على أهل الجبر و التفويض و إثبات العدل و الاَمر بين الاَمرين نقلها علىّ بن شعبه (قدّس سرّه) فى «تحف العقول» و أحمد بن أبى طالب الطبرسى (قدّس سرّه) فى «الاحتجاج» و مما جاء فيها فى بيان حقيقه الاَمر بين الاَمرين، قوله: «و هذا القول بين القولين ليس بجبر و لا تفويض و بذلک أخبر أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه عبايه بن ربعى الاَسدى حين سأله عن الاستطاعه التى بها يقوم و يقعد و يفعل، فقال له أمير المؤمنين: سألت عن

---

(١) التوحيد للصدوق: الباب ۵٩، الحديث ٧.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٨

الاستطاعه تملكها من دون اللّه أو مع اللّه؟ فسكت عبايه، فقال له أمير المؤمنين: قل يا عبايه، قال: و ما أقول؟ قال – عليه السلام – : ... تَقُولُ إِنَّکَ تَمْلِکُهَا بِاللَّهِ الَّذِی یَمْلِکُهَا مِنْ دُونِکَ فَإِنْ یُمَلِّکْهَا إِیَّاکَ کَانَ ذَلِکَ مِنْ عَطَائِهِ وَ إِنْ یَسْلُبْکَهَا کَانَ ذَلِکَ مِنْ بَلَائِهِ هُوَ الْمَالِکُ لِمَا مَلَّکَکَ وَ الْقَادِرُ عَلَى مَا عَلَیْهِ أَقْدَرَکَ». (١) تذييل نقل عن الفخر الرازى أنّه اعترف بأنّ الحقّفى المقام ما قاله أئمّه الدين من الاَمر بين الاَمرين و إن أخطأ فى تفسيره و جعل وزان الاِنسان، وزان القلم فى يد الكاتب و الوتد فى شقّ الحائط و فى كلام العقلاء، قال الحائط للوتد:

لم تشقّنى؟ فقال: «سل من يدقّنى». (٢) و

ممن اعترف بالاَمر بين الاَمرين شيخ الاَزهر فى وقته، محمّد عبده فى رسالته حول التوحيد، قال: «جاءت الشريعه بتقرير أمرين عظيمين، هما ركنا السعاده و قوام الاَعمال البشريه،

الاَوّل:

انّ العبد يكسب بإرادته و قدرته ما هو وسيله لسعادته،

و الثانى:

انّقدره اللّه هى مرجع لجميع الكائنات و انّ من آثارها ما يحول بين العبد و إنفاذ ما يريده ... و قد كلّفه سبحانه أن يرفع همّته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد فى تصحيح الفكر و آجاده العمل و هذا

---

(۱) بحار الاَنوار: ۵|۷۵، الباب الثانى، الحديث ۱.

(۲) راجع بحار الاَنوار: ج۵، ص ۸۲

الّذى قرّرناه قد اهتدى إليه سلف الاُمّه و عوّل عليه من متأخّرى أهل النظر إمام الحرمين الجوينيص و إن أنكر عليه بعض من لم يفهمه». (۱)

---

(۱) رساله التوحيد:

۵۷۶۲ بتخليص.

الفصل العاشر: الإجابه عن شبهات

الفصل العاشر: الإجابه عن شبهات

الفصل العاشر الاِجابه عن شبهات و شكوك فى المقام إلى هنا فرغنا عن دراسه المذاهب و الآراء فى مسأله الجبر و الاختيار، ثمّ إنّ هاهنا شبهات و شكوك يجب علينا دراستها و الاِجابه عنها:

۱. علم اللّه الاَزلى قالوا: «إنّ ما علم اللّه عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد و إلاّ جاز انقلاب العلم جهلاً و ما علم اللّه وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد و إلاّ جاز ذلك الانقلاب و هو محال فى حقّه سبحانه و ذلك يبطل اختيار

العبـد، إذ لاـ قـدره على الواجب و الممتنع و يبطـل أيضـاً التكليف لابتنـائه على القـدره و الاختيـار، فمـا لزم القائلين بمسأله خلق الَاعمال فقد لزم غيرهم لَاجل اعتقادهم بعلمه الَازلى المتعلّق بالَاشياء». (١)

---

(١) شرح المواقف:

٨|١٥٥ بتلخيص منّا

و الجواب عنه: انّ علمه الاَزلی لم يتعلّق بصدور كلّفعل عن فاعله على وجه الاِطلاق، بل تعلّق علمه بصدوره عنه حسب الخصوصيات الموجوده فيه و على ضوء ذلك، تعلّق علمه الاَزلی بصدور الحراره من النار على وجه الجبر و الاضطرار، كما تعلّق علمه الاَزلی بصدور الرعشه من المرتعش كذلك و لكن تعلّق علمه سبحانه بصدور فعل الاِنسان الاختيارى منه بقيد الاختيار و الحريه و مثل هذا العلم يوَكّد الاختيار. قال العلاّمه الطباطبائی: «إنّ العلم الاَزلی متعلّق بكلّ شیء على ما هو عليه، فهو متعلّق بالاَفعال الاختياريه بما هی اختياريه، فيستحيل أن تنقلب غير اختياريه ...». (١)

٢. إراده اللّه الاَزليه قالوا: «ما أراد اللّه وجوده من أفعال العبد وقع قطعاً و ما أراد اللّه عدمه منها لم يقع قطعاً، فلا قدره له على شیء منهما». (٢) و الجواب عنه: انّ هذا الاستدلال نفس الاستدلال السابق لكن بتبديل العلم بالاِراده، فيظهر الجواب عنه ممّا ذكرناه فی الجواب عن سابقه. قال العلاّمه الطباطبائی: «تعلّقت الاِراده الاِلهيه بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً، بل من حيث إنّه فعل اختيارى صادر من فاعل كذا، فی زمان كذا و مكان كذا، فإذن

---

(١) الاَسفار: ٦|٣١٨، تعليقه العلاّمه الطباطبائی (قدّس سرّه).

(٢) شرح المواقف: ٨|١٥٦

تأثير الاِراده الاِلهيه فی الفعل يوجب كون الفعل اختيارياً و إلاّ تخلّف متعلّق الاِراده ... فخطأ المجبره فی عدم تمييزهم كيفيّه تعلّق الاِراده الاِلهيه بالفعل ...». (١)

٣. لزوم الفعل مع المرجِّح الخارج عن الاختيار قالوا: إنّ العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته فلابدّ من أن يتمكّن من فعله و تركه و إلاّ لم يكن قادراً عليه، إذ القادر من يتمكّن من كلا الطرفين

و على هـذا يتوقف ترجيـح فعله على تركه على مرجـح و إلاّـ لزم وقوع أحـد الجـائزين بلاـ مرجِّـح و سـبب و هو محـال و ذلك المرجِّـح إن كان من العبـد و باختياره لزم التسـلسل الباطل، لأنّا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجّح عن العبد فيتوقّف صدوره عنه إلى مرجِّـح ثـان و هكـذا ... و إن كـان من غيره و خارجـاً عن اختيـاره، فبمـا انّه يجب وقـوع الفعـل عنـد تحقّـق المرجـح و المفروض انّ ذلـك المرجـح أيضـاً خارج عن اختياره، فيصـبح الفعل الصادر عن العبـد، ضـروريّ الوقوع غير اختيارى له. (٢) و الجـواب عنه: انّ صـدور الفعـل الاختيـارى من الاِنسـان يتوقّف على مقـدمات و مبـادئ من تصوّر الشـىء و التصـديق بفائـدته و الاشتياق إلى تحصـيله و غير ذلك من المبادئ النفسانيه و الخارجيه و لكن هـذه المقـدمات لا تكفى فى تحقّق الفعل و صـدوره منه إلاّـبحصول الاِـراده النفسـانيه التى ينـدفع بهـا الاِنسان نحو الفعل و معها يكون الفعل واجب التحقّق و تركه ممتنعاً و المرجّح ليس شيئاً وراء داعى الفاعل و إرادته و ليس مستنداً إلاّ إلى

---

(١) الميزان: ١|٩٩ ١٠٠.

(٢) شرح المواقف: ٨|١٤٩١٥٠ بتلخيص و تصرّف

نفس الاِنسـان و ذاته، فإنّهـا المبـدأ لظهوره فى الضـمير، إنّمـا الكلام من كونه فعلاً اختيارياً للنفس أو لا، فمن جعل الملاك فى اختياريه الاَفعال كونها مسـبوقةً بالاِراده وقع فى المضـيق فى جانب الاِراده، لاَنّ كونها مسـبوقه بإراده أُخرى يسـتلزم التسـلسل فى الاِـرادات غير المتناهيه و هو محال و أمّا على القول المختار، من أنّ الملاك فى اختياريه الاَفعال كونها فعلاً للفاعل الّذى يكون الاختيار عين هويته و ينشأ من صميم ذاته و ليس أمراً زائداً على هويّته عارضاً عليها،

فلاـ إشكال مطلقاً و فاعليه الإِنسان بالنسبه إلى أفعاله الاختياريه كـذلك، فاللّه سبحانه خلق النفس الإِنسانيّه مختاره و على هـذا يستحيل أن يسلب عنها وصف الاختيار و يكون فاعلاً مضطرّاً كالفواعل الطبيعيّه.

۴. التكليف بمعرفه اللّه تكليف بالمحال قالوا: «التكليف واقع بمعرفه اللّه تعالى إجماعاً، فإن كان التكليف فى حال حصول المعرفه فهو تكليف بتحصيل الحاصل و هو محال و إن كان حال عدمها فغير العارف بالمكلّف و صفاته المحتاج إليه فى صحّه التكليف منه، غافل عن التكليف و تكليف الغافل تكليف بالمحال». (۱) و الجواب عنه: انّا نختار الشقّ الاَوّل من الاستدلال و لكن لا بمعنى المعرفه التفصيليه حتّى يكون تحصيلاً للحاصل، بل المعرفه الإِجماليه الباعثه على تحصيل التفصيليه منها. توضيح ذلك: أنّ التكليف بالمعرفه تكليف عقلى، يكفى فيه التوجّه

---

(۱) شرح المواقف: ۸|۱۵۷

الإِجمالى إلى أنّ هناك منعماً يجب معرفته و معرفه أسمائه و صفاته شكراً لنعمائه، أو دفعاً للضرر المحتمل.

۵. لا يوجد الشىء إلّا بالوجوب السابق عليه قد ثبت فى الفلسفه الاُولى انّ الموجود الممكن مالم يجب وجوده من جانب علّته لم يتعيّن وجوده و لم يوجد و ذلك: لاَنّ الممكن فى ذاته لاـ يقتضى الوجود و لاـ العدم، فلاـ مناص لخروجه من ذلك إلى مستوى الوجود من عامل خارجى يقتضى وجوده، ثمّ ما يقتضى وجوده إمّا أن يقتضى وجوبه أيضاً أو لا. فعلى الاَوّل وجب وجوده و على الثانى، بما انّ بقاءه على العدم لا يكون ممتنعاً بعد، فيسأل: لماذا اتّصف بالوجود دون العدم؟ و هذا السوَال لا ينقطع إلّابصيروره وجود الممكن واجباً و بقائه على العدم محالاً و هذا معنى قولهم:

«إنّ الشىء مالم يجب لم يوجد». هذا برهان القاعده و رتّب

علیها القول بالجبر، لأنّ فعل العبد ممکن فلا یصدر منه إلاّ بعد اتّصافه بالوجوب و الوجوب ینافی الاختیار و الجواب عنه: انّ القاعده لا تعطی أزید من أنّ المعلول إنّما یتحقّق بالإِیجاب المتقدّم علی وجوده و لکن هل الإِیجاب المذکور جاء من جانب الفاعل و العلّه أو من جانب غیره؟ فإن کان الفاعل مختاراً کان وجود الفعل و وجوبه المتقدّم علیه صادراً عنه بالاختیار و إن کان الفاعل مضطرّاً کالفواعل الکونیه کانا صادرین عنه بالاضطرار و الحاصل: انّ الوجوب المذکور فی القاعده و إن کان وصفاً متقدّماً علی الفعل و لکنه متأخّر عن الفاعل، فالمستفاد منه لیس إلاّ کون الفعل موجَباً (بالفتح) و أمّا الفاعل فهو قد یکون أیضاً کذلک و قد یکون موجِباً (بالکسر)، فإن أثبتنا کون الإِنسان مختاراً فلا تنافیه القاعده المذکوره قید شعره

الفصل الحادی عشر: القضاء و القدر

الفصل الحادی عشر: القضاء و القدر

الفصل الحادی عشر القضاء و القدر إنّ القضاء و القدر من الاُصول الإِسلامیه الوارده فی الکتاب و السنّه و لیس لمن له إلمام بهذین المصدرین الرئیسیین أن ینکرهما أو ینکر واحداً منهما، إلاّ أنّ المشکله فی توضیح ما یراد منهما، فإنّه المزلقه الکبریفی هذا المقام و استیفاء البحث عنه یستدعی بیان اُمور:

۱. تعریف القضاء و القدر قال ابن فارس: «القدر بفتح الدال و سکونه حدُّ کلِّ شیء و مقداره و قیمته و ثمنه و منه قوله تعالی: «وَمَنْ قُدِر عَلَیْهِ رِزْقُه» أی قدر بمقدار قلیل».

---

(۱) و قال الراغب: «القدر و التقدیر تبیین کمیه الشیء». (۲) (۱) المقاییس: ۵| ۶۳.

(۲) المفردات: ماده قدر

هذا معنی القدر فی اللغه و أمّا معنی القضاء، فقال ابن فارس: «القضاء أصل صحیح یدلّ علی إحکام أمر و إتقانه

و إنفـاذه لجهته، قال اللّه تعالى: «فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فى يَوْمَيْنِ» أى أحكم خلقهن إلى أن قال: و سـمّى القاضـى قاضـياً لأنّه يحكم الأَحكـام و ينفـذها و سـمّيت المنيّه قضاءً لأنّها أمر ينفـذ فى ابن آدم و غيره من الخلق». (١) و قال الراغب: «القضاء فصـل الأَمر قولاً كان ذلك أو فعلاً». (٢) أقول: مجموع النصّين من العلمين يرجع إلى أنّ أىّ قول أو عمل إذا كان متقناً محكماً و جادّاً قاطعاً و فاصلاً صارماً، لا يتغيّر و لا يتبدّل، فذلك هو القضاء. هذا ما ذكره أئمّه اللغه و قد سبقهم أئمّه أهل البيت - عليهم السلام -، كما ورد فيما روى عنهم - عليهم السـلام - : روى الكلينى بسـنده، إلى يونس بن عبد الرحمان، عن أبى الحسن الرضا - عليه السـلام - و قد سأله يونس عن معنى القدر و القضاء، فقال: «هى الهندسه و وضع الحدود من البقاء و الفناء و القضاء هو الاِبرام و إقامه العين». (٣)

---

(١) المقاييس: ٥| ٩٩.

(٢) المفردات: ماده قضى.

(٣) الكافى: ١| ١٥٨ و رواه الصدوق فى توحيده بتغيير يسير

٢. مراتب القضـاء و القـدر لكـلّ من القضـاء و القـدر مراتب أو أقسـام، نشـير إليها: ألف. القضاء و القـدر التشـريعيان: و يعنى به الأَوامر و النواهى الاِلهيه الوارده فى الكتـاب و السـنّه و قـد أشـار إليه الاِمـام أمير المؤمنين (عليه السّلام) فى كلامه حينما سأله الشامى عن معنى القضاء و القـدر فقال: «الأَمر بالطاعه و النهى عن المعصـيه و التمكين من فعل الحسـنه و ترك السـيئه و المعونه على القربه إليه و الخذلان لمن عصاه و الوعد و الوعيد» إلى آخر كلامه الشريف. (١) ب. القضاء و

القدر التكوينيان: و يعنى به ما يرجع إلى الحقائق الكونيه و نظام الوجود و له أقسام:

۱. القضاء و القدر العلميّان فالتقدير العلمى عباره عن تحديد كلّ شىء به خصوصياته فى علمه الأزلى سبحانه، قبل إيجاده، فهو تعالى يعلم حدّكلّشىء و مقداره و خصوصياته الجسمانيه و غير الجسمانيه و المراد من القضاء العلمى هو علمه تعالى بضروره وجود الأشياء و إبرامها عند تحقّق جميع ما يتوقّف عليه وجودها من الأسباب و الشرائط و رفع الموانع. فعلمه السابق بحدود الأشياء و ضروره وجودها، تقدير و قضاء علميّان؛ و قد أشير إلى هذا القسم، فى آيات الكتاب المجيد:

---

(۱) التوحيد للصدوق: ۳۸۰؛ بحار الأنوار: ۵|۱۲۸، باب القضاء و القدر، الحديث ۷۴

قال سبحانه: «وَما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ كِتاباً مُوَجّلاً». (۱) و قال أيضاً: «قُلْ لَنْ يُصيبَنا إِلاّ ما كَتَباللّهُ لَنا هُوَ مَولانا و على اللّهِ فَلْيَتَوَكّلِ الْمُوْمِنُونَ». (۲) و قال: «وَما يُعَمّر مِنْ مُعَمّرٍ وَ لا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاّ فِى كِتابٍ إِنَّ ذلِكَ عَلَى اللّهِ يَسير». (۳) و قال: «ما أَصابَ مِنْ مُصيبَةٍ فِى الأَرْضِ وَ لا فِى أَنْفُسِكُمْ إِلاّ فى كِتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها ... ». (۴) هذه بعض الآيات التى وردت فى بيان انّ خصوصيات الأشياء و ضروره وجودها متحقّقه فى علمه الأزلى، أو مراتب علمه كالكتاب الوارد فى الآيات الماضيه.

۲. القضاء و القدر العينيان التقدير العينى عباره عن الخصوصيات التى يكتسبها الشىء من علله

---

(۱) آل عمران: ۱۴۵.

(۲) التوبه: ۵۱.

(۳) فاطر: ۱۱.

(۴) الحديد:

۲۲

عند تحقّقه و تلبسه بالوجود الخارجى و القضاء العينى هو ضروره وجود الشىء عند وجود علّته التامّه ضروره عينيه خارجيه. فالتقدير و القضاء العينيان ناظران إلى التقدير

و الضروره الخارجيين اللّذين يحتفّان بالشيء الخارجى، فهما مقارنان لوجود الشيء بل متّحدان معه، مع أنّ التقدير و القضاء العلميان مقدّمان على وجود الشيء. فالعالم المشهود لنا لا يخلو من تقدير و قضاء، فتقديره تحديد الأَشياء الموجوده فيه من حيث وجودها و آثار وجودها و خصوصيات كونها بما انّها متعلّقه الوجود و الآثار بموجودات أُخرى، أعنى العلل و الشرائط، فيختلف وجودها و أحوالها باختلاف عللها و شرائطها، فالتقدير يهدى هذا النوع من الموجودات إلى ما قدر له فى مسير وجوده، قال تعالى: «اَلَّذِى خَلَقَ فَسَوّى*وَالَّذِى قَدَّرَ فَهَدى». (١) أى هدى ما خلقه إلى ما قدّر له و أمّا قضاوه، فلمّا كانت الحوادث فى وجودها و تحقّقها منتهيه إليه سبحانه فما لم تتمّ لها العلل و الشرائط الموجبه لوجودها، فانّها تبقى على حال التردّد بين الوقوع و اللا-وقوع، فإذا تمّت عللها و عامّه شرائطها و لم يبق لها إلاّ أن توجد، كان ذلك من اللّه قضاء و فصلاً لها من الجانب الآخر و قطعاً للاِبهام و بذلك يظهر انّ التقدير و القضاء العينيين من صفاته الفعليه سبحانه فانّ مرجعهما إلى إفاضه الحدّ و الضروره على الموجودات و إليه يشير الاِمام الصادق – عليه السلام – فى قوله:

– – –

(١) الأَعلى: ٢٣

«القضاء و القدر خلقان من خلق اللّه و اللّه يزيد فى الخلق ما يشاء». (١) و من هنا يكشف لنا الوجه فى عنايه النبى و أهل البيت (عليهم السّلام) بالاِيمان بالقدر و انّ المؤمن لا يكون مؤمناً إلاّ بالاِيمان به (٢) فإنّ التقدير و القضاء العينيين من شعب الخلقه و قد عرفت فى أبحاث التوحيد انّ من مراتب التوحيد، التوحيد فى الخالقيه و قد عرفت

آنفاً انّ حدود الَأشياء و خصوصياتها و ضروره وجودها منتهيه إلى إرادته سبحانه، فالإِيمان بهما، من شوَون التوحيد فى الخالقيه و لَأجل ذلك ترى انّه سبحانه أسند القضاء و القدر إلى نفسه و قال: «قَدْ جَعَلَ اللّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْراً». (٣) و قال تعالى: «و إذا قَضى أَمْراً فَإِنّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونَ». (۴)

- - -

(١) التوحيد للصدوق: الباب ۶٠، الحديث ١.

(٢) روى الصدوق فى «الخصال» بسنده عن على - عليه السلام - قال: قال رسول اللّه ص: «لا يوَمن عبد حتى يوَمن بأربعه: حتى يشهد أن لا إله إلاّ اللّه وحده لا شريك له و انّى رسول اللّه بعثنى بالحقّ و حتى يوَمن بالبعث بعد الموت و حتّى يوَمن بالقدر» (البحار: ج۵، باب القضاء و القدر، الحديث ٢) و روى أيضاً بسنده عن أبى امامه الصحابى، قال: قال رسول اللّه ص: «أربعه لا ينظر اللّه إليهم يوم القيامه: عاقّ و منان و مكذب بالقدر و مدمن خمر» (البحار: ج۵، باب القضاء و القدر، الحديث ٣) و روى الترمذى عن جابر بن عبد اللّه قال: قال رسول اللّه ص: «لا يوَمن عبد حتى يوَمن بالقدر خيره و شره» (جامع الُأصول، ابن الَأثير الجزرى (م۶٠۶ه‍) : ١٠|۵١١، كتاب القدر، الحديث ٧۵۵٢).

(٣) الطلاق: ٣.

(۴) البقره: ١١٧

و قال سبحانه: «فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فى يَوْمَيْنِ». (١) و قال تعالى: «إِنّا كُلّ شَىءٍ خَلَقْناهُ بِقَدر». (٢) و قال سبحانه: «وَإِنْ مِنْ شَىْءٍ إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ و ما نُنَزِّلُه إِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ». (٣) و غيرها من الآيات الحاكيه عن قضائه سبحانه بالشىء و إبرامه على صفحه الوجود.

- - -

(١) فصلت: ١٢.

(٢) القمر: ۴٩.

(٣) الحجر: ٢١

الفصل الثانى عشر: فى حقيقه البداء

الفصل الثانى عشر: فى حقيقه البداء

الثانی عشر فی حقیقه البداء إنّ البداء فی اللغه هو الظهور بعد الخفاء، قال تعالی: «وَبَدا لَهُمْ مِنَ اللّهِ ما لَمْ یَکُونُوا یَحْتَسِبُونَ* وَ بَدا لَهُمْ سَیِّئاتُ ما کَسَبُوا». (١) و البداء بهذا المعنی لا یطلق علی اللّه سبحانه بتاتاً، لاستلزامه حدوث علمه تعالی بشیء بعد جهله به. الاعتقاد بالبداء عند أئمّه أهل البیت – علیهم السلام – تحتلّ مسأله البداء فی عقائد الشیعه الإمامیه المکانه الأُولی و هم تابعون فی ذلک للنصوص الوارده عن أئمّه أهل البیت – علیهم السلام – فی تلک المسأله:

١. روی الصدوق (٢) بإسناده عن زراره عن أحدهما، یعنی أبا جعفر و أبا عبد اللّه (علیهما السّلام)، قال: «ما عبد اللّه عز و جل بشیء مثل البداء».

- - -

(١) الزمر: ۴٧ ۴٨.

(٢) التوحید للصدوق: الباب ۵۴، الحدیث ١

٢ و روی بإسناده عن هشام بن سالم، عن أبی عبد اللّه – علیه السلام – قال: «ما عظّم اللّه عز و جل بمثل البداء».

٣ و روی بإسناده عن محمّد بن مسلم، عن أبی عبد اللّه (علیه السّلام) قال: «ما بعث اللّه عز و جل نبیّاً حتی یأخذ علیه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودیه و خلع الأنداد و انّ اللّه یقدّم ما یشاء و یؤخّر ما یشاء».

۴ و عن الریّان بن الصلت، قال: سمعت الرضا – علیه السلام – یقول: «ما بعث اللّه نبیّاً قطّ إلّابتحریم الخمر و أن یقرّله بالبداء». إلی غیر ذلک من مأثوراتهم – علیهم السلام – فی هذا المجال موقف الإمامیه فی إحاطه علمه تعالی اتّفقت الإمامیّه تبعاً لنصوص الکتاب و السنه و البراهین العقلیه علی أنّه سبحانه عالم بالأشیاء و الحوادث کلّها غابرها و حاضرها و مستقبلها، کلّیها و

جزئيّها و قـد وردت بذلک نصوص عن أئمّه أهل البيت (عليهم السّلام). قال الإِمام الباقر – عليه السـلام – : «كان اللّه و لا شـىء غيره و لم يزل اللّه عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعـدما كوّنه». (۱) و قال الإِمام الصادق – عليه السـلام – : «فكلّ أمر يريـده اللّه فهو فى علمه قبل أن يصـنعه ليس شـىء يبـدو له إلاّ و قد كان فى علمه، انّ اللّه لا يبدو له من جهل». (۲) إلى غير ذلک من النصوص المتضافره فى ذلک.

---

(۱) بحار الأنوار: ۴|۸۶، الحديث ۲۳.

(۲) بحار الأنوار: ۴|۱۲۱، الحديث ۶۳

حقيقه البـداء عنـد الإِماميّه و بـذلک يظهر انّ المراد من البـداء الوارد فى أحاديث الإِماميه و يعـدّ من العقائد الدينيه عندهم ليس معنـاه اللغوى، أفهـل يصـحّ أن ينسب إلى عاقـل فضـلاًعن باقر العلوم و صادق الأُمّه القول بأنّ اللّه لم يعبـد و لم يعظم إلاّ بالقول بظهور الحقائق له بعـد خفائها عنه و العلم بعـد الجهل؟! كلاّ، كلّ ذلک يوَيّد انّ المراد من البداء فى كلمات هوَلاء العظام غير ما يفهمه المعترضون، بـل مرادهم من البـداء ليس إلاّ ـ انّ الإِنسـان قادر على تغيير مصـيره بالأعمال الصالحه و الطالحه (۱) و انّ للّه سبحانه تقـديراً مشترطاً موقوفاً و تقـديراً مطلقاً و الإِنسان إنّما يتمكّن من التأثير فى التقـدير المشترط و هـذا بعينه قدر إلهى و اللّه سبحانه عالم فى الأزل، بكلا القسمين كما هو عالم بوقوع الشرط، أعنى: الأعمال الإِنسانيه الموَثره فى تغيير مصيره و عدم وقوعه.
قال الشيخ المفيد (المتوفّى ۴۱۳ه‍) : قد يكون الشىء مكتوباً بشرط فيتغير الحال فيه، قال اللّه تعالى: «ثُمَّ قَضى أَجَلًا وَ أَجَلٌ

مُسَمّی عِنْدَهُ». (۲) فتبیّن انّ الآجال علی ضربین و ضرب منهما مشترط یصحّ فیه الزیاده و النقصان، ألا تری قوله تعالی: «وَما یُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لا یُنْقَصْ مِنْ عُمُرِهِ إِلاّ فِی کِتابٍ». (۳)

- - -

(۱) سیوافیک انّالنبیّ الاَکرمص حسب ما رواه البخاری استعمل لفظ البداء فی نفس ذاک المعنی الذی تتبنّاه الاِمامیه.

(۲) الاَنعام:

۲.

(۳) فاطر: ۱۱

و قوله تعالی: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُری آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ و الاَرْضِ». (۱) فبیّن انّ آجالهم کانت مشترطه فی الامتداد بالبرّ و الانقطاع عن الفسوق و قال تعالی فیما أخبر به عن نوح - علیه السلام - فی خطابه لقومه: «اسْتَغْفِرُوا رَبَّکُمْ إِنَّهُ کانَ غَفّاراً*یُرْسِلِ السَّماءَ عَلَیْکُمْ مِدراراً ... ». (۲) فاشترط لهم فی مدّ الاَجل و سبوغ النعم الاستغفار، فلو لم یفعلوا قطع آجالهم و بتر أعمالهم و استأصلهم بالعذاب، فالبداء من اللّه تعالی یختصّ بما کان مشترطاً فی التقدیر و لیس هو انتقال من عزیمه إلی عزیمه، تعالی اللّه عمّا یقول المبطلون علوّاً کبیراً. (۳) تفسیر البداء فی ضوء الکتاب و السنه قد اتّضح ممّا تقدّم انّ المقصود بالبداء لیس إلاّ تغییر المصیر و المقدّر بالاَعمال الصالحه و الطالحه و تأثیرها فی ما قدّر اللّه تعالی لهم من التقدیر المشترط و لاِیضاح هذا المعنی نشیر إلی نماذج من الآیات القرآنیه و ما ورد من الروایات فی تغییر المصیر بالاَعمال الصالحه و الطالحه. ألف. القرآن و تأثیر عمل الاِنسان فی تغییر مصیره

۱. قال سبحانه:

- - -

(۱) الاَعراف: ۹۶.

(۲) نوح: ۱۰ ۱۱.

(۳) تصحیح الاعتقاد:

۵۰ و لاحظ أیضاً أوائل المقالات، باب القول فی البداء و المشیئه: ۵۲

«إِنَّ اللّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَومٍ حَتّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ».

(۱)

۲ و قال سبحانه: «ذلِکَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ یَکُ مُغَیِّراً نِعْمَهً أَنْعَمَها عَلی قَومٍ حَتّی یُغَیِّروا ما بِأَنْفُسِهِمْ». (۲)

۳ و قال سبحانه: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُری آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَیْهِمْ بَرَکاتٍ مِنَ السَّماءِ و الاَرْضِ و لکن کَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما کانُوا یَکْسِبُونَ». (۳)

۴ و قال سبحانه: «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّکُمْ لَئِنْ شَکَرْتُمْ لَأَزِیدَنَّکُمْ وَ لَئِنْ کَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابی لَشَدیدٌ». (۴)

۵ و قال سبحانه: «فَلَولا کانَتْ قَرْیَهٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إِیمانُها إِلاّ قَومَ یُونُسَ لَمّا آمَنُوا کَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْیِ فِی الْحَیاهِ الدُّنْیا وَ مَتَّعْناهُمْ إِلی حِینٍ». (۵)

۶ و قال سبحانه: «فَلَولا أَنَّهُ کانَ مِنَ الْمُسَبِّحینَ* لَلَبِثَفِی بَطْنِهِ إِلی یَوْمِ یُبْعَثُون». (۶)

---

(۱) الرعد:

.۱۱

(۲) الاَنفال: ۵۳.

(۳) الاَعراف: ۹۶.

(۴) إبراهیم:

.۷

(۵) یونس: ۹۸.

(۶) الصافات: ۱۴۳۱۴۴

۷ و قال سبحانه: «وَضَرَبَ اللّهُ مَثَلًا قَرْیَهً کانَتْ آمِنَهً مُطْمَئِنَّهً یَأْتِیها رِزْقُها رَغَداً مِنْ کُلِّ مَکانٍ فَکَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللّهِ فَأَذاقَهَا اللّهُ لِباسَ الْجُوعِ و الْخَوفِ بِما کانُوا یَصْنَعُونَ». (۱) إلی غیر ذلک من الآیات. ب. الروایات و تأثیر العمل فی تغییر المصیر

۱. روی جلال الدین السیوطی (المتوفّی ۹۱۱ه) عن علی (علیه السَّلام) انّه سأل رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) عن هذه

الآیه «یَمْحُوا اللّه ما یَشاءُ»، فقال: «لَاقرّن عینیک بتفسیرها و لَاقرّن عین أَمّتی بعدی بتفسیرها: الصدقه علی وجهها و برّ الوالدین و اصطناع المعروف، یحوِّل الشقاء سعاده و یزید فی العمر و یقی مصارع السوء». (۲)

۲ و أخرج الحاکم عن ابن عباس، قال: «لا ینفع الحذر من القدر و لکن اللّه یمحو بالدعاء ما یشاء من القدر». (۳)

۳ و قال الاِمام الباقر – علیه السلام – : «صله الاَرحام تزکّی الاَعمال و تنمّی الاَموال و تدفع البلوی و

تیسّر الحساب و تنسیَ فی الَاجل». (۴)

---

(۱) النحل: ۱۱۲.

(۲) الدر المنثور: ۴| ۶۶.

(۳) نفس المصدر.

(۴) الکافی: ۲| ۴۷۰

۴ و قال الصادق – علیه السلام – : «إِنَّ الدُّعَاءَ لَیَرُدُّ الْقَضَاءَ وَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَیُذْنِبُ فَیُحْرَمُ بِذنبهِ الرِّزْق . (۱) إلی غیر ذلک من الَاحادیث المتضافره المرویه عن الفریقین فی هذا المجال. النزاع لفظی ممّا تقدّم یظهر انّ حقیقه البداء و هی تغییر مصیر الِانسان بالَاعمال الصالحه و الطالحه ممّا لا مناص لکلّمسلم من الاعتقاد به و إلی هذا أشار الشیخ الصدوق بقوله: «فمن أقرّ للّه عز و جل بأنّ له أن یفعل ما یشاء و یعدم ما یشاء و یخلق مکانه ما یشاء و یقدِّم ما یشاء و یوَخِّر ما یشاء و یأمر بما شاء کیف شاء، فقد أقرَّ بالبداء و ما عظّم اللّه عز و جل بشیء أفضل من الِاقرار بأنّ له الخلق و الَامر و التقدیم و التأخیر و إثبات مالم یکن و محو ما قد کان». (۲) فالنزاع فی الحقیقه لیس إلاّ ـ فی التسمیه و لو عرف المخالف انّ تسمیه فعل اللّه سبحانه بالبداء من باب المجاز و التوسّع لما شهر سیوف النقد علیهم و إن أبی حتّی الِاطلاق التجوّزی، فعلیه أن یتّبع النبیّ الَاعظم (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) حیث أُطلق لفظ البداءعلیه سبحانه بهذا المعنی المجازی الذی قلنا، فی حدیث الَاقرع و الَابرص و الَاعمی، روی أبو هریره انّه سمع رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله و سلم) یقول: «إنّ ثلاثه فی بنی إسرائیل أبرص و أقرع و أعمی، بدا للّه عز و جل أن

---

(۱) البحار: ۹۳| ۲۸۸.

(۲) التوحید:

۳۳۵، الباب ۵۴.

یبتلیهم». (۱) فبأیِّ وجه

فسّر كلامه (صلّى اللّه عليه و آله و سلم) يفسّر كلام أوصيائه. فاتّضح بذلك انّ التسميه من باب المشاكله و انّه سبحانه يعبّر عن فعل نفسه فى مجالات كثيره بما يعبّر به الناس عن فعل أنفسهم لَاجل المشاكله الظاهريه، فترى القرآن ينسب إلى اللّه تعالى «المكر و الكيد» و «الخديعه» و «النسيان» و «الاَسف» إذ يقول: «يَكِيدونَ كَيْداً* وَ أَكِيدُ كَيْداً». (٢) «وَمَكَرُوا مَكْراً وَ مَكَرْنا مَكْراً». (٣) «إِنَّ المُنافِقينَ يُخادِعُونَ اللّهَ و هو خادِعُهُمْ». (۴) «نَسُوا اللّهَ فَنَسِيَهُمْ». (۵) «فَلَمّا آسَفُونَا انْتَقَمْنا مِنْهُمْ». (۶) إلى غير ذلك من الآيات و الموارد و بذلك تقف على أنّ ما ذكره الاَشعرى فى «مقالات الإِسلاميّين» و البلغمى فى تفسيره و الرازى فى المحصّل و غيرهم حول البداء، لا صله له بعقيده الشيعه فيه، فإنّهم فسّروا البداء للّه بظهور ما خفى عليه و الشيعه

---

(١) النهايه فى غريب الحديث و الاَثر: ١|١٠٩، للإمام مجد الدين أبى السعادات المبارك بن محمّد الجزرى؛ رواه البخارى فى صحيحه لاحظ: ۴| ١٧٢.

(٢) الطارق: ١۵ ١۶.

(٣) النمل: ۵٠.

(۴) النساء: ١۴٢.

(۵) التوبه: ۶٧.

(۶) الزخرف: ۵۵

براء منه، بل البداء عندهم كما عرفت تغيير التقدير المشترط من اللّه تعالى، بالفعل الصالح و الطالح، فلو كان هناك ظهور بعد الخفاء فهو بالنسبه إلينا لا بالنسبه إلى اللّه تعالى، بل هو بالنسبه إليه إبداء ما خفى و إظهاره و لو أطلق عليه البداء من باب التوسع اليهود و إنكار النسخ و البداء ثمّ إنّ المعروف من عقيده اليهود انّهم يمنعون النسخ سواء كان فى التشريع و التكوين، أمّا النسخ فى التشريع فقد استدلّوا على امتناعه بوجوه مذكوره فى كتب أُصول الفقه مع الجواب عنها و أمّا النسخ

فی التکوین و هو تمکّن الاِنسان من تغییر مصیره بما یکتسبه من الاَعمال بإرادته و اختیاره، فقد استدلّوا علی امتناعه بأنّ قلم التقدیر و القضاء إذا جری علی الاَشیاء فی الاَزل استحال أن تتعلّق المشیئه بخلافه و بعباره أُخری: ذهبوا إلی أنّ اللّه قد فرغ من أمر النظام و جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا کان فلا یمکن للّه سبحانه محو ما أثبت و تغییر ما کتب أوّلاً و هذا المعنی من النسخ الذی أنکرته الیهود هو بنفسه کما تری حقیقه البداء بالمعنی الذی یعتقده الشیعه الاِمامیه کما عرفت، فإنکاره من العقائد الیهودیه التی تسرَّت إلی المجتمعات الاِسلامیه فی بعض الفترات و اکتسی ثوب العقیده الاِسلامیه، مع أنّ القرآن الکریم یردُّ علی الیهود فی عقیدتهم هذه و یقول: «یَمْحُوا اللّهُ ما یَشاءُوَیُثْبِتُ و عندهُ أُمُّ الْکِتاب». (۱) و یقول أیضاً: «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ». (۲)

---

(۱) الرعد:

۳۹.

(۲) الرحمن: ۲۹

و یقول: «أَلا ـ لَهُ الْخَلْقُ و الاَمْرُ تَبارَکَ اللّهُ رَبُّ الْعالَمینَ». (۱) و الآیه مطلقه غیر مقیّده بزمان دون زمان و لاَجل ذلک ینسب إلی اللّه تعالی کلّ ما یرجع إلی الخلق و الاِیجاد و یبیّن ذلک بصیغ فعلیه استقبالیه دالّه علی الاستمرار فی کثیر من الآیات الراجعه إلی الخلق و التدبیر و قد حکی سبحانه عقیده الیهود بقوله: «قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللّهِ مَغْلُولَه». (۲) فهذا القول عنهم یعکس عقیدتهم فی حقّ اللّه سبحانه و انّه مسلوب الاِراده تجاه کلّ ما کتب و قدّر و بالنتیجه عدم قدرته علی الاِنفاق زیاده علی ما قدّر و قضی، فردّاللّه سبحانه علیهم بإبطال تلک العقیده بقوله: «بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ». (۳) و لاَجل ذلک فسّر الاِمام الصادق – علیه

السلام – الآيه بقوله: و لكنهم (اليهود) قالوا: قد فرغ من الاَمر فلا يزيد و لا ينقص، فقال اللّه جلّجلاله تكذيباً لقولهم:

«غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ». ألم تسمع اللّه عز و جل يقول: «يَمْحُوا اللّهُ ما يَشاءُوَيُثْبِتُ و عندهُ أُمُّ الْكِتابِ». (۴)

– – –

(۱) الاَعراف: ۵۴.

(۲) المائده: ۶۴

(۳) المائده: ۶۴.

(۴) التوحيد:

الباب ۲۵، الحديث ۱

و من هنا تعرف أنّ القول بالبداء من صميم الدين و لوازم التوحيد و الاعتقاد بعموميه قدرته سبحانه و انّه من مقاديره و سننه السائده على حياه الاِنسان من غير أن يسلب عنه الاختيار فى تغيير مصيره، فكما أنّه سبحانه، كل يوم هو فى شأن و مشيئته حاكمه على التقدير و كذلك العبد مختار له أن يغيّر مصيره و مقدره بحسن فعله و يخرج نفسه من عداد الاَشقياء و يدخلها فى عداد السعداء، كما أنّ له عكس ذلك. فاللّه سبحانه: «لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ». (۱) فهو تعالى إنّما يغيّر قدر العبد بتغيير منه بحسن عمله أو سوئه و لا يعدّ تغيير التقدير الاِلهى بحسن الفعل أو سوئه معارضاً لتقديره الاَوّل سبحانه، بل هو أيضاً جزء من قدره و سننه. التقدير المحتوم و الموقوف قد أشرنا سابقاً إلى أنّ التغيير إنّما يقع فى التقدير الموقوف دون المحتوم و هذا ما يحتاج إلى شىء من البيان فنقول: إنّ للّه سبحانه تقديرين، محتوماً و موقوفاً و المراد من المحتوم مالا يبدّل و لا يغيّر مطلقاً و ذلك كقضائه سبحانه للشمس و القمر مسيرين إلى أجل معيّن و للنظام الشمسى عمراً محدّداً و تقديره فى حقّ كلّ إنسان بأنّه يموت، إلى غير ذلك من السنن الثابته

الحاکمه علی الکون و الإنسان و المراد من التقدیر الموقوف الاَمور المقدّره علی وجه التعلیق، فقدّر

---

(۱) الرعد:

۱۱

انّالمریض یموت فی وقت کذا إلاّ إذا تداوی، أو أجریت له عملیّه جراحیه، أو دعی له و تصدّق عنه و غیر ذلک من التقادیر التی تغیّر یإیجاد الاَسباب المادّیه و غیرها التی هی من مقدّراته سبحانه أیضاً و اللّه سبحانه یعلم فی الاَزل کلا التقدیرین: الموقوف و ما یتوقف علیه الموقوف و إلیک بعض ما ورد عن أئمّه أهل البیت – علیهم السلام – حول هذین التقدیرین:

۱. سئل أبو جعفر الباقر – علیه السلام – عن لیله القدر، فقال: تنزل فیها الملائکه و الکتبه إلی سماء الدنیا فیکتبون ما هو کائن فی أمر السنه ... قال: «وأمر موقوف للّه تعالی فیه المشیئه، یقدِّم منه ما یشاء و یوَخِّر ما یشاء» و هو قوله: «یَمْحُوا اللّهُ ما یَشاءُوَیُثْبِتُ و عندهُ أُمّ الْکِتابِ». (۱)

۲. روی الفضیل قال: سمعت أبا جعفر – علیه السلام – یقول: «من الاُمور أُمور محتومه جائیه لا محاله و من الاُمور أُمور موقوفه عند اللّه یقدِّم منها ما یشاء و یمحو منها ما یشاء: و یثبت منها ما یشاء». (۲)

۳ و فی حدیثٍ قال الرضا – علیه السلام – لسلیمان المروزی: «یا سلیمان انّمن الاُمور أُموراً موقوفه عند اللّه تبارک و تعالی یقدِّم منها ما یشاء و یوَخِّر ما یشاء». (۳)

---

(۱) بحار الاَنوار: ۴|۱۰۲، باب البداء، الحدیث ۱۴، نقلاً عن أمالی الطوسی.

(۲) المصدر السابق: ۱۱۹، الحدیث ۵۸.

(۳) نفس المصدر: ۹۵، الحدیث ۲

تفسیر جوامع الجامع (سوره توبه)

سوره توبه

سوره توبه

این سوره مدنی ست و تعداد آیات آن در مکتب کوفی ۱۲۹ و در مکتب بصری ۱۳۰ آیه است، زیرا بصریها

بَرِی ءٌ مِنَ الْمُشْرِکِینَ را آیه ای مستقل دانسته اند.

امام صادق علیه السّلام فرموده است:

«انفال» و «برائت» هر دو یک سوره است، علی علیه السّلام فرموده است:

آیه بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

بر آغـاز این سوره نـازل نشـده و دلیلش این است که «بسم اللّه» در مورد امان و رحمت است و حال آن که سوره برائت، برای عذاب و شمشیر، نازل شده است.

بعضی گفته اند:

دو سوره «انفال» و «توبه» در گذشته قرین همدیگر و هفتمین سوره از سوره های هفتگانه طولانی نامیده می شد.

آیات ۱ تا ۴

آیات ۱ تا ۴

بَراءَهٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَی الَّذِینَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْـرِکِینَ (۱) فَسِـیحُوا فِی الْأَرْضِ أَرْبَعَهَ أَشْهُرٍ وَ اعْلَمُوا أَنَّکُمْ غَیْرُ مُعْجِزِی اللَّهِ وَ أَنَّ اللَّهَ مُخْزِی الْکافِرِینَ (۲) وَ أَذانٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَی النَّاسِ یَوْمَ الْحَـجِّ الْأَکْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِی ءٌ مِنَ الْمُشْـرِکِینَ وَ رَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَیْرٌ لَکُمْ وَ إِنْ تَوَلَّیْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّکُمْ غَیْرُ مُعْجِزِی اللَّهِ وَ بَشِّرِ الَّذِینَ کَفَرُوا بِعَـذابٍ أَلِیمٍ (۳) إِلَّا الَّذِینَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْـرِکِینَ ثُمَّ لَمْ یَنْقُصُوکُمْ شَیْئاً وَ لَمْ یُظاهِرُوا عَلَیْکُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَیْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلی مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُتَّقِینَ (۴)

۱ترجمه:

این اعلان بیزاریست از طرف خداوند و پیامبرش، برای مشرکانی که شما با آنها، عهد و پیمان بسته اید. (۱)

پس ای مشـرکان، چهـار ماه در زمین به سـیر و سـیاحت بپردازیـد و بدانیـد که شـما نمی توانیـد خـدا را ناتوان سازیـد و همانا خداوند، خوارکننده کافران است. (۲)

اعلامیه ایست از خدا و رسولش به مردم در روز حج اکبر، که خداوند و پیامبرش از مشرکان بیزارند، پس اگر توبه و بازگشت نمایید، آن برای شما بهتر است و اگر سرپیچی کنید بدانید که شما قدرت به ناتوان ساختن خدا

ندارید (که از قلمرو قدرتش خارج شوید) و کافران را به مجازات دردناک بشارت و مژده بده (۳)

مگر کسانی از مشرکان که با آنها پیمان بستید و چیزی از پیمان شما نکاستند و کسی را بر ضدّتان تقویت نکردند، پیمانشان را تا پایان مدّت محترم شمارید، زیرا خداوند پرهیزکاران را دوست می دارد. (۴)

تفسیر:

بَراءَةٌ خبر مبتدای محذوف است و «من» برای ابتدای غایت و معنای عبارت این است:

این آیات اعلان بیزاریست از جانب خدا و پیامبرش به سوی آنان که شما با ایشان عهد بسته اید.

و می توان گفت:

«براءه» مبتداست (اگرچه نکره است امّا به وسیله صفت که ما بعدش می باشد، تخصیص یافته) و «إِلَى الَّذِينَ عاهَدْتُمْ» خبر آن است، مثل: رجل

۲من قریش فی الدار (۱) و بنا بر وجه دوم معنای آیه چنین است:

«خدا و رسولش از عهدی که با مشرکان بسته اید بیزارند و پیمان آنها به سوی خودشان افکنده شده است».

فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ ... خطاب به مشرکان است:

امر شده اند که چهار ماه حرام را هر جا دوست دارند در روی زمین به سیر و سیاحت بپردازند و هیچ کس متعرّض آنها نمی شود، زیرا ماه های حرام هنگام أمن و خودداری از جنگ و کشتار است و بعضی گفته اند این سوره در ماه شوّال سال نهم هجرت نازل شد. منظور از این ماه های چهارگانه، شوّال، ذی قعده، ذی حجّه و محرّم است و بعضی گفته اند مراد از چهار ماه، بیست روز از ذی حجّه و ماه های کامل محرّم، صفر و ربیع الأول و ده روز هم از ماه ربیع الآخر می باشد.

فلسفه حرمت این ماهها آن است که مردم در این مدت در امان باشند و قتل و کشتار

آنان ممنوع باشد و همین وجه بهترین وجه است.

تمام مفسّران بر این موضوع اتّفاق نظر دارند که وقتی این آیات نازل شد پیامبر اکرم صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم نخست آنها را تسلیم ابو بکر کرد و سپس از او گرفت و به علی علیه السّلام داد، هر چند در تفصیل این داستان مختلف سخن گفته اند و ما آن را در کتاب کبیر مجمع البیان شرح داده ایم.

امام باقر علیه السّلام می فرماید:

امام علی علیه السّلام روز عید قربان در حالی که شمشیرش را کشیده بود مردم را مورد خطاب قرار داد و فرمود:

نباید برهنه ای خانه خدا را طواف کند و نه مشرکی عمل حج را انجام دهد. هر کس در این امر برای مدّتی قرار و پیمانی گرفته تا آخر این مدّت اجازه دارد و پس از آن قرارش لغو می شود و کسانی که چنین قراری ندارند، فقط تا چهار ماه مهلت دارند و سپس آیات سوره برائت را

---

۱ - رجل مبتدا، «من قریش» صفت، «فی الدار» جارّ و مجرور، خبر.

۳بر آنان قرائت فرمود. بعضی گفته اند سیزده آیه از اوّل سوره و برخی گفته اند:

سی یا چهل آیه را خواند.

وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ از ید قدرت او نمی توانید فرار کنید، اگرچه زمانی شما را مهلت دهد.

وَ أَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكافِرِينَ خداوند کافران را خوار می سازد، در دنیا به وسیله کشتن و در آخرت با کیفر دادن و معذّب ساختن.

وَ أَذانٌ مِنَ اللَّهِ دلیل رفع «أذان» عینا همان است که در کلمه «براءه» قبلا ذکر شد و جمله هم عطف بر همان جمله است و کلمه «اذان» به معنای «ایذان» است، چنان

که «امان» و «عطا» به معنای «ایمان و اعطاء» می باشد، معنای جمله نخست، إخبار به ثبوت برائت است و دومی إخبار به وجوب اعلام برائت که از سوی خدا و پیغمبرش درباره معاهدان و پیمان شکنان صادر شده، به همه مردم، چه آنان که عهد و میثاق بسته اند و چه آنها که چنین پیمانی نبسته اند.

یَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ مراد روز عرفه است و بعضی گفته اند، روز عید قربان است زیرا در این روز حج کامل می شود و اعمال مهمّش به اتمام می رسد. مردی آمد خدمت مولا علی علیه السّلام زمام مرکبش را گرفت و پرسید:

حجّ اکبر چیست؟

حضرت فرمود:

یومك هذا، خل عن دابتی. (۱) أَنَّ اللَّهَ بَرِی ءٌ حرف «با» به دلیل تخفیف، (از کلمه بأنّ اللّه) حذف گردیده، ولی بندرت إنّ اللَّه به کسره همزه نیز خوانده شده، به این دلیل که «اذان» به معنای «قول» است.

وَ رَسُولِهِ عطف است بر ضمیر مستتر در «بری ء» یا بر محلّ «انّ» مکسوره با اسمش و بعضی آن را به نصب خوانده اند بنا بر این که عطف بر اسم «إنّ» و یا این که

---

۱ - حج اکبر همین امروز است، زمام مرکب مرا رها کن.

۴ «واو» به معنای «مع» باشد.

فَإِنْ تُبْتُمْ اگر از کفر و فریبکاری توبه کنید و برگردید، بهتر است از این که در آن باقی بمانید.

وَ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ و اگر به ایمان و اعتقاد پشت کنید:

فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ نمی توانید از خدا سبقت گیرید و از کیفر و عذابش خود را وارهانید.

إِلَّا الَّذِينَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ این جمله، استثنا از جمله «فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ» است، زیرا استثنا به معنای استدراک است و معنای آیه چنین

می شود:

امّا آنان که پیمانها را نشکسته اند و هیچ چیز از شرایط عهد و میثاق را کم نکرده اند و هیچ کس از دشمنان را بر شما نشورانیده اند پیمانها را که با آنها بسته اید تا پایان مدت برقرار دارید و ارزش وفا کننده به عهد را همانند فریبکار ندانید.

آیات ۵ تا ۶

آیات ۵ تا ۶

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تابُوا وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۵) وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْلَمُونَ (۶)

ترجمه:

پس هر گاه که ماه های حرام به پایان رسید، هر جا که مشرکان را یافتید آنها را بکشید و دستگیرشان سازید و آنها را در محاصره قرار دهید و هر جا در کمین آنان بنشینید، اگر توبه کردند و نماز بپا داشتند و زکات دادند آنها را به راهشان رها کنید، زیرا که خداوند بسیار بخشنده و آمرزنده است. (۵)

هر گاه یکی از مشرکان به تو پناه برد، او را پناه ده تا سخن خدای را بشنود و سپس او را به محل امنش برسان، زیرا آنها مردمی ناآگاه می باشند. (۶)

تفسیر:

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ منظور از أشهر، ماههاییست که به پیمان شکنان اجازه داده شده است که در روی زمین آزاد باشند.

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ پس از گذشتن وقت مهلت، مشرکان را به قتل رسانید:

در هر کجا و هر حال که باشند:

در حرم یا جای دیگر، در حال احرام یا حالات دیگر، آنها را از دم شمشیر بگذرانید.

وَ خُذُوهُمْ دستگیرشان کنید. «أخيذ» به معنای اسیر است.

وَ احْصُرُوهُمْ آنها

را در بند کنید و از برخورداری نسبت به آزادیها منعشان سازید.

بعضی گفته اند معنایش این است:

نگذارید به مسجد الحرام درآیند.

وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ در هر گذرگاه و میان هر جادّه ای مراقب آنها باشید.

كُلَّ مَرْصَدٍ ظرف و منصوب است، مثل: لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِراطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (۱) که صراطك ظرف و منصوب.

فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ (پس از آن که توبه کردند و ...) آنها را به حال خود بگذارید تا هر جا که می خواهند به آزادی بگردند، دست از آنها بردارید و متعرّضشان نشوید، یا این که بگذارید اعمال حجّ را انجام دهند و در مسجد الحرام داخل شوند.

إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ خداوند گناهان گذشته آنها را از قبیل کفر و فریبکاریشان می آمرزد.

---

۱ - اعراف / ۱۶: در سر راه راست تو، برای آنها به کمین می نشینم - م.

۶ «احد» این کلمه مرفوع به فعل شرط مقدر که فعل بعدی مفسّر آن است و در تقدیر این گونه است:

و ان استجارک احد استجارک: معنای آیه چنین است:

اگر یکی از مشرکان پس از انقضای مدت مهلت که پیمانی میان تو و او نیست به سوی تو بیاید و درخواست امان کند تا این که آنچه از قرآن و دین را که مردم را به آن دعوت می کنی، بشنود، او را امان ده تا سخن خدا را استماع کند و آن را مورد تفکّر و اندیشیدن قرار دهد، زیرا محکمترین دلائل و براهین در قرآن است.

ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ و سپس، اگر اسلام نیاورد او را به خانه اش که محلّ امن اوست برسان و بعد اگر خواستی بدون فریبکاری و خیانت با او جنگ را آغاز کن و این

حکم برای همیشه برقرار است.

«ذلک» این دستور که باید او را پناه دهی به این دلیل است که آنها مردمی نادانند یعنی از ایمان و دین چیزی نمی فهمند بنا بر این باید آنها را امان دهی، تا سخن حق را بشنوند و آگاه شوند.

آیات ۷ تا ۸

آیات ۷ تا ۸

کَیْفَ یَکُونُ لِلْمُشْرِکِینَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ عِنْدَ رَسُولِهِ إِلاَّ الَّذِینَ عاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ فَمَا اسْتَقامُوا لَکُمْ فَاسْتَقِیمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُتَّقِینَ (۷) کَیْفَ وَ إِنْ یَظْهَرُوا عَلَیْکُمْ لا یَرْقُبُوا فِیکُمْ إِلاًّ وَ لا ذِمَّهً یُرْضُونَکُمْ بِأَفْواهِهِمْ وَ تَأْبی قُلُوبُهُمْ وَ أَکْثَرُهُمْ فاسِقُونَ (۸)

ترجمه:

چگونه برای مشرکان در نزد خدا و رسولش پیمانی خواهد بود؟ مگر برای کسانی که نزد مسجد الحرام با آنها پیمان بستید، پس تا هر زمان که آنان در برابر شما، وفادار باشند، شما نیز وفاداری کنید که

۷خداوند پرهیزکاران را دوست می دارد. (۷)

چگونه برایشان پیمانی است، در حالی که اگر بر شما غالب شوند، نه ملاحظه خویشاوندی با شما را می کنند و نه پیمان را، شما را با زبانهایشان خشنود می کنند ولی دلهایشان با آن مخالف است و بیشتر آنها اهل فسقند. (۸)

تفسیر:

کَیْفَ یَکُونُ لِلْمُشْرِکِینَ عَهْدٌ چگونه برای آنها عهد و پیمانی درست و صحیح به وجود می آید؟ بلکه با فریب و نیرنگی که در باطن آنهاست و نیّت بر هم زدن آن را دارند، محال است که پیمانشان پابرجا بماند و شما چنین امیدی به آنان نداشته باشید.

إِلَّا الَّذِینَ عاهَدْتُمْ اما کسانی از آنها را که در مسجد الحرام با ایشان عهد بستید و پیمان شکنی از آنها ظاهر نشده، مثل بنی کنانه و بنی ضمره، پس در انتظار وضع آنان باشید و

با ایشان جنگ نکنید.

فَمَا اسْتَقامُوا لَكُمْ تا موقعی که آنان بر سر پیمان خود پابرجا باشند، شما نیز هم چنان به شرایط عهد خود با آنها وفادار باشید.

كَيْفَ تکرار این کلمه به این دلیل است که برقرار ماندن مشرکان بر سر پیمان خود بعید به نظر می آید و فعلش به دلیل وجود قرینه حذف شده است. معنای آیه این است:

چگونه برای آنان عهدی برقرار می شود و حال آن که اگر بر شما دست یابند و غلبه پیدا کنند، با سابقه ایمان و پیمانها که از شما دارند، نه ملاحظه خویشاوندی با شما را دارند و نه عهد و پیمانی را لحاظ می کنند:

لا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا «ال» : خویشاوندی، قرابت. چنان که حسّان بن ثابت در شعر خود می گوید:

٨• لعمری ان الك من قريش

• كال السقب من رأل النعام (١)

بعضی گفته اند کلمه «ال» به معنای «سوگند» و بعضی گفته اند به معنای «معبود» است.

يُرْضُونَكُمْ خداوند با این فعل به وصف حال مشرکان پرداخته که باطنشان مخالف با ظاهرشان می باشد.

وَ تَأْبى قُلُوبُهُمْ منظور این است که کینه هایی که در دلهایشان نهان دارند، با سخنان زیبایی که بر زبان می رانند مخالف است.

وَ أَكْثَرُهُمْ فاسِقُونَ بیشتر آنها در کفر و شرک افراط می کنند و مروّت و مردانگی ندارند که آنان را از این امور بازدارد چنان که در بعضی کافران دیده می شود که از آنچه باعث آبروریزی می شود عفّت می ورزند و از خلف وعده و پیمان شکنی خودداری می کنند.

آیات ۹ تا ۱۳

آیات ۹ تا ۱۳

اشْتَرَوْا بِآياتِ اللَّهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ ساءَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ (٩) لا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلاًّ وَ لا ذِمَّةً وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ (١٠) فَإِنْ تابُوا

وَ أَقامُوا الصَّلاهَ وَ آتَوُا الزَّكاهَ فَإِخْوانُكَمْ فِی الدِّینِ وَ نُفَصِّلُ الْآیاتِ لِقَوْمٍ یَعْلَمُونَ (۱۱) وَ إِنْ نَكَثُوا أَیْمانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِی دِینِكُمْ فَقاتِلُوا أَئِمَّهَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَیْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ یَنْتَهُونَ (۱۲) أَ لا تُقاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَیْمانَهُمْ وَ هَمُّوا بِإِخْراجِ الرَّسُولِ وَ هُمْ بَدَؤُكُمْ أَوَّلَ مَرَّهٍ أَ تَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ (۱۳)

---

۱ - به جانم سوگند که خویشی تو، با قریش مانند خویشی بچّه شتر، با شترمرغ زاده است. حسّان از قبیله خزرج، حدود سال ۵۶۳ م. در مدینه متولد شد، سرآمد شاعران زمان بود، خدماتش نسبت به پیغمبر اکرم روشن است. او، در ردّ شاعران بی دین که آن حضرت را هجو می کردند شعر می گفت. در صد و بیست سالگی از دنیا رفت نخستین کسیست در اسلام که شعر دینی سرود در قصایدش آیات قرآن را بسیار آورده است. ارزش مهم شعر او آن است که منبع مصادر تاریخ اسلام است.

تصحیح گرجی نقل از دائره المعارف اسلامی، ۷ / ۳۷۶ - م ...

۹ترجمه:

اینها آیات خدا را به بهای اندکی فروختند و (مردم) را از راه او، بازداشتند، آنها کارهای بدی انجام می دادند. (۹)

درباره هیچ مؤمنی رعایت خویشاوندی و پیمان را نمی کنند و اینها تجاوزکارانند. (۱۰)

پس اگر توبه کنند و نماز بپای دارند و زکات بدهند، برادران دینی شما خواهند بود و ما آیات خود را برای گروهی که می دانند شرح می دهیم. (۱۱)

و اگر پیمانهای خود را پس از استحکام بشکنند و آیین شما را مورد طعن قرار دهند، با پیشوایان کفر پیکار کنید، زیرا آنها پیمانی ندارند، شاید از این کارشان دست بردارند. (۱۲)

چرا با

مردمی که پیمانهایشان را شکستند و تصمیم به بیرون راندن پیامبر گرفتند، نمی جنگید و حال آن که آنها نخستین مرتبه با شما آغاز به جنگ کردند، آیا از آنها می ترسید، با این که خداوند سزاوارتر است که از او ترس داشته باشید، اگر مؤمن هستید. (۱۳)

تفسیر:

اشْتَرَوْا ... آیات الهی را که عبارت از قرآن و اسلام است به بهایی اندک که پیروی از هوا و هوس است تبدیل کردند و در نتیجه از راه خدا منحرف شدند و دیگران را هم منحرف ساختند.

الْمُعْتَدُونَ ستمکارانی که در نهایت تجاوز و کفر قرار گرفته باشند.

۱۰

فَإِنْ تابُوا اگر از کفر و پیمان شکنی خود، توبه کنند. برادران دینی شمایند. در این عبارت مبتدا محذوف است و تقدیر چنین است:

فهم اخوانکم.

وَ نُفَصِّلُ الْآیاتِ ما این آیات را به تفصیل بیان می کنیم و این جمله به عنوان تعریض است که گویا خداوند می فرماید:

تنها کسی که در تفصیل آیات الهی بیندیشد، عالم و داناست نه غیر او.

وَ إِنْ نَکَثُوا و اگر پس از بستن عهدها، آنها را بشکنند و به عیب جویی در دین شما قد علم کنند.

فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْکُفْرِ پس با آنها به جنگ و قتال برخیزید.

در این آیه با این که امکان داشت به جای «ائمه الکفر» ضمیر «هم» بیاورد امّا اسم ظاهر آورده تا بفهماند وقتی که آنان در حالت شرک از روی تمرّد، خوی بزرگان عرب را ترک و نقض عهد و پیمان کردند و سپس ایمان آوردند:

نماز را بپا داشتند و زکات را ادا کردند و برای مسلمانان برادران دینی شدند و پس از این مرحله، از اسلام برگشتند و مرتدّ شدند و در نتیجه عهد و پیمانی

را که همان بیعت دینی ست برهم زدند و دین خدا را مورد طعن قرار دادند، در این صورت، اینها سردمداران کفر و ضلالت و پیشگامان در این ورطه خواهند بود.

از حذیفه نقل شده است که اهل این آیه یعنی مصادیق آن، هنوز نیامده اند و نیز امیر المؤمنین علیه السّلام این آیه را در روز جنگ جمل قرائت کرد و سپس فرمود:

ای مردم به خدا سوگند رسول خدا به من سفارش کرد و فرمود:

علی جان! در آینده نزدیک با گروه های پیمان شکن، طغیانگر و اهل نفاق، به جنگ و جدال، درگیر خواهی شد. (۱) إِنَّهُمْ لا أَيْمانَ لَهُمْ برای آنها عهد و پیمانی نیست، یعنی عهد و پیمانشان را

---

۱ - اما و اللّه لقد عهد الی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و قال لی: یا علیّ لتقاتلن الفئه النّاکثه و الفئه الباغیه و الفئه المارقه.

رعایت نمی کنند.

بعضی از قرّاء، این کلمه را «إیمان» بکسر همزه خوانده اند و معنایش این است.

پس از پیمان شکنی و ترک دیانت، به آنها امانی داده نمی شود، یا این که در حقیقت برای آنها، نه اسلام و نه ایمانی ست و به اظهار ایمانشان اعتباری نیست.

لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ این جمله متعلق به فعل: «قاتلوا» است:

باید غرض شما را از جنگ با پیشوایان کفر این باشد که آنان از تمرّد و پیمان شکنی خود دست بردارند و این دستور خداوند، دلیل بر زیاد بودن فضل و کرامت اوست.

أَ لا تُقاتِلُونَ همزه برای (استفهام) تقریر (ی) است و مقصود از آن، تشویق مؤمنان به جنگ با کافران است.

نَكَثُوا أَيْمانَهُمْ پیمانهایی را که بسته بودند، شکستند.

وَ هَمُّوا بِإِخْراجِ الرَّسُولِ تصمیم آنها برای بیرون راندن پیامبر

از مکّه، موقعی تحقق یافت که درباره آن با یکدیگر مشورت کردند و خداوند به آن حضرت دستور به هجرت فرمود و حضرت از آنجا بیرون رفت.

وَ هُمْ بَدَؤُکُمْ آنها جنگ با شما را آغاز کردند و هر کس آغاز به جنگ کند ستمکارتر است، پس چه چیز شما را مانع می شود از این که هم چنان با آنها بجنگید؟

أَ تَخْشَوْنَهُمْ در این عبارت خداوند مسلمانان را سرزنش می کند از این که با کافران نمی جنگند و بر ترسشان از این امر توبیخشان می فرماید.

فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ پس خدا سزاوارتر است که باید از او ترسید.

إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ چرا که مؤمن از هیچ کس جز خدا نمی ترسد.

آیات ۱۴ تا ۱۶

آیات ۱۴ تا ۱۶

قاتِلُوهُمْ یُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَیْدِیکُمْ وَ یُخْزِهِمْ وَ یَنْصُرْکُمْ عَلَیْهِمْ وَ یَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِینَ (۱۴) وَ یُذْهِبْ غَیْظَ قُلُوبِهِمْ وَ یَتُوبُ اللَّهُ عَلی مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ عَلِیمٌ حَکِیمٌ (۱۵) أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَکُوا وَ لَمَّا یَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِینَ جاهَدُوا مِنْکُمْ وَ لَمْ یَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لا رَسُولِهِ وَ لا الْمُؤْمِنِینَ وَلِیجَةً وَ اللَّهُ خَبِیرٌ بِما تَعْمَلُونَ (۱۶)

۱۲

ترجمه:

با آنها پیکار کنید، تا خداوند آنان را به دست شما مجازات کند و آنها را رسوا و شما را بر آنها پیروز گرداند و سینه های گروهی از مؤمنان را شفا بخشد. (۱۴)

و خشم دلهای مؤمنان را از میان ببرد و خداوند توبه هر کس را که بخواهد می پذیرد و خداوند بسیار دانا و درستکار است. (۱۵)

(۱) آیا گمان کردید که به حال خود رها می شوید، در حالی که هنوز کسانی از شما که جهاد کردند و جز خدا و رسولش و مؤمنان را محرم اسرار انتخاب

نکردند، مشخص نشده اند؟ و خداوند به آنچه انجام می دهید آگاه است. (۱۶)

تفسیر:

خداوند پس از آن که در آیات قبل مؤمنان را برای ترک مقاتله با پیمان شکنان و مشرکان توبیخ کرد، اکنون در این آیات تأکید می کند که حتما با آنها کارزار کنید و پس از امر به قتال به آنها وعده می دهد که دشمنانشان را به دست آنها با کشته شدن کیفر می کند و به ذلّت اسیری دچارشان می سازد و مؤمنان را بر آنها پیروز می نماید و دلهای سوخته گروهی از مؤمنان را که قبیله «خزاعه» (۲) می باشد شفا می دهد و سرد و

---

۱ - در ترجمه این آیه بیشتر از مجمع البیان ترجمه رسولی محلّاتی استفاده شده، زیرا تفسیر نمونه چنان معنی کرده است که با مضارع مجزوم در جواب امر، درست درنمی آید - م.

۲ - استاد گرجی از صحاح نقل کرده:

خزاعه، قبیله ایست از «أزد» که چون از مکّه خارج شدند تا این که جاهای دیگر بروند خزاعه با آنها مخالفت کردند و همانجا مقیم شدند، خزع: مخالفت کرد - م.

خنک می سازد. ابن عباس گفته است که مراد از این گروه، طوایفی از یمن، هستند که به مکّه آمده و مسلمان شده بودند و به این جهت تحت شکنجه و آزار مشرکان قرار گرفته بودند. رسول خدا آنها را دلداری داد و فرمود:

«مژده باد شما را که گشایش نزدیک است». (۱) وَ يُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ خشم دلهای مؤمنان را که از کثرت آزار مشرکان به وجود آمده، با این یاری و پیروزی از بین ببرد، پوشیده نیست که تمام این وعده ها نصیب اهل ایمان شد و این خود یکی از دلایل صحت نبوت

پیغمبر اسلام بود.

وَ یَتُوبُ اللَّهُ عَلی مَنْ یَشاءُ این جمله مستأنفه و آغاز سخن است و خبر می دهد که بزودی خداوند از کفر بعضی مردم اهل مکّه می گذرد و توبه آنها را می پذیرد و این نیز تحقّق یافت و بسیاری از آنها اسلام آوردند.

وَ اللَّهُ عَلِیمٌ خداوند همان طور که به امور گذشته علم دارد، به آنچه که در آینده نیز واقع می شود علم و آگاهی دارد. «حکیم» : هیچ کاری را انجام نمی دهد مگر این که در آن، حکمت و مصلحتی است.

«ام» (۲) منقطعه است و از همزه آن معنای توبیخ استفاده می شود و خلاصه معنای آیه این است که: ای مردم شما هرگز به حال خود واگذار نمی شوید تا هنگامی که اهل اخلاص از شما مشخّص و ممتاز شوند و آنها کسانی اند که در راه خدا و برای خدا به جهاد می پردازند.

وَ لَمْ یَتَّخِذُوا ... وَلِیجَةً غیر از خدا و پیامبر و مؤمنان، دیگری را به دوستی نمی گیرند که تمام اسرار زندگی خود را برای آنها فاش کنند.

---

۱ - أبشروا فانّ الفرج قریب.

۲ - حرف عطف است که جمله استفهامی را بر استفهام دیگر عطف می کند و در این آیه، جمله عطف شده است بر جمله: «أَ لا تُقاتِلُونَ» که در آیه قبل ذکر شده است، از تفسیر نمونه.

۱۴

وَ لَمَّا معنای این کلمه «توقع» است و دلالت می کند بر این که تشخیص میان این گروه مؤمنان و روشن شدن مطلب، امریست مورد توقّع و انتظار.

وَ لَمْ یَتَّخِذُوا این جمله عطف است بر «جاهدوا» و داخل در صله «الذین» می باشد که گویا چنین گفته است:

«و لما یعلم» خداوند علم به این ندارد

که در میان شما، کوشش کنندگان و اهل اخلاصی وجود داشته باشد، جز آنها که غیر از خدا دوستانی گرفته اند. «ولیجه» بر وزن فعیله از «ولج» است یعنی دوست و صاحب اختیار. مثل «دخیل» از «دخل».

منظور از نفی علم خدا، نفی معلوم است:

چنین اشخاصی وجود ندارند مثل: ما علم اللّه ما قیل فی فلان: خدا نمی داند چیزی را که درباره فلانی گفته شده است، یعنی چیزی در این باره یافت نمی شود و تحقق نیافته است.

آیات ۱۷ تا ۱۸

آیات ۱۷ تا ۱۸

ما کانَ لِلْمُشْرِکِینَ أَنْ یَعْمُرُوا مَساجِدَ اللَّهِ شاهِدِینَ عَلی أَنْفُسِهِمْ بِالْکُفْرِ أُولئِکَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ وَ فِی النَّارِ هُمْ خالِدُونَ (۱۷) إِنَّما یَعْمُرُ مَساجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ أَقامَ الصَّلاهَ وَ آتَی الزَّکاهَ وَ لَمْ یَخْشَ إِلاَّ اللَّهَ فَعَسی أُولئِکَ أَنْ یَکُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِینَ (۱۸)

ترجمه:

مشرکان حق ندارند که مساجد خدا را تعمیر کنند در حالی که به کفر خود گواهی می دهند، آنها اعمالشان نابود شده و در آتش جاودانه خواهند ماند. (۱۷)

مسجدهای خدا را تنها کسی آباد می کند که ایمان به خدا و روز قیامت آورده و نماز را بپا دارد و زکات را بپردازد و جز از خدا نترسد، امید است که این گونه افراد از هدایت

یافتگان باشند. (۱۸)

تفسیر:

ما کانَ لِلْمُشْرِکِینَ برای مشرکان درست نیست و پایدار نمی ماند که مساجد الهی را آباد کنند.

أَنْ یَعْمُرُوا مَساجِدَ اللَّهِ مراد تعمیر کردن مسجد الحرام است و علّت جمع آوردن «مساجد» وجوهی است:

۱ - این که هر نقطه ای از مسجد الحرام، خود مسجدی است.

۲ - مسجد الحرام قبله تمام مسجدهاست پس هر کس آن را آباد کند، گویی تمام مسجدها را آباد کرده است.

۳ - جنس مسجدها

اراده شـده پس مقـدمترین و بالاترین همه آنها در این حکم داخل است و بعضـی از قرّاء «مسـجد اللّه» به صورت مفرد خوانـده اند.

شاهِدِینَ این کلمه حال است از «واو» در «یعمروا» و معنای این که مشـرکان، بر ضـرر خود به کفر خود شـهادت می دهنـد آن است که کفرشـان ظـاهر و آشـکار است و بتهای خود را بر اطراف خانه کعبه نصب کرده و دور آن با حالت عریان طواف می کردند و هر بار که دور خانه می گشتند، برای آن سجده می کردند و بعضی گفته، چنین می گفتند:

لبّیک لا شریک لک، الّا شریک هو لک، تملکه و ما ملک. (۱) روایت شده است که مؤمنان مهاجر و انصار، اسیرانی را که از مشـرکان در جنگ بدر گرفته بودند ملامت و سرزنش می کردند، حضرت علی علیه السّلام عمویش عباس را به دلیل جنگ با رسول خدا و قطع رحم توبیخ کرد. عباس در جواب گفت:

بدیهای ما را به خاطر می آورید امّا خوبیهایمان را کتمان می کنید؟ مهاجرین و انصار گفتند:

مگر

---

۱ - پاسـخ می دهم تو را ای خـدا که شـریکی برایت نیست، جز شـریکی که خودت هستی و مالـک شـریک و مالـک تمام ما یملک شریک، خودت هستی.

شما نیکی هم دارید؟ اسیران گفتند:

آری، ما مسـجد الحرام را آباد می کنیم و پرده داری کعبه را بر عهـده داریم و حاجیان را آب می دهیم و اسـیر آزاد می کنیم، این جا بود که آیه ذیل نازل شد:

أُولئِکَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ کارهای عبادی مشرکان از قبیل عمارت مسجد، سقایت حاج و پرده داری کعبه و آزاد کردن بردگان، باطل و بی ارزش است.

إِنَّما یَعْمُرُ تعمیر مسجد، تنها از مؤمنان پذیرفته است. مراد از تعمیر مسجد پایه ریزی

و ترمیم خرابیها و پاک ساختن و تنظیف آن و روشن کردن چراغهایش می باشد و شامل آباد کردن آن با عبادت و ذکر نیز می شود و مقصود از «ذکر» یاد گرفتن و یاد دادن علوم است بلکه این امر، بهترین و مهمترین مصداق ذکر است و آباد کردن مسجد شامل خودداری از سخنان اضافی و بی فایده در آن جا نیز می شود.

در حدیث آمده است که در آخر الزّمان مردمی از امت من به وجود خواهند آمد که بیایند در مسجد دور هم بنشینند و ذکرشان دنیا و دوستی آن باشد، با اینها همنشینی نداشته باشید، خدا هم به آنها نیازی ندارد. (۱) وَ لَمْ یَخْشَ إِلَّا اللَّهَ این گونه اشخاص در باب دین و تقوا، غیر از خدای تعالی از هیچ کس بیم و هراسی ندارند و بر رضایت و خشنودی او، رضایت دیگری را تقدیم نمی دارند.

آیات ۱۹ تا ۲۲

آیات ۱۹ تا ۲۲

أَ جَعَلْتُمْ سِقایَةَ الْحاجِّ وَ عِمارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ کَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ جاهَدَ فِی سَبِیلِ اللَّهِ لا یَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَ اللَّهُ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمِینَ (۱۹) الَّذِینَ آمَنُوا وَ هاجَرُوا وَ جاهَدُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أُولئِکَ هُمُ الْفائِزُونَ (۲۰) یُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوانٍ وَ جَنَّاتٍ لَهُمْ فِیها نَعِیمٌ مُقِیمٌ (۲۱) خالِدِینَ فِیها أَبَداً إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِیمٌ (۲۲)

---

۱ - یأتی فی آخر الزّمان ناس من امّتی، یاتون المساجد، یقعدون فیها حلقا، ذکرهم الدنیا و حبّ الدنیا، لا تجالسوهم فلیس للّه بهم حاجه.

ترجمه:

آیا آب دادن حاجیان و آباد ساختن مسجد الحرام را همانند کسی قرار دادید که ایمان به خدا

و روز قیامت آورده و در راه او جهاد کرده است؟

اینها هرگز مساوی نیستند و خداوند، مردم ستمکار را هدایت نمی کند. (۱۹)

آنها که ایمان آوردند و هجرت کردند و با ثروتها و جانهایشان در راه خدا جهاد کردند، مقامشان در نزد خدا برتر است و همین ها رستگارانند. (۲۰)

پروردگارشان آنها را به رحمتی از خود و خشنودی و باغهای بهشتی که در آن برای ایشان نعمتهای جاودانه است، بشارت می دهد. (۲۱)

همواره و تا ابد در این باغها، خواهند بود، چرا که نزد خداوند، پاداشی عظیم است. (۲۲)

تفسیر:

تقدیر آیه این است:

ا جعلتم اهل سقایه الحاج و عماره المسجد الحرام، کمن آمن باللّٰه «آیا سیرآب کنندگان حجاج و آبادکنندگان مسجد را، مانند کسی قرار دادید که به خدا و ... ایمان آورده است ... » و مؤید این تقدیر، قول کسیست که چنین خوانده است:

سقاه الحاج و عمره المسجد الحرام. (۱) خلاصه در این آیه، تشبیه اهل شرک و اعمال باطل آنها را به مؤمنان و کارهای درست آنها، امری ناپسند شمرده و تساوی و

---

۱ - آب دهندگان حجاج و آبادکنندگان مسجد - م.

هم سنگی آنان را زشت دانسته است و این همانند قرار دادن را که از ناحیه خود کفار برخاسته است خداوند، ظلمی دیگر علاوه بر کفرشان نامیده است و سپس در عظمت مقام مؤمنانی که کارهای برشمرده در آیه را انجام داده اند، می فرماید:

أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ اینها از غیرشان: مؤمنهایی که اهل این کارها نیستند، نزد خداوند درجاتی بالاتر دارند و همین ها «فایز» اند یعنی فوز و رستگاری ویژه اینهاست. در آخر آیه کلماتی را که مورد بشارت واقع شده اند، نکره آورده:

«رحمه» «رضوان» «نعیم» «مقیم»،

زیرا این امور برتر از آنند که به توصیف وصف کننده درآیند یا در تعریف معرف گنجانده شوند.

آیات ۲۳ تا ۲۴

آیات ۲۳ تا ۲۴

یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا آباءَکُمْ وَ إِخْوانَکُمْ أَوْلِیاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْکُفْرَ عَلَی الْإِیمانِ وَ مَنْ یَتَوَلَّهُمْ مِنْکُمْ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ (۲۳) قُلْ إِنْ کانَ آباؤُکُمْ وَ أَبْناؤُکُمْ وَ إِخْوانُکُمْ وَ أَزْواجُکُمْ وَ عَشِیرَتُکُمْ وَ أَمْوالٌ اقْتَرَفْتُمُوها وَ تِجارَهٌ تَخْشَوْنَ کَسادَها وَ مَساکِنُ تَرْضَوْنَها أَحَبَّ إِلَیْکُمْ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهادٍ فِی سَبِیلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّی یَأْتِیَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَ اللَّهُ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الْفاسِقِینَ (۲۴)

ترجمه:

ای اهل ایمان اگر پدران و مادران شما، کفر را بر ایمان ترجیح دهند آنها را ولی خود قرار ندهید و کسانی که آنها را اولیاء خود قرار دهند، ظالم و ستمگرند. (۲۳)

بگو:

اگر پدران و فرزندان و برادران و همسران و طایفه شما و ثروتهایی که بدست آورده اید و تجارتی که از کساد شدنش بیم دارید و مسکنهای مورد علاقه شما، در نظرتان

از خدا و پیامبرش و جهاد در راه او محبوبتر است، در انتظار این باشید که خداوند عذابش را بر شما نازل کند و خداوند گروه نافرمانبردار را هدایت نمی کند. (۲۴)

تفسیر:

وقتی که مؤمنان به هجرت مأمور شدند و تصمیم گرفتند که حرکت کنند، بعضی را همسرانشان و بعضی را پدر و مادر و فرزندانشان از سفر ممانعت می کردند و آنها نیز به خاطر این خویشاوندان، مهاجرت را ترک می کردند. این بود که خداوند برای آنها توضیح داد که امر دین بر خویشاوندی و نسب مقدّم است و هر گاه برای امر دینی لازم باشد که آدمی با پدر و مادر و فرزندانش قطع رابطه کند، در

مورد رابطه با اجنبی اولی و سزاوارتر است.

إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ اگر کفر را برگزینند و آن را بر ایمان ترجیح دهند، در حدیث آمده است:

لا یجد احدکم طعم الایمان حتّی یحب فی اللّه و یبغض فی اللّه

«هیچ کس از شما طعم ایمان را نمی چشد، مگر این که دوستی و دشمنی اش فقط برای خدا باشد».

وَ عَشِيرَتُكُمْ «عشرتکم» به صورت مفرد، هم خوانده شده است. (۱) فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ این جمله تهدید است چنان که «حسن» گفته است:

خداوند در این قسمت این گروه را به کیفری دنیوی یا اخروی ترسانده و در این آیه، مؤمن به شدّت موظّف شده است که به خاطر دین از پدر و مادر و فرزندان و اهل و قبیله خود و تمام بهره های دنیوی صرف نظر کند.

پروردگارا ما را بر آنچه موافق خشنودی خودت می باشد موفق دار، تا دورتران را

---

۱ - استاد گرجی از کشّاف نقل کرده است «عشیرتکم و عشیراتکم»، نیز خوانده شده و حسن عشائرکم خوانده است.

برای تو دوست و نزدیکان را به خاطر تو دشمن داریم.

آیات ۲۵ تا ۲۷

آیات ۲۵ تا ۲۷

لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَواطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَ ضاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ (۲۵) ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ أَنْزَلَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْها وَ عَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ذلِكَ جَزاءُ الْكافِرِينَ (۲۶) ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ عَلى مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۲۷)

ترجمه:

خدا شما را در بسیاری از مکانها یاری فرمود و در روز (جنگ) حنین، وقتی که فراوانی جمعیّتتان، شما را به شگفتی درآورده بود و

هیچ مشکلی را برای شما حل نکرد و زمین با همه وسعتش بر شما تنگ شد پس پشت کرده فرار نمودید. (۲۵)

سپس خداوند آرامش خود را بر پیامبرش و مؤمنان نازل فرمود و لشکرهایی را فرستاد که شما آنها را نمی دیدید و کسانی را که کافر بودند کیفر کرد و این بود سزای کافران. (۲۶)

پس خداوند، بعد از این توبه هر کس را بخواهد می پذیرد و خداوند آمرزنده و مهربان است. (۲۷)

تفسیر:

«مواطن» میدان های جنگ و موقعیّتهای آن. «حنین» سرزمینی ست میان مکّه و طائف که در آنجا جنگ مسلمانان، با کفّار هوازن و ثقیف واقع شد. مسلمانان دوازده هزار نفر بودند که ده هزار از مسلمانان پر و پا قرصی بودند که در فتح مکّه حاضر

بودند و دو هزار هم از «طلقا» و آزادشدگان مکّه به آنان پیوسته بودند امّا افراد هوازن و ثقیف با تمام افراد دیگر که از کفّار به آنها پیوسته بودند چهار هزار نفر بودند.

وقتی دو گروه در مقابل هم قرار گرفتند. مردی از مسلمانان که از بسیاری مسلمین و قلّت کفّار خوشحال شده بود گفت:

هرگز امروز مغلوب نخواهیم شد، امّا وقتی پیامبر اکرم سخن او را شنید خوشش نیامد. بعضی گفته اند گوینده این سخن ابو بکر بوده است. چنان که خداوند فرموده است:

أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فراوانی افرادتان شما را به شگفتی درآورده است.

جنگ سختی درگرفت و مسلمانان که به دلیل کثرتشان مغرور شده بودند و تاب مقاومت نداشتند شکست خوردند، آن چنان که آوازه شکست آنان به مکّه رسید. امّا پیامبر هم چنان مقاومت می کرد و علی علیه السّلام نیز پرچم را در دست گرفته، با کفّار می جنگید و عباس بن عبد

المطّلب هم در طرف راست لگام قاطر رسول خدا را بدست گرفته بود و ابو سفیان پسر حارث بن عبد المطّلب نیز با نه نفر از بنی هاشم در طرف چپ آن حضرت بودند و «أیمن» پسر امّ ایمن هم، نفر دهم آنها بود که در آن روز کشته شد. پیامبر به عباس که صدای رسایی داشت، فرمود که مردم را صدا بزنند، فریادش بلند شد:

ای گروه مهاجران و انصار، ای اهل بیعت شجره و ای اصحاب سوره بقره، کجا فرار می کنید پیامبر خدا این جاست! مردم بر گشتند در حالی که می گفتند:

لبیک لبیک، در این حال فرشتگان که کلاه خودها بر سر داشتند و سوار بر اسبهای ابلق بودند نازل شدند، رسول اکرم به نحوه تلاش و مبارزه مسلمانان نظر افکند و فرمود:

«اکنون تنور جنگ داغ شد، من پیامبر راستینم، من فرزند عبد المطّلبم». (۱) یاری از طرف خداوند آمد و «هوازن» شکست خوردند.

---

۱ - الآن حمی الوطیس انا النّبی لا کذب، انا بن عبد المطّلب.

بِما رَحُبَتْ «ما» مصدریه و «ب» به معنای «مع» است:

«مع رحبها» و جارّ و مجرور در محل حال است، معنای آیه چنین است:

از بسیاری ترستان جایی برای فرارتان در زمین پیدا نمی کنید، پس گویا زمین بر شما تنگ شده است.

ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ شکست خوردید.

ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ خداوند رحمت خود را که مایه آرامش آنها بود برایشان نازل فرمود. «عَلى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» بر پیامبرش و مؤمنان که ثابت قدم با او ماندند.

وَ عَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا کافران را کیفر داد:

کشته و اسیر شدند، زنان و اولادشان آواره شدند و سرمایه و ثروتهایشان به غارت رفت.

ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ پس

از این جریان گروهی از کافران مسلمان می شوند و خداوند توبه آنان را می پذیرد.

برخی گفته اند در روز جنگ احد؟؟؟ ، شش؟؟؟ هزار تن از مشرکان اسیر شدند و تعدادی بی شمار شتر و گاوشان به غنیمت رفت.

آیه ۲۸

آیه ۲۸

یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِکُونَ نَجَسٌ فَلا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ بَعْدَ عامِهِمْ هذا وَ إِنْ خِفْتُمْ عَیْلَةً فَسَوْفَ یُغْنِیکُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِیمٌ حَکِیمٌ (۲۸)

ترجمه:

ای مؤمنان، اهل شرک به طور حتم نجسند، پس از امسال به بعد نباید نزدیک مسجد الحرام شوند و اگر شما از فقر و تنگدستی می ترسید، خداوند، بزودی اگر بخواهد شما را از فضل خود توانگر خواهد ساخت، چرا که او بسیار دانا و با حکمت است. (۲۸)

۲۳

تفسیر:

«النّجس» این کلمه مصدر و به معنای ذو نجس: شی ء پلید است زیرا کافران صفت مشرک بودن را که به منزله نجاست می باشد به همراه خود دارند، یا این که خداوند به دلیل مبالغه در متّصف بودن آنها به این صفت، آنان را نجس العین به حساب آورده است. از ابن عباس نقل شده است که کفّار نجسند مثل سگ و خوک.

حسن می گوید هر کس با مشرکی مصافحه کند باید دست خود را بشوید. امام باقر و صادق علیه السّلام می فرمایند:

هر کس با خیس بودن دست، با شخص کافری مصافحه کند باید دستش را بشوید و اگر نتوانست بشوید آن را بر خاک بمالد. (۱) فَلا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ پس از حج امسال (سال نهم هجری) دیگر نباید حج و عمره ای به جا آورند، چنان که در دوران جاهلیت این کارها را انجام می دادند.

وَ إِنْ خِفْتُمْ عَیْلَةً اگر می ترسید که وقتی مشرکان

را از عمل حج مانع شدید، از بسیاری منافع بازرگانی و ارزاقی که به سوی مکّه حمل می کنند، محروم و در نتیجه مبتلا به فقر و تنگدستی خواهید شد.

فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ بیم نداشته باشید که خداوند به طریق دیگر، با فضل و کرمش شما را بی نیاز خواهد ساخت. این بود که بعدا اهالی «جدّه» و «صنعاء» و «جرش» و «تباله» (۲) مسلمان شدند، اینها با خود خشکبار و غذا به مکّه حمل می کردند و این سود بیشتری برای مردم داشت و خداوند بارانهای بسیاری فرو فرستاد به طوری که خیر و برکت برای آنها فراوان شد.

---

۱ - من صافح الکافر و یده رطبه، غسل یده و الا مسحها بالحائط.

۲ - اعراب کلمات از تصحیح استاد گرجی گرفته شده است.

آیه ۲۹

آیه ۲۹

قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لا يُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ (۲۹)

ترجمه:

با آن دسته از اهل کتاب که ایمان به خدا و روز رستاخیز ندارند و آنچه را خدا و رسولش حرام کرده، حرام ندانند و به دین حق نمی گروند، پیکار و کارزار کنید، تا بدست خود با خواری و فروتنی جزیه دهند. (۲۹)

تفسیر:

از ابن عباس نقل شده است که شیطان در دلهای مسلمانان ترس از گرسنگی را ایجاد کرد و گفت از کجا می خورید و چگونه می توانید امرار معاش کنید. بعد خداوند متعال آنها را امر کرد که با اهل کتاب بجنگند و با گرفتن جزیه از آنها و فتح سرزمینها و گرفتن غنایم آنها را ثروتمند

و بی نیاز ساخت.

مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ این جمله، بیان برای «الّذین» ی قبلی و جمله های بعدش است.

خداونـد در این آیه از اهـل کتـاب ایمـان به خـدا را نفی می کنـد به این دلیل که به خداونـد چیزهایی نسـبت می دهنـد که از ساحت قدس او بدور است و می فرماید:

ایمان به آخرت هم ندارنـد، زیرا در این امر نیز اعمالشان ناشایست است و دلیل آن که آنها حرام خـدا و رسولش را حرام نمی دانند، آن است که آنچه در کتاب و سنّت حرام شده، حرام نمی دانند.

وجه تسمیه «جزیه» آن است که این هم قسمتی از چیزیست که کفّار اهل ذمّه باید بدهند.

۲۵

«عز ید» دست چه کسی؟ دو احتمال است:

دست معطی، یا آخذ؟ اگر مراد دست دهنده باشد در معنای آیه دو تعبیر خواهد بود:

الف: با اهل کتاب بجنگید تا وقتی که از روی تسلیم و بدون خودداری کردن، جزیه بدهند.

ب: بطور نقدی دست بدست بدهند، نه نسیه باشد و نه حواله به کس دیگری.

و اگر ید آخذ اراده شود معنایش این است که از روی قدرت و تسـلطی که شـما بر آنها دارید یا از انعامی که شـما بر آنها روا می دارید آن را بپردازند.

وَ هُمْ صاغِرُونَ جزیه از آنها گرفته می شود در حالی که حقیر و خوارند:

خود با پای پیاده می آیند آن را تسـلیم می کنند، جزیه دهنده ایسـتاده و گیرنده نشسـته، یقه اش را می گیرد و به جبر او را می کشد و می گوید:

وظیفه ات را انجام بده.

آیات ۳۰ تا ۳۳

آیات ۳۰ تا ۳۳

وَ قالَتِ الْیَهُودُ عُزَیْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَ قالَتِ النَّصاری الْمَسِیحُ ابْنُ اللَّهِ ذلِکَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ یُضاهِؤُنَ قَوْلَ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّی یُؤْفَکُونَ (۳۰) اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ

رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ ما أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلهاً واحداً لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (۳۱) يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْواهِهِمْ وَ يَأْبَى اللَّهُ إِلاَّ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَ لَوْ كَرِهَ الْكافِرُونَ (۳۲) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (۳۳)

۲۶

ترجمه:

یهودیان گفتند:

عزیر پسر خداست و نصرانیان گفتند:

مسیح پسر خداست، این سخنی ست که بر زبان دارند که مانند گفتار کافران پیشین است، خدای لعنتشان کند چگونه دروغ می گویند؟ (۳۰)

اینها، دانشمندان و راهبان خود را معبودهایی در برابر خدا قرار دادند و نیز مسیح فرزند مریم را، در حالی که جز به عبادت معبود یگانه ای که هیچ معبودی جز او نیست، دستور نداشتند، او پاک و منزّه است از آنچه شریک وی قرار می دهند. (۳۱)

اینها می خواهند نور خدا را با دهانهایشان خاموش کنند، در حالی که خداوند هیچ نمی خواهد مگر این که نورش را به کمال رساند، اگرچه کافران کراهت داشته باشند. (۳۲)

او کسیست که پیامبرش را با هدایت و آیین حق فرستاد تا او را بر همه آیینها غالب گرداند هر چند مشرکان آن را نپسندند. (۳۳)

تفسیر:

عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ جمله مبتدا و خبر است و چون «عزیر» عجمی و معرفه است غیر منصرف می باشد و کسانی که با تنوین و منصرفش خوانده اند آن را عربی دانسته اند، نه عجمی.

این حرف را که عزیر پسر خداست، بعضی از یهودیان گفتند، نه همه آنها.

ذلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْواهِهِمْ منظور آن است که این گفتار را از پیش خود گفتند بدون این که هیچ گونه دلیل عقلی داشته باشند و یا از کتاب آسمانی

نقل کنند.

يُضاهِؤُنَ (۱) قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا در اين آيه حذف و تقدير واقع شده، يعنى يضاهى قولهم قول بوده كلمه «قول» كه مضاف بوده حذف شده و مضاف اليه (هم) ضميمه فعل شده و به صورت جمع «يضاهون» درآمده و جاى مضاف را گرفته است و

---

۱ - چنان كه در قسمت تفسير بيان شده معلوم مى شود شارح آيه را بدون همزه خوانده است.

معنايش اين است:

گفتار بعضى از يهود و نصارا كه در زمان رسول اكرم بودند همانند گفته پيشينيان آنها بود، منظور اين كه اين عقيده كفرآميز در ميان آنها سابقه طولانى دارد و مى توان گفت مراد اين است كه گفته اينها مانند گفته مشركان است كه مى گفتند:

فرشتگان دختران خدايند.

اين آيه با همزه: «يضاهؤن» نيز خوانده شده است:

عرب مى گويد:

«امرأه ضهياء» بر وزن «فعيل» زنى كه مانند مرد، حيض نمى شود.

قاتَلَهُمُ اللَّهُ خدا آنها را لعنت كند. «أَنَّى يُؤْفَكُونَ» : چگونه از حق منحرف مى شوند.

اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً اينها دانشمندان و راهبان خود را - در حلال شمردن آنچه خدا حرام دانسته و حرام شمردن آنچه خدا حلال كرده - اطاعت و پيروى مى كردند هم چنان كه از دستورهاى فرمانروايان پيروى مى شود.

وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ آن حضرت را نيز شايسته پرستش دانستند، زيرا وى را پسر خدا مى گفتند.

وَ ما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلهاً واحِداً ادله و براهين عقلى و نصوص منقول در تورات و انجيل آنها را ملزم مى سازد كه جز معبود يكتا را پرستش نكنند.

«سُبْحانَهُ» اين كلمه براى تنزيه است و ساحت قدس الهى را از شايبه شرك و همتا داشتن دور مى سازد.

يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْواهِهِمْ در اين آيه خداوند، حال

اهـل شـرک را، که با تکـذیب کردن گفته های حضـرت محمّـد صـلّی اللَّه علیه و آله و سـلّم درصـدد باطل ساختن پیامبری او هسـتند، تشبیه به حـالت کسـی کرده است که می خواهـد بـا دمیـدن خود نور با عظمت الهی را خاموش کنـد، همان نوری که خداوند متعال اراده کرده تا نورافشانی و روشنی بخشی آن را به حدّ نهایی و کمالش برساند.

«لِیُظْهِرَهُ» خدا می خواهد این پیغمبرش را بر پیروان کلیّه ادیان، یا دین حق را بر

۲۸

تمام ادیان جهان غلبه دهد.

در این آیه، خداوند، فعل «ابی» را، جاری مجرای «لم یرد» ساخته و به این سبب در مقابل یُرِیدُونَ أَنْ یُطْفِؤُا جمله: وَ یَأْبَی اللَّهُ را آورده و گویا چنین فرموده است:

و لا یرید اللَّه الا ان یتم نوره تنها چیزی که خداوند می خواهد به تمام و کمال رساندن نورش می باشد.

آیات ۳۴ تا ۳۵

آیات ۳۴ تا ۳۵

یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّ کَثِیراً مِنَ الْأَحْبارِ وَ الرُّهْبانِ لَیَأْکُلُونَ أَمْوالَ النَّاسِ بِالْباطِلِ وَ یَصُـدُّونَ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ وَ الَّذِینَ یَکْنِزُونَ الـذَّهَبَ وَ الْفِضَّهَ وَ لاـ یُنْفِقُونَهـا فِی سَبِیلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَـذابٍ أَلِیمٍ (۳۴) یَوْمَ یُحْمی عَلَیْهـا فِی نـارِ جَهَنَّمَ فَتُکْوی بِهـا جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هذا ما کَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِکُمْ فَذُوقُوا ما کُنْتُمْ تَکْنِزُونَ (۳۵)

ترجمه:

ای کسانی که ایمان آورده اید این امر مسلّمیست که بسـیاری از دانشـمندان یهود و ترسایان، سرمایه های مردم را به باطل می خورنـد و آنها را از راه خدا بازمی دارند، آنان را که طلا و نقره را اندوخته می کنند و آن را در راه خدا انفاق می نمایند مژده کیفری دردناک بده. (۳۴)

روزی که آنها را در میان آتش دوزخ بتابانند و به آن وسیله چهره ها و پهلوها و پشتهایشان

را داغ نهند (به آنها گفته می شود) این همان پولهاییست که برای خود اندوخته بودید، اکنون بچشید آنچه که می اندوختید. (۳۵)

۲۹

تفسیر:

خوردن مال به باطل، آن است که آن را از راه حرام بدست آورند و به مصرف برسانند و منظور آن است که این دانشمندان و راهبان برای صدور و تخفیف احکام شرعی از عامه مردم رشوه می گرفتند.

وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ و کسانی که طلا و نقره را کنز قرار می دهند، در تفسیر این آیه دو احتمال وجود دارد:

۱ - این که مقصود، بسیاری از دانشمندان یهود و راهبان مسیحی باشد.

۲ - مقصود مسلمانانی ست که مال و ثروت را روی هم انباشته و کنز می نمایند - نه منافقان و خداوند این گونه مسلمانان را همدوش رشوه گیران (دین فروشان) یهود و نصارا قرار داده است.

مراد از «ترک انفاق در راه خدا» که در ذیل آیه آمده، منع زکات است، چنان که در حدیث آمده است:

مالی که زکاتش داده شود «کنز» نیست، اگرچه اندوخته و پنهان نگاه داشته شود، ولی مالی که زکاتش واجب شود و ادا نشود «کنز» است، اگرچه ظاهر و آشکار باشد. (۱) وَ لا يُنْفِقُونَها ضمیر به معنای «ذهب و فضه» برمی گردد که دراهم و دنانیر باشد و این که مفرد مؤنث آورده شده و نه مثنّا، به این سبب است که هر کدام جمله ای کامل است (نه این که مفرد باشد) این آیه مانند آیه دیگریست که می فرماید:

وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا (حجرات / ۹). (که فعل آن جمع مذکر غائب آمده، نه مثنای مؤنث) بعضی گفته اند تقدیر آیه این است:

و لا ينفقونها و الذّهب مرجع ضمير «ها» فضّه است که مفرد

مؤنّث است و ذهب هم عطف بر آن می باشد مثل این

---

۱ - ما ادی زکاته فلیس بکنز و ان کان باطنا و ما بلغ ان یزکّی فلم یزکّ فهو کنز و ان کان ظاهرا ...

۳۰

شعر:

فانی و قیار بها لغریب

، که معنایش این است:

و قیّار کذلک: من در زندان غریبم و قیّار (نام شترش) نیز غریب است.

این که از میان اموال فقط طلا و نقره را نام برده انـد به این دلیل است که معیار ثروت و قیمت اشـیا می باشـند و کسـی اینها را نگهداری نمی کند مگر این که زاید بر احتیاج روزانه اش باشد.

يَوْمَ يُحْمى عَلَيْها فِي نارِ جَهَنَّمَ بر آن کنزها یا بر طلا و نقره ها آن قـدر آتش افروخته می شود، تا خود آتش می شوند. «فَتُكْوى بِها» با آن گنجینه های سرخ شده، بر پیشانی و پهلو و پشتهای آنان داغ نهاده می شود.

جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ دلیل اختصاص این اعضا به یادآوری آن است که هیـچ کس ترک انفاق واجب نمی کنـد، مگر به واسطه غرضهای دنیایی یعنی موقعیتی میان مردم پیدا کنند و آبروی خود را حفظ کنند، غذاهای خوب بخورند و فربه شوند. لباسهای نرم و لطیف بر پشت و روی شانه های خود بیندازند. بعضی گفته اند:

دلیلش آن است که این گروه در مقابل افراد بی بضاعت و تنگدست صورتهای خود را درهم می کشیدند و چینهای پیشانی را ضخیم می ساختند و در مجالس و محافل رو از آنها برمی گرداندند و پشت و پهلوی خود را بر آنها می کردند.

هذا ما كَنَزْتُمْ در این جا، ماده قول در تقدیر است. به آنها گفته می شود:

این همان چیزی که در دنیا برای خود گنج ساخته بودید. «لِأَنْفُسِكُمْ» برای استفاده

خودتان.

فَذُوقُوا پس بچشيد:

گزند آنچه مى اندوختيد، يا گزند حالت اندوختگى تان را.

آيه ۳۶

آيه ۳۶

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَ قاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَما يُقاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (۳۶)

۳۱

ترجمه:

شماره ماهها در نزد خدا و در كتاب خداوند از آن روز كه آسمانها و زمين را آفريد، دوازده ماه است، چهار تا از آنها حرام است، اين آيين پابرجا است، پس در اين ماهها بر خود ستم روا مداريد و دسته جمعى با مشركان بجنگيد چنان كه آنها بطور اتّفاق با شما مى جنگند و بدانيد كه خداوند با پرهيزكاران است. (۳۶)

تفسير:

فِي كِتابِ اللَّهِ در لوح محفوظ يا در قرآن و يا در حكمى كه خود ثبت و ضبط كرده و درست و مصلحت ديده (حكم قضا و قدر).

مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ سه ماه قرين همديگرند، ذى قعده، ذى حجّه و محرّم و يكى از اينها جداست و آن ماه رجب است. رسول خدا صلّى اللَّه عليه و آله و سلّم در خطبه اى كه در حجّه الوداع ايراد فرمود، به همين مطلب اشاره دارد كه مى فرمايد:

«آگاه باشيد كه زمان و جهان طبيعت هم اكنون در سير و گردش خود به همان نظام مرتّبى برگشته است كه خداوند زمين و آسمانها را بر آن حالت آفريد:

هر سال دوازده ماه است و چهار ماه از آن، حرام است». (۱) مقصود حضرت از اين سخنان آن است كه اكنون، حكم ماهها به همان حالتى برگشته است كه قبلا بوده:

حج بايد در همان ماه ذى حجّه واقع شود.

و به اين ترتيب

«نسی ء» (۲) را که در جاهلیت برقرار بود باطل ساخت.

ذٰلِکَ الـدِّینُ الْقَیِّمُ منظور این که حرام دانسـتن این ماهها، دین راستین و آیین ابراهیم و اسـماعیل است و عرب هم این روش را که از این دو پیامبر به ارث برده

- - -

۱ - الا ان الزمان قد استدار کهیئته یوم خلق اللّٰه السموات و الارض، السّنه اثنا عشر شهرا، منها اربعه حرم.

۲ - شرح این کلمه در آیه بعد می آید - م.

۳۲

بودنـد دین خود قرار داده بودنـد و این ماه های چهارگانه را محترم می داشـتند و جنگ در آن را حرام می شـمردند حتی اگر کسی در این ماهها بر قاتل پدرش دست می یافت به او کاری نداشت.

ماه رجب را «اصمّ» گفته انـد (زیرا در این ماه سـر و صـدا، جنگ و فریاد سـتم کشـیده ای شـنیده نمی شـد) این ماه را «منصـل الاسـنّه» نیز می گفتنـد، یعنی کنـار گذاشـتن نیزه (از این رو در این مـاه، تیری به سـوی دشـمن پرتـاب نمی شـد) این وضـع در جاهلیت ادامه داشت تا این که منجر به «نسی ء» شد و این قانون الهی را تغییر دادند.

بعضی گفته اند معنای آیه این است:

این که ما بیان کردیم حسابی درست و محکم است، نه حکم نسی ء که اهل جاهلیت آن را اختراع کرده بودند.

فَلا تَظْلِمُوا فِیهِنَّ أَنْفُسَکُمْ ظلم به نفس، این است که آنچه در این ماهها حرام شده حلال بدانند.

کَافَّهً حال است از فاعل یا از مفعول.

مَعَ الْمُتَّقِینَ خدا، یاور پرهیزکاران است:

در این جمله خداوند به اهل تقوا وعده نصرت داده و به این طریق آنها را به این صفت تشویق فرموده است.

آیه ۳۷

آیه ۳۷

إِنَّمَا النَّسِی ءُ زِیادَهٌ فِی الْکُفْرِ یُضَلُّ بِهِ الَّذِینَ کَفَرُوا یُحِلُّونَهُ عاماً

وَ يُحَرِّمُونَهُ عاماً لِيُواطِؤُا عِدَّةَ ما حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا ما حَرَّمَ اللَّهُ زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمالِهِمْ وَ اللَّهُ لا يَهْدِی الْقَوْمَ الْكافِرِينَ (٣٧)

ترجمه:

تغيير دادن ماه های حرام و تأخير حكم آن، افزايشی در كفر است كه به سبب آن، كافران گمراه می شوند:

يك سال آن را حلال و سال ديگر آن را حرام می دانند، تا مطابق تعداد ماههايی شود كه

خداوند تحريم كرده است (و عدد چهار را به عقيده خود تكميل نمايند) و از اين راه آنچه را كه خداوند حرام كرده حلال شمارند، اعمال زشت آنان در نظرشان زيبا می آيد و خداوند مردم كافر را هدايت نمی كند. (٣٧)

تفسير:

نسی ء آن است كه حرمت يك ماه حرام را به ماه ديگر موكول كنند توضيح اين كه عربها اهل جنگ و جدال بودند و از اين لحاظ وقتی در حال جنگ بودند و ماه حرام می رسيد بر آنها سخت بود كه جنگ را ترك كنند. بنا بر اين در اين ماه آن را حلال و به جايش ماه ديگر را حرام می دانستند، لذا خداوند می فرمايد:

لِيُواطِؤُا عِدَّةَ ما حَرَّمَ اللَّهُ تا شماره ماه های حرام را كه عدد چهار است به حساب خود تكميل كنند و با آن مخالفت نكنند و حال آن كه خداوند حرمت را ويژه اين ماه ها قرار داده و آنها با اين اختصاص مخالفت می كردند و گاهی عدد ماه های يك سال را زياد ساخته و آن را سيزده ماه قرار می دادند، تا وقت زياد داشته باشند، به اين سبب خداوند تأكيد می فرمايد كه: إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنا عَشَرَ شَهْراً مقصود اين كه تعداد ماهها فقط دوازده تاست، نه زيادت بر اين. ضمير در فعلهای: «يحلونه»

و «یحرمونه» به کلمه «نسی ء» برمی گردد یعنی: هر گـاه در یک سال یکی از ماه های حرام را حلال می شمردند در سال بعد برمی گشتند و آن را حرام می کردند.

«یضل»، مجهول است و «یضل» معلوم نیز خوانده اند که فاعلش «اللّه» باشد، ولی قرائت اکثرین «یضل» است (مضارع معلوم ثلاثی مجرد).

«نسی ء» به سه وجه خوانده شده است:

الف: نسی ء، با سکون «یا» و اثبات همزه.

ب: نسیّ، با تشدید «یا» و حذف همزه.

ج: نسی، بر وزن «هدی» تبدیل «ی» از همزه که نسأ بر وزن فعل، مصدر نساءه

۳۴

باشد که به معنای به تأخیر انداختن است نسأه نسأ و نسیأ مثل مسّه مسّا و مسیسا.

فَیُحِلُّوا ما حَرَّمَ اللَّهُ فقط به منظور این که شماره ماهها را تکمیل کنند، جنگ را که خدا حرام کرده حلال می کردند.

زُیِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمالِهِمْ خدا آنها را ذلیل کرد و در نتیجه، کارهای زشت خود را نیک پنداشتند. وَ اللَّهُ لا یَهْدِی: خدا به آنها لطفی ندارد بلکه ذلیلشان می گرداند.

آیات ۳۸ تا ۳۹

آیات ۳۸ تا ۳۹

یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ما لَکُمْ إِذا قِیلَ لَکُمُ انْفِرُوا فِی سَبِیلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَی الْأَرْضِ أَ رَضِیتُمْ بِالْحَیاهِ الدُّنْیا مِنَ الْآخِرَهِ فَما مَتاعُ الْحَیاهِ الدُّنْیا فِی الْآخِرَهِ إِلَّا قَلِیلٌ (۳۸) إِلَّا تَنْفِرُوا یُعَذِّبْکُمْ عَذاباً أَلِیماً وَ یَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَیْرَکُمْ وَ لا تَضُرُّوهُ شَیْئاً وَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ (۳۹)

ترجمه:

ای مؤمنان شما را چه شده است که هر وقت به شما گفته می شود:

در راه خدا، کوچ کنید به زمین می چسبید، آیا به جای آخرت به زندگی دنیا راضی شدید؟ بهره دنیا در برابر آخرت، به جز اندکی نیست. (۳۸)

اگر برای جهاد بیرون نروید، خداوند شما را به کیفری دردناک مجازات می کند و

گروهی غیر از شما را به جایتان قرار می دهد.

و هیچ زیانی به او نمی رسد و خدا به هر چیز تواناست. (۳۹)

تفسیر:

اثّاقَلْتُمْ در اصل تثاقلتم بوده و «تا» در «ثا» ادغام و سپس همزه وصل به اوّل آن درآمده و به معنای «تباطأتم» است، یعنی تنبلی و کندی کردید ولی در این جا

۳۵

متضمّن معنای «میل» است و از این رو متعدّی به «الی» شده و معنای عبارت این است:

متمایل به دنیا و لذّتهایش شدید و سختیهای سفر را قابل تحمّل ندانستید و از همین مورد است آیه: أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَواهُ: «لکن او (بلعم باعورا) به پستی گرایید و پیرو هوای نفسش شد». (۱) بعضی گفته اند معنای آیه این است:

به ماندن در سرزمین و خانه های خودتان میل و رغبت پیدا کردید.

این قضیه درباره جنگ تبوک در سال دهم هجرت است که پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بعد از برگشتن از جنگ طائف، به مسلمانان دستور داد تا به سوی سرزمین تبوک حرکت کنند و چون زمان برداشت محصول و شدّت گرمای تابستان بود و از طرفی راه دور و دشمن بسیار و قوی به نظر می رسید، این تکلیف بر آنها سخت گران می آمد و چنین گفته اند که برای هیچ جنگی، پیغمبر اکرم مقصد خود را بطور صریح بیان نمی کرد بلکه توریه می فرمود، جز در این جنگ که قبل از حرکت معلوم ساخت، تا مردم آمادگی بهتری پیدا کنند.

مِنَ الْآخِرَةِ: بدل الآخره حرف «من» مفید عوض و بدلیت است، مثل این آیه شریفه: لَجَعَلْنا مِنْكُمْ مَلائِكَةً «به جای شما فرشتگان بیاوریم» (زخرف / ۶۰).

فَما مَتاعُ ... پس کالای زندگانی دنیا در

برابر (زندگانی) آخرت جز اندکی نیست.

إِلَّا تَنْفِرُوا این عبارت خداوند، بیانگر خشم او بر کسانی ست که در رفتن به جنگ سهل انگاری می کنند، زیرا آنها را به کیفری بزرگ و فراگیر که شامل دنیا و آخرت می شود تهدید کرده و نیز اعلام نموده است که آنها را هلاک می کند و در عوض، گروه دیگری بهتر و مطیع تر از آنها می آفریند و برای یاری دینش از آنها بی نیاز است و کُندیشان در این امر هیچ اثری در دین خدا ندارد.

---

۱ - اعراف / ۱۷۶.

بعضی گفته اند:

ضمیر «وَ لا تَضُرُّوهُ» به پیامبر برمی گردد، چون خداوند وعده داده است که آن حضرت را از شرّ مردم نگاه دارد و خوارش نسازد، بلکه یاری اش کند و وعده خداوند هم امریست حتمی و یقینی.

آیه ۴۰

آیه ۴۰

إِلاَّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُما فِي الْغارِ إِذْ يَقُولُ لِصاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَ أَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْها وَ جَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلى وَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيا وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (۴۰)

ترجمه:

اگر شما یاریش نکنید خدا یاریش کرده آن گاه که کافران، بیرونش کرده بودند (از مکّه) وقتی که او دومین نفر از آن دو بود، که در غار بودند. آن گاه که به همراه خود می گفت:

غم مخور، که خدا با ماست. در این موقع خداوند آرامش خود را بر او نازل فرمود و با سربازانی که آنها را ندیده بودید نیرومندش ساخت و کلمه کافران را پایین آورد و تنها کلمه خداوند بالاترین است و خداوند، با عزّت و درستکار است. (۴۰)

تفسیر:

مضمون آیه این است اگر شما از

یاری پیامبر دست کشیدید، خداوند، یاری وی را ثابت کرد و موقعی که جز یک نفر با او باقی نمانده بود او را پیروز ساخت و از این به بعد هم هرگز او را وانخواهد گذاشت.

إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا خداوند در این آیه، بیرون راندن پیامبر را به کفّار اسناد

داده، مثل: مِنْ قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجَتْكَ «از دهکـده تو، که تو را از خودش بیرون رانـد» (محمّـد / ۱۳). (در این آیه بیرون راندن پیامبر را به قریه نسبت داده است).

دلیل این اسناد در آیه مورد بحث این است که وقتی کافران آماده بیرون راندن او شدند خداوند به او اجازه داد که از میان آن مردم بیرون رود، پس گویا آنها آن حضرت را اخراج کرده اند.

ثـانِيَ اثْنَيْنِ مراد یکی از آن دو است مثـل «ثالِثُ ثَلاثَةٍ» (۱) منظور از آن دو تا، پیامبر صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم و ابو بکر می باشد، «ثانی» منصوب و حال است. «اذ هما» بدل است از «اذ اخرجه» و «اذ یقول» بدل دوم است.

غـار: شـکاف بزرگیست در میـان کوه و منظور از آن در این جـا، غـار ثور است که کوهیست در طرف راست مکّه در مسافت یک ساعت راه. «لا تحزن» بیم نداشته باش.

إِنَّ اللَّهَ مَعَنا خـدا از ما اطلاع دارد و بر حالمان آگاه است، ما را محافظت می کنـد و یاری می فرماید. وقتی که دو نفری داخل غار شدنـد خداوند دو عدد کبوتر را مأمور کرد، آمدند در پای غار تخم گذاردند و عنکبوت را فرسـتاد بر در غار پرده بافت و پیامبر دعا کرد:

اللّهم اعم ابصارهم (خدایا دیده های دشمنان را کور ساز) آنها آمدند

اطراف غار می گشتند نمی فهمیدند خداوند دیده هایشان را از ایشان گرفت.

فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ امام صادق علیه السّلام به جای «علیه» علی رسوله قرائت فرموده است. مراد از کلمه «سکینته» : امنیّت و آرامشیست که خداوند در قلب آن حضرت قرار داد و یقین داشت که دشمنان دست بر او پیدا نمی کنند.

«جنود» منظور فرشتگان روز جنگ بدر و احزاب و حنین می باشد و آنها در این روز صورت و چشمهای کافران را از توجّه به پیامبر باز می داشتند.

---

۱ - مائده / ۷۳.

۳۸

كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا دعوت کافران، دیگران را به کفر.

«کلمه اللّه» : دعوت آن حضرت مردم را به اسلام. «کلمه اللّه» به نصب نیز خوانده شده است. «هی» ضمیر فصل، مفید تأکید فضیلت و برتری سخن خدا در علوّ و انحصار این ویژگیست در این سخن، نه تعمیم آن، به کلمات دیگران.

آیات ۴۱ تا ۴۳

آیات ۴۱ تا ۴۳

انْفِرُوا خِفافاً وَ ثِقالاً وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۴۱) لَوْ كانَ عَرَضاً قَرِيباً وَ سَفَراً قاصِداً لاتَّبَعُوكَ وَ لكِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَ سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ (۴۲) عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْكاذِبِينَ (۴۳)

ترجمه:

سبکبار و سنگین بار، کوچ کنید و با ثروتها و جانهایتان در راه خدا جهاد نمایید، که این بسود شماست اگر بدانید. (۴۱)

اگر بهره ای نزدیک و سفری کوتاه بود از تو پیروی می کردند، اما این مسافت به نظرشان دور آمد و همین زودیها سوگند یاد خواهند کرد که به خدا قسم، اگر ما می توانستیم، با شما بیرون می آمدیم، اینها

خود را به هلاکت می اندازند و خدا می داند که آنها دروغ گویانند. (۴۲)

خدا تو را عفو کرد، چرا به آنها اجازه دادی، پیش از آن که راستگویان برایت روشن شوند و دروغگویان را بشناسی؟ (۴۳)

تفسیر:

خِفافاً وَ ثِقالًا در تفسیر این دو کلمه وجوهی ذکر شده که ذیلا بیان می گردد.

۳۹

۱ - با میل و رغبت، با سختی و مشقّت

۲ - بی سلاح و با سلاح

۳ - کم عائله، پر عائله

۴ - سواره و پیاده

۵ - جوان و پیر

۶ - تندرست و بیمار.

ابن عباس: این آیه بعدا نسخ شد و خداوند فرمود:

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفاءِ وَ لا عَلَى الْمَرْضى «جنگ از ضعیفان و بیماران برداشته است». (توبه / ۹۱) وَ جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ مطابق این آیه جهاد با دشمنان به وسیله مال و جان واجب است، در صورت لزوم و امکان، به هر دو و در غیر این صورت به هر کدام که میسّر باشد، بر حسب مقتضای حال و نیاز.

«عرض» چیزی از منافع دنیا که نصیب انسان می شود، معنای آیه این است:

اگر آنچه این مردم را به سویش دعوت کردی، سودی زودرس و مسافرتی نزدیک می بود، تو را پیروی می کردند.

«شقه» مسافت طولانی و با زحمت.

وَ سَيَحْلِفُونَ وقتی که از جنگ تبوک برگردی، آنان که از دستور تو، سرپیچی کردند و به جنگ نیامدند سوگند به خدا می خورند و می گویند:

اگر می توانستیم می آمدیم.

فعـل: «لخرجنا» جای جواب قسم و نیز جواب «لو» شـرطیه و همچنین خبر می دهـد از آنچه پس از برگشـتن مسـلمانان از جنگ واقع می شود که متخلّفـان می آینـد و عـذرخواهی می کننـد و سوگنـد یاد می نماینـد و این خود از معجزات و خبر از غیب و آینده است.

لَوِ اسْتَطَعْنا

اگر می توانستیم، مراد توانایی مالی و بدنی است، گویا برای نرفتن،

خود را به بیماری زده بودند.

يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ این جمله، یا بدل از «سیحلفون» است و یا حال به معنای «مهلکین» مقصود این که با سوگندهای دروغ خویشتن را در هلاکت می اندازند.

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ خداوند در این آیه با لطف و مهربانی پیامبرش را مورد عتاب قرار داده به این طریق که پیش از بیان عتاب آمیز سخن از عفو و گذشت به میان آورده و این گونه عتاب و نکوهش راجع به امری جایز است که غیر آن اولی و بهتر بود انجام شود، به ویژه درباره پیامبران و آنچه جار الله (زمخشری) در این آیه بیان داشته نادرست است، زیرا او گفته: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» کنایه از جنایت و گناهی بزرگ می باشد و حال آن که پیشگاه قدس پیامبران و به خصوص بهترین فرزند حوّا حضرت محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم پاکتر از آن است که جنایتی به وی نسبت داده شود.

آیات ۴۴ تا ۴۸

آیات ۴۴ تا ۴۸

لا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجاهِدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ (۴۴) إِنَّما يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ ارْتابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ (۴۵) وَ لَوْ أَرادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَ لكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَ قِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقاعِدِينَ (۴۶) لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ ما زادُوكُمْ إِلَّا خَبالاً وَ لَأَوْضَعُوا خِلالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَ فِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (۴۷) لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَ قَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَ هُمْ كارِهُونَ (۴۸)

ترجمه:

آنان که به

خدا و روز بازپسین ایمان دارند از تو اجازه نمی خواهند که به مال و جان خویش جهاد کنند و خداوند از حال پرهیزکاران آگاه است. (۴۴)

تنها کسانی از تو اجازه می خواهند، که ایمان به خدا و روز رستاخیز ندارند و دلهایشان در شکّ است و از این رو، در شک و تردید بسر می برند. (۴۵)

اگر می خواستند که برای جنگ بیرون روند، وسیله ای برای آن فراهم می کردند، اما خداوند از حرکت آنها کراهت داشت، لذا از حرکت بازشان داشت و به آنان گفته شد:

با بازنشستگان بنشینید. (۴۶)

اگر با شما بیرون می شدند، جز تباهی و فساد چیزی برای شما نمی افزودند و میان شما سعایت و اخلال می کردند و برایتان فتنه جویی می نمودند و در میان شما جاسوسانی از آنها وجود دارد و خدا به احوال ستمگران بسیار آگاه است. (۴۷)

اینها پیش از این هم اقدام به فتنه انگیزی کردند و کارها را برای تو دگرگون ساختند تا این که حق فرارسید و امر خداوند آشکار شد، در حالی که آنها کراهت داشتند. (۴۸)

تفسیر:

عادت مؤمنان بر این نیست که به خاطر جنگیدن یا برای دوست نداشتن جنگ، از تو کسب اجازه کنند، بلکه منافقانند که در این امر از تو اجازه می خواهند.

يَتَرَدَّدُونَ «تردید» عبارت از حیرت و سرگردانی است، چنان که «ثبات» صفت شخص با استقامت و آگاه است.

وَ لكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعاثَهُمْ خداوند نمی پسندد که منافقان به جنگ روند، زیرا می داند اگر بروند، به نمّامی و سخن چینی در میان مسلمانان می پردازند.

فَثَبَّطَهُمْ آنها را از رفتن بازداشت خداوند منافقان را به کندی در امر و تنبلی وادار کرد و خوارشان ساخت، چون می دانست که آنها تبه کار و مفسدند.

چون جمله

«وَ لَوْ أَرادُوا الْخُرُوجَ»، معنای نفی دارد، پس از آن با کلمه «لکن» مطلب را استدراک کرده، گویا چنین گفته است:

لم يخرجوا و لكن تثبطوا عن

۴۲

الخروج: بیرون نرفتند اما از بیرون رفتن بازماندند، زیرا خداوند نمی خواست که بیرون روند و از این رو تمایل آنها را برای بیرون رفتن ضعیف ساخت.

وَ قِيلَ: به آنها گفته شد:

با آنها که اهل جنگ نیستند و از کار افتاده اند، از قبیل زنها و کودکان، در خانه های خود بنشینید، مراد از این عبارت، این است که پیامبر اکرم به آنها اجازه داد که به جنگ نیایند و از این مطلب استفاده می شود که این اجازه حضرت امری قبیح نبوده هر چند بهتر آن بود که چنین اجازه ای به آنان ندهد تا خود به خود نفاقشان آشکار شود.

لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ در این آیه خداوند متعال توضیح می دهد که به چه دلیل منافقان را از تصمیم رفتن به جهاد بازداشته و می فرماید:

اگر اینها با شما برای جهاد از خانه هایشان بیرون می آمدند، جز بدی و تباهی چیزی برای شما نمی افزودند.

وَ لَأَوْضَعُوا خِلالَكُمْ کوشش می کنند که در میان شما، با سخن چینی و تبه کاری، تفرقه بیفکنند. «وضع البعیر وضعا» شتر سرعت کرد. اوضعته أنا: آن را به شتاب درآوردم.

معنای آیه این است:

مرکبهای خود را در میان شما به جولان درمی آورند:

به ایجاد فساد و تباهی سرعت می بخشند، چرا که سواره از پیاده، سرعتش بیشتر است.

يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ درصدد آن برمی آیند که میان شما آشوب به پا کنند تفرقه بیفکنند و نیّتهایتان را در جنگ، فاسد کنند.

وَ فِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ در میان شما جاسوسانی از آنان قرار دارند که سخنان شما را گوش می دهند و به

آنان منتقل می کنند. معنای دیگر این فراز این است:

گروهی در بین شما هستند که گفتار منافقان را می شنوند و باور می کنند و از آنها اطاعت می نمایند. مقصود، مسلمانانی ست که ایمان ضعیف دارند.

وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ خداوند از حال تبه کاران و اهل فساد آگاه است.

لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَهَ مِنْ قَبْلُ «فتنه» اسمیست که شامل هر بدی و تباهی می شود.

۴۳

معنای آیه این است که منافقان سر راه تو موانعی به وجود می آورند و کوشش می کنند جمع شما را متفرّق سازند. سعید بن جبیر در تفسیر این آیه می گوید:

منافقان که دوازده نفر بودند در جنگ تبوک، شب عقبه سر راه بر پیغمبر گرفتند و به آن حضرت سوء قصد کردند.

وَ قَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ دامهای حیله و مکر برای تو گستردند و در برهم زدن امر تو به حیله و فریب متوسل شدند. حَتَّى جاءَ الْحَقُّ، تا حق آمد:

خداوند تو را پیروز ساخت.

وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ دین خدا غالب شد و اهل دین او سروری یافتند. «وَ هُمْ كارِهُونَ» در حالی که منافقان و کافران از این امر ناراحت و ناخشنودند.

آیات ۴۹ تا ۵۲

آیات ۴۹ تا ۵۲

وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَ لا تَفْتِنِّي أَلا فِي الْفِتْنَهِ سَقَطُوا وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَهٌ بِالْكافِرِينَ (۴۹) إِنْ تُصِبْكَ حَسَنَهٌ تَسُؤْهُمْ وَ إِنْ تُصِبْكَ مُصِيبَهٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنا أَمْرَنا مِنْ قَبْلُ وَ يَتَوَلَّوْا وَ هُمْ فَرِحُونَ (۵۰) قُلْ لَنْ يُصِيبَنا إِلاَّ ما كَتَبَ اللَّهُ لَنا هُوَ مَوْلانا وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (۵۱) قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنا إِلاَّ إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ وَ نَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذابٍ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ بِأَيْدِينا فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ (۵۲)

ترجمه:

و بعضی از این منافقان، کسیست که

می گوید:

به من اجازه بده و مرا به فتنه نینداز. آگاه باشید که اینها خود غرق در فتنه اند،

۴۴

و همانا دوزخ به کافران احاطه دارد. (۴۹)

اگر به تو نیکی برسد بر آنها ناگوار آید و اگر برای تو حادثه ناگواری پیش آید آنها می گویند:

ما، پیش از این تصمیم کار خود را گرفته ایم و با خوشحالی بازمی گردند. (۵۰)

بگو:

هیچ حادثه ای به ما نمی رسد مگر آنچه خدا برایمان نوشته است، او مولای ماست و بر مؤمنان است که تنها بر خدا توکّل کنند. (۵۱)

- بگو:

آیا درباره ما، جز یکی از دو نیکی را انتظار دارید؟ امّا ما برای شما چنین انتظار داریم که خدا شما را به کیفری مبتلا سازد که یا از طرف خودش برسد و یا به دست ما واقع شود، پس منتظر باشید که ما نیز با شما منتظریم. (۵۲)

تفسیر:

«وَ مِنْهُمْ» از این منافقان، «مَنْ یَقُولُ ائْذَنْ لِی» کسی هست که می گوید:

به من اجازه بده تا در خانه بنشینم و از جهاد دست بکشم «وَ لا تَفْتِنِّی» مرا گرفتار گناه و معصیت مکن، منظور این که اگر بدون اجازه تو، دست از جنگ بکشم گنهکار خواهم شد. بعضی گفته اند:

این فرد جدّ بن قیس بود که گفت:

همه انصار می دانند که من نسبت به زنان حرص فراوانی دارم، به خاطر دختران زردگونه یعنی زنان روم مرا مفتون و دچار گناه مکن و در مقابل، از مال و ثروتم به تو کمک می کنم و مرا از رفتن به جنگ معاف دار.

أَلا فِی الْفِتْنَهِ سَقَطُوا آگاه باشید که آنها هم اکنون خود در گناه و فتنه تخلّف از فرمان خدا قرار دارند.

وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِیطَهٌ بِالْکافِرِینَ

در روز قیامت آتش جهنم تمام

اطراف آنها را می گیرد و آنها را احاطه می کند و می توان گفت منظور آن است که هم اکنون در دنیا در احاطه آتش قرار دارند زیرا اسباب آن را در دنیا برای خود فراهم کرده اند، پس گویا در میان آتش هستند.

إِنْ تُصِبْكَ حَسَنَةٌ اگر در برخی از جنگ ها، به تو پیروزی و غنیمت و نعمتی

۴۵

برسد برای آنان نگرانی حاصل می شود اما اگر بر عکس، رنج و ناراحتی، سختی و نکبتی رو به تو آورد، مثل آنچه در روز جنگ احد پیدا شد.

يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنا أَمْرَنا ما تصمیم خود را گرفته ایم و قبل از همه گرفتاریها، آنچه را وظیفه ماست از پرهیز و محکم کاری، انجام داده ایم.

وَ يَتَوَلَّوْا وَ هُمْ فَرِحُونَ و به این بهانه خوش حال بودند و خود را از صحبت جنگ و جمع شدن برای آن دور می داشتند.

قُلْ لَنْ يُصِيبَنا عبد اللّه ابی چنین قرائت کرده است:

«هل یصیبنا» و «لام» در:

«ما كَتَبَ اللَّهُ لَنا» برای اختصاص است:

هیچ امری به ما رو نمی آورد مگر این که خداوند آن را ویژه ما قرار داده، خواه پیروزی باشد یا شهادت. «هُوَ مَوْلانا» او ما را دوست می دارد و ما او را دوست می داریم.

وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ چون سزاوار است که مؤمنان، جز به خداوند توکّل نکنند، از این رو آنچه سزاوار آنهاست باید انجام دهند.

قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنا آیا برای ما هیچ توقع و انتظاری دارید؟ «إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ» جز یکی از دو سرانجامی که هر دو تایش از نیکوترین سرانجامهاست و آن دو، پیروزی و شهادت است.

وَ نَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ و ما نیز برای شما به یکی از دو عاقبت بد امیدواریم که عبارتند از:

الف: «أَنْ

يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذابٍ مِنْ عِنْدِهِ» : این که خداوند شما را کیفری دهد که از آسمان بر شما نازل شود مثل آنچه بر قوم عاد و ثمود نازل شد.

ب: «أَوْ بِأَيْدِينا» یا کیفری که به دست ما فرود آید:

شما را بکشیم که چون کافرید.

فَتَرَبَّصُوا درباره ما آنچه را راجع به سرانجام کارمان ذکر کردیم منتظر باشید.

إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ ما هم با شما منتظریم و ناچار هر کدامـمان آنچه انتظار می کشد خواهد دید، نه بیشتر از آن.

آیات ۵۳ تا ۵۵

آیات ۵۳ تا ۵۵

قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً لَنْ يُتَقَبَّلَ مِنْكُمْ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ قَوْماً فاسِقِينَ (۵۳) وَ ما مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَ بِرَسُولِهِ وَ لا يَأْتُونَ الصَّلاةَ إِلَّا وَ هُمْ كُسالى وَ لا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَ هُمْ كارِهُونَ (۵۴) فَلا تُعْجِبْكَ أَمْوالُهُمْ وَ لا أَوْلادُهُمْ إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِها فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ تَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ كافِرُونَ (۵۵)

ترجمه:

بگو:

چه با میل و رغبت و چه با ناراحتی و کراهت به هر نحو که انفاق کنید، هرگز از شما پذیرفته نمی شود، چرا که شما مردمی بدکار هستید. (۵۳)

هیچ چیز مانع پذیرش نفقات آنها نشد جز این که آنها به خدا و رسولش کفر ورزیدند و به نماز وارد نمی شوند مگر با کسالت و انفاق نمی کنند مگر از روی کراهت. (۵۴)

ثروتها و فرزندانشان تو را شگفت زده نسازد، چرا که خدا می خواهد آنان را به این وسیله در دنیا عذاب کند و در حال کفر جانشان بیرون آید. (۵۵)

تفسیر:

طَوْعاً أَوْ كَرْهاً این دو کلمه حال می باشد و فعل امر به معنای خبر است و معنای جمله این است:

انفاق شما هرگز پذیرفته نمی شود، چه از روی

میل و رغبت باشد و چه از روی بی میلی و ناراحتی. شبیه این جمله در آیه دیگری نیز به کار رفته است:

«اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ» : «چه برای آنان طلب آمرزش کنی و چه نکنی هرگز خدا آنان را نمی آمرزد». (توبه / ۸۰) قول کثیر در شعر ذیل نیز از همین قبیل است:

أسیئی بنا او أحسنی لا ملومه

• لدینا و لا مقلیه ان تقلت

چه نسبت به ما، بدی کنی و چه نیکی کنی، ما تو را سرزنش نمی کنیم و اگر

۴۷

دشمنی هم کنی تو را دشمن نمی داریم. باید دانست که چنین تعبیری: (از لفظ امر، معنای اخبار اراده شود) در صورتی صحیح است که از فحوای سخن فهمیده شود و قرینه ای در کار باشد چنان که عکس آن نیز آمده است، مثل موارد دعا: «رحم اللّه زیدا و اللّه غفر له» که فعل ماضی معنای امر دعایی می دهد.

إِنَّكُمْ كُنْتُمْ قَوْماً فاسِقِينَ این عبارت علت برای قبول نشدن انفاق آنهاست.

أَنَّهُمْ كَفَرُوا فاعل «منع» است:

تنها چیزی که مانع پذیرش نفقات منافقان شد کفر آنان است. که خدا و پیامبرش را قبول ندارند. «تقبل» با «ت» و «ی» هر دو خوانده شده است.

اعجاب نسبت به چیزی آن است که انسان از نیکویی آن در تعجّب شود و از دیدنش خشنود و مسرور گردد. معنای آیه این است:

آنچه را از متاع دنیا که به کافران داده شده نیکو مشمار زیرا خداوند می خواهد آنها را با این ثروت و سرمایه دچار عذاب کند:

مالشان را در معرض غنیمت و دستبرد قرار داده و آنها را مبتلا به آفات و مصیبتها سازد و از طرفی با ناراحتی و بر خلاف میل

آنها آنان را مکلّف می سازد که از این اموال در راه خیر صرف و خرج کنند و از طرف دیگر برای جمع آوردن و تکثیر اموال و تربیت فرزندان به آنها انواع زحمتها را بچشاند.

وَ تَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ کافِرُونَ مفهوم این آیه نظیر این گفتار خداوند است:

إِنَّما نُمْلِی لَهُمْ لِیَزْدادُوا إِثْماً «آنها را مهلت می دهیم تا گناهشان افزایش یابد».

(آل عمران / ۱۷۸) مقصود از آیه مورد بحث این است که خداوند منافقان را با افزایش نعمتها به تدریج به سوی گناه و استحقاق عذاب بکشاند:

خدا اراده می کند که نعمت خود را بر آنان ادامه دهد تا در حالتی بمیرند که کافر باشند و با توجّه به لذّتهای دنیا از اندیشه آخرت غافل بمانند.

آیات ۵۶ تا ۵۹

آیات ۵۶ تا ۵۹

وَ یَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنْکُمْ وَ ما هُمْ مِنْکُمْ وَ لکِنَّهُمْ قَوْمٌ یَفْرَقُونَ (۵۶) لَوْ یَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغاراتٍ أَوْ مُدَّخَلًا لَوَلَّوْا إِلَیْهِ وَ هُمْ یَجْمَحُونَ (۵۷) وَ مِنْهُمْ مَنْ یَلْمِزُکَ فِی الصَّدَقاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْها رَضُوا وَ إِنْ لَمْ یُعْطَوْا مِنْها إِذا هُمْ یَسْخَطُونَ (۵۸) وَ لَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا ما آتاهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ قالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَیُؤْتِینَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ رَسُولُهُ إِنَّا إِلَی اللَّهِ راغِبُونَ (۵۹)

ترجمه:

اینها به خدا سوگند می خورند که از شمایند، اما از شما نیستند، بلکه مردمی هراسانند. (۵۶)

اگر اینها پناهگاه یا نهانگاهها یا گریزگاههایی می یافتند، شتابان به سویش رو می کردند. (۵۷)

برخی از آنها در تقسیم صدقات بر تو خرده گیری می کنند و اگر از آن صدقات به آنها چیزی داده شود خشنود می شوند ولی اگر داده نشود در آن وقت خشمگین می شوند. (۵۸)

اگر بدانچه خدا و رسولش به آنها داده راضی می شدند

و می گفتند:

خدا ما را بس است و بزودی خدا و رسولش از فضل خود به ما می بخشد، ما تنها رضای او را می طلبیم. (۵۹)

تفسیر:

لَمِنْكُمْ (کافران سوگند می خورند) که از جمله شما هستند. «يَفْرَقُونَ» : از کشتن و اسیری می ترسند و به منظور تقیّه تظاهر به اسلام می کنند.

لَوْ يَجِدُونَ اگر جایی پیدا می کردند که در آن تحصّن کنند:

سر کوهی یا قلعه ای یا غاری در میان کوه ... به سویش می شتافتند.

أَوْ مُدَّخَلًا بر وزن مفتعل، از ماده «دخل» است که در اصل «مدتخل» بوده، «ت»

۴۹

بعد از دال تبدیل به دال و درهم ادغام شده اند:

و قرائت دیگر آن مدخل بدون تشدید و به معنای مکان دخول است که به آنجا پناه می برند و در آن لانه می کنند و از طرف دیگر منفذی برای فرار دارد.

لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَ هُمْ يَجْمَحُونَ با چنان سرعتی به سوی آن می شتافتند که هیچ چیز نتواند جلوشان را بگیرد. الفرس الجموح: اسب تیزرو.

وَ مِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ بعضی از این منافقان، در تقسیم صدقات و غنایم بر تو عیب می گیرند و طعن می زنند. در جمله های بعد، این افراد عیبجو را تعریف می کند که این مردم خشنودی و خشمشان برای خودشان است، نه برای دینشان.

«اذا» این کلمه برای مفاجات است:

اگر از غنایم به آنها چیزی داده نشود ناگهان خشمگین و عصبانی می شوند.

وَ لَوْ أَنَّهُمْ جواب «لو» محذوف و جمله لكان خيرا لهم می باشد و معنای آیه این است:

اگر این منافقان، از غنایم و صدقات به همان که خدا و رسولش به آنها می دهند خشنود باشند و اظهار رضایت کنند و بگویند خدا ما را کافیست و بزودی خداوند از فضل و بزرگواری خود به ما عطا

خواهد کرد و پیامبرش نیز به ما انعام و اکرام می کند، برایشان بهتر خواهد بود و نیز بهتر است که بگویند:

ما به سوی او مایل و از حضرتش انتظار داریم که فضل و کرمش را به ما گسترش دهد.

آیه ۶۰

آیه ۶۰

إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساكِينِ وَ الْعامِلِينَ عَلَيْها وَ الْمُؤَلَّفَهِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقابِ وَ الْغارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَهً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۶۰)

ترجمه:

زکات و صدقات ویژه فقرا و مساکین و کارکنانی ست که به

۵۰

جمع آوری آن می پردازند و کسانی که دلهایشان به اسلام متمایل شود و نیز برای آزادی بردگان و بدهکاران و در راه خدا و واماندگان در راه، این یک فریضه الهیست و خداوند دانا و درستکار است. (۶۰)

تفسیر:

«انما» مفید حصر است، یعنی زکات مخصوص این هشت گروه است و به دیگر گروه ها نمی رسد، چنان که می گویند:

انما السخاء لحاتم بخشندگی ویژه حاتم است، یعنی غیر او، دارای این صفت نیست. توضیح آن که می توان زکات را به بعضی از این گروه ها داد و به بعضی نداد، اما به گروه های دیگر نمی شود داد، چنان که از حذیفه و ابن عباس و غیر اینها از صحابه نقل شده است که به هر کدام از این گروه ها داده شود مجزیست و مذهب ما نیز همین است.

«الفقراء» مردمان پاکدامنی که با وجود نیازمندی از سؤال کردن خودداری می کنند و «مساکین» نیازمندانی اند که سؤال می کنند و در معنای این دو کلمه بر عکس نیز گفته شده است، امّا صحیح تر، همان معنای اول است و بعضی گفته اند «فقیر» کسیست که هیچ چیز ندارد و «مسکین» کسیست که آنچه دارد برای زندگی اش کافی نیست

و بر عکس نیز گفته شده است.

وَ الْعامِلِینَ عَلَیْها کسانی که در جمع آوری زکات و صدقات می کوشند و آن را از مالداران دریافت می کنند.

وَ الْمُؤَلَّفَهِ قُلُوبُهُمْ بزرگانی از عرب که پیامبر اکرم از آنان دلجویی می کرد تا به اسلام رو آوردند و به این منظور در موقعی که مسلمانان اندک بودند سهمی از زکات را به آنها واگذار می کرد.

«رقاب» بردگانی که مکاتب (۱) شده بودند، از این مورد به آنها کمک می شد تا

---

۱ - مکاتبه قراریست که میان برده و مولایش بسته می شود که پولی بدهد و خود را آزاد کند و این بر دو قسم است:

مشروط و مطلق.

بتوانند بهای کتابت را به مولایشان بپردازند و آزاد شوند و در غیر مکاتب هم، وقتی که برخی بردگان در شدّت قرار داشتند و موالی آنها را می آزردند، از این مورد خریده و آزاد می شدند و ولایت و سرپرستی آنها برای صاحبان زکات بود.

«غارمین» کسانی که بدون اسراف و صرف مال در امور غیر شرعی، قرض کرده و مدیون مانده اند.

سَبِیلِ اللَّهِ منظور، جهاد و تمام مصالح مسلمانان است.

وَ ابْنِ السَّبِیلِ مسافری که از مال و ثروت خود دور مانده، هر چند با توجه به مالی که در وطن دارد، ثروتمند است امّا حالا در مسافرت فقیر و تنگدست می باشد.

«فَرِیضَهً» به معنای مصدر تأکیدکننده است، زیرا معنای جمله إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ، این است که خدا صدقات را برای این موارد واجب ساخته است.

در چهار مورد آخر به جای حرف «لام» از «فی» استفاده شده تا دلالت کند بر این که اینها از چهار گروه اول سزاوارتر به این هستند که زکات و صدقات در میان آنها

قرار گیرد، زیرا «فی» مفید معنای ظرفیّت است.

ذکر این آیه و بیان مصارف زکات در خلال بحث از اهل نفاق به این علت است که می خواهد بگوید:

چون زکات فقط در این موارد باید صرف شود بنا بر این، منافقان که از مستحقّان آن نیستند و بطور کلی از این موارد دوراند، حق ندارند درباره آن و تقسیم کننده آن حرفی بزنند.

آیات ۶۱ تا ۶۳

آیات ۶۱ تا ۶۳

وَ مِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ (۶۱) يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كانُوا مُؤْمِنِينَ (۶۲) أَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحادِدِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ خالِداً فِيها ذلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ (۶۳)

ترجمه:

بعضی از منافقان، کسانی هستند که پیغمبر را می آزارند و می گویند:

او گوش: (خوش باور) است بگو:

خوش باور بودن او به سود شما است، او به خدا ایمان دارد و مؤمنان را تصدیق می کند و برای آنها از شما که ایمان آورده اند رحمتیست و آنان که رسول خدا را بیازارند عذابی دردناک دارند. (۶۱)

برای شما به خدا سوگند یاد می کنند، تا شما را راضی گردانند، در حالی که اگر ایمان داشتند سزاوارتر این بود که خدا و رسولش را از خود، راضی سازند. (۶۲)

آیا توجه نداشتند که هر کس با خدا و رسولش به دشمنی برخیزد کیفرش آتش دوزخ است که در آن، جاویدان می باشد؟ این است رسوایی بزرگ. (۶۳)

تفسیر:

«اذن» کسی که هر چه می شنود تصدیق کند و گفته هر کس را بپذیرد، «اذن» گوش نام عضویست که

با آن می شنوند، وقتی که شخصی را «اذن» می گویند، گویا تمام بدنش گوش است چنان که به دیدبان «چشم» می گویند.

أُذُنُ خَيْرٍ مثل «رجل صدق» است که مقصود از آن، بزرگواری و صلاح است گویا خداوند متعال می خواهد بگوید:

آری او گوش است اما خوب گوشی، یا مقصود این است که او، در امور خیر و در آنچه شنیدنش لازم است شنواست و در غیر این مورد، گوش نیست. مؤیّد این معنا قرائت حمزه است که «و رحمه» مجرور

۵۳

و عطف بر «خیر» خوانده، ای اذن خیر و رحمه لا یسمع غیرهما و لا یقبله (۱) و در جمله بعد «اذن خیر» را تفسیر کرده است که به خدا ایمان می آورد و از مؤمنان می پذیرد:

آنچه که خبر می دهند تصدیق می کند. به دلیل همین معناست که فعل:

«یؤمن» اول به «باء» و دوم به «لام» متعدّی شده است. مثل: وَ ما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا «تو حرف ما را نمی پذیری». (یوسف / ۱۷) وَ رَحْمَةٌ ... مِنْكُمْ خطاب به منافقان است:

پیامبر، برای کسانی از شما که اظهار ایمان می کنند، رحمت است و به همین دلیل حرف شما را می شنود و ایمان شما را می پذیرد و شما را رسوا نمی کند زیرا مصلحت خدا را چنان می بیند که شما باقی بمانید، پس همان طور که شما می گویید گوش است اما برای شما، گوش خوبی است، نه گوش بدی.

بنا بر این خداوند گفته منافقان را درباره پیامبر می پذیرد، اما آنچه را آنان به قصد مذمّت آن حضرت بیان می کردند خداوند به مدح او تفسیر کرد و سلامت قلب آن حضرت را بیان فرمود. روایت شده است که برخی، پیامبر اکرم را مذمّت و بدگویی

می کردند و این خبر به حضرت رسید. بدگویان نگران شدند، اما بعضی از آنان به دیگران گفتند:

ناراحت نباشید زیرا او گوش شنواست و گفته هر کس را که پیشش برود می شنود، ما می رویم از طرف شما معذرت خواهی می کنیم، او هم می پذیرد.

این جمله: «اذن خیر» نیز قرائت شده که هر دو، خبر از برای مبتدای محذوف باشد:

هو أذن، هو خیر و معنای آیه چنین می شود:

اگر آنچه شما می گویید، درست باشد، برای شما خوب است چرا که عذرتان را می پذیرد و به بد باطنی تان کیفرتان نمی کند.

یَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَکُمْ لِیُرْضُوکُمْ این آیه خطاب به مسلمانان است که منافقان آنچه

---

۱ - او، فقط خوبی و رحمت را می شنود و جز این دو را نه، می شنود و نه، می پذیرد.

می خواستند بدگویی می کردند و بعد پیش آنها به معذرت خواهی می آمدند و سوگند یاد می کردند تا عذرشان پذیرفته شود. از این رو خداوند به منافقان چنین پاسخ داد که اگر شما چنان که می پندارید:

مؤمن هستید، سزاوارتر از هر چیز آن است که خدا و رسولش را به اطاعت و بندگی و موافقت و همراهی از خودتان، راضی و خشنود سازید و این که در فعل «أَنْ یُرْضُوهُ» ضمیر را مفرد آورده، به این دلیل است که میان خشنودی خدا و رسولش تفاوتی نیست و در حکم یک خشنودیست و می توان گفت:

حذف و تقدیری وجود دارد:

و اللّه احق ان یرضوه و رسوله کذلک.

یحادون، محاده مفاعله، از «حد» به معنای «منع» است.

فَأَنَّ لَهُ پس حق این است که برای او آتش دوزخ باشد، می توان گفت:

«فان له» عطف بر «انه» است بنا بر این که جواب «من» محذوف و تقدیر چنین باشد. أ لم

یعلموا أنه من یحاد اللّه و رسوله یهلک فان له نار جهنم (۱) («یهلک» جواب «من» بوده و حذف شده است).

آیات ۶۴ تا ۶۶

آیات ۶۴ تا ۶۶

یَحْذَرُ الْمُنافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَیْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِما فِی قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِؤُا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ ما تَحْذَرُونَ (۶۴) وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَیَقُولُنَّ إِنَّما کُنَّا نَخُوضُ وَ نَلْعَبُ قُلْ أَ بِاللَّهِ وَ آیاتِهِ وَ رَسُولِهِ کُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤُنَ (۶۵) لا تَعْتَذِرُوا قَدْ کَفَرْتُمْ بَعْدَ إِیمانِکُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طائِفَهٍ مِنْکُمْ نُعَذِّبْ طائِفَهً بِأَنَّهُمْ کانُوا مُجْرِمِینَ (۶۶)

---

۱ - آیا ندانستند که هر کس با خدا و رسولش بجنگد هلاک می شود و سرانجامش به آتش دوزخ است؟

ترجمه:

منافقان از آن می ترسند که آیه ای بر ضدّشان نازل گردد و از اسرار درونشان خبر دهد. به آنها بگو:

شما اکنون مسخره کنید، همانا خداوند آنچه را که از آن بیم دارید آشکار می سازد. (۶۴)

و اگر از آنها بپرسی (که چرا دین و خدا را به تمسخر می گیرند) می گویند:

ما بازی و شوخی می کردیم بگو:

آیا خدا و آیات و پیامبرش را مسخره می کنید؟ (۶۵)

بگو:

عذر نیاورید، چرا که شما پس از ایمان آوردن کافر شدید و ما اگر گروهی از شما را مورد عفو قرار دهیم گروهی دیگر را کیفر خواهیم کرد زیرا آنها مجرم بودند. (۶۶)

تفسیر:

منافقان، اسلام و اهلش را مسخره و استهزاء می کردند و از طرفی می ترسیدند که ممکن است روزی خداوند آیه ای درباره آنها نازل کند و از درون زشت آنها خبر دهد و رسوا شوند.

ضمیر در کلمات: «علیهم» و «تنبئهم» برای مؤمنین و در «قلوبهم» برای منافقان است و این درست است، زیرا معنا، مقتضی آن

است و می توان گفت ضمیر در تمام این موارد برای

منافقان است، زیرا وقتی سوره درباره منافقان نازل شده باشد، پس گویا بر خود آنها نازل شده است، یعنی وقتی که اسرار آنها را فاش کند، گویا آنها را به این امور، خبر داده است. بعضی گفته اند معنای آیه این است:

باید منافقان از این امر بترسند و فعل را در معنای انشاء و امر گرفته اند، نه خبر.

قُلِ اسْتَهْزِؤُا این فعل امر، به منظور وعید و بیم دادن به کار رفته است.

إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ ای کافران خدا اظهار می کند آنچه به دلیل نفاقتان از روشن شدنش بیمناکید. پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم از جنگ تبوک برمی گشت، در حالی که چهار نفر جلوتر از او، راه می رفتند، می خندیدند و می گفتند:

نگاه کنید به این مرد، که می خواهد قصرهای شام و حصارهای آن را فتح کند، هیهات، هیهات! جبرئیل این خبر را به حضرت رسول رساند، حضرت به عمّار فرمود:

اینها به من و قرآن طعنه می زنند:

ان

۵۶

هؤلاء یستهزءون بی و بالقرآن.

وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ «کنا» : اگر از آنها بپرسی که چرا می خندید می گویند:

درباره سواران و سواری سخن می گفتیم. عمّار به دستور پیامبر رفت و از آنها پرسید که چرا می خندید؟ آنها همین پاسخ را دادند، عمّار گفت:

صدق اللّه و رسوله، خدا و رسولش درست خبر دادند، دل پیامبر را سوزانیدید خدا شما را بسوزاند. منافقان وقتی این سخنان عمّار را شنیدند برای معذرت خواهی پیش پیغمبر آمدند، اینجا بود که این آیه نازل شد.

برخی گفته اند این آیه درباره دوازده نفری نازل شده است که در گردنه میان راه (عقبه) مخفی شده بودند تا پیغمبر خدا را از بین ببرند و با همدیگر می گفتند:

اگر ما را ببیند می گوییم:

شوخی

و بازی می کردیم.

لا تَعْتَذِرُوا به عذرهای دروغی متوسل نشوید، زیرا پس از فاش شدن نیّت سوء شما، این حرفها سودی ندارد.

قَدْ كَفَرْتُمْ شما پس از اظهار ایمان، کفر خود را آشکار ساختید.

إِنْ نَعْفُ به فرضی که ما گروهی از شما را به دلیل اقرار به ایمان، بعد از نفاق، مورد عفو قرار دهیم، گروه دیگری را به این دلیل که اصرار بر نفاق دارند کیفر خواهیم داد زیرا مجرمند، معنای دیگر آیه این است که اگر یک گروه از شما را که پیامبر را نیازردند و او را مورد تمسخر قرار ندادند مورد عفو و گذشت قرار دهیم، گروه دیگری را که او را آزردند و مسخره کردند عذاب و کیفر می کنیم. قرائت دیگر درباره آیه فوق این است که به صورت غایب خوانده و فاعلش را خداوند عزّ و جلّ قرار داده اند.

آیات ۶۷ تا ۷۰

آیات ۶۷ تا ۷۰

الْمُنافِقُونَ وَ الْمُنافِقاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَ يَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنافِقِينَ هُمُ الْفاسِقُونَ (۶۷) وَعَدَ اللَّهُ الْمُنافِقِينَ وَ الْمُنافِقاتِ وَ الْكُفَّارَ نارَ جَهَنَّمَ خالِدِينَ فِيها هِيَ حَسْبُهُمْ وَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَ لَهُمْ عَذابٌ مُقِيمٌ (۶۸) كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَ أَكْثَرَ أَمْوالاً وَ أَوْلاداً فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلاقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلاقِهِمْ وَ خُضْتُمْ كَالَّذِي خاضُوا أُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَهِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْخاسِرُونَ (۶۹) أَ لَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَ عادٍ وَ ثَمُودَ وَ قَوْمِ إِبْراهِيمَ وَ أَصْحابِ مَدْيَنَ وَ الْمُؤْتَفِكاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ فَما كانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (۷۰)

ترجمه:

مردان و زنان منافق،

برخی شان از برخ دیگر آنهایند:

که امر به منکر و نهی از معروف می کننـد و دسـتهایشان را (از بخشـش و انفاق) می بندنـد، اینها خـدا را فراموش کردند، خدا هم آنها را از یاد برد، به درستی که منافقان فاسقند. (۶۷)

خداونـد به زنـان و مردان منـافق و نیز به کـافران وعـده آتش دوزخ داده که در آن جاویداننـد، همین آنها را بس است و خـدا لعنتشان کرده و کیفری همیشگی دارند. (۶۸)

ماننـد کسانی که پیش از شـما بودنـد که از لحاظ نیرو سـختتر و از لحاظ ثروت و داشـتن فرزنـد از شـما بیشتر بودند و از آنچه سهمشان بود

۵۸

بهره مند شدند، شـما نیز از نصـیب خود بهره مند شدید مانند کسانی که پیش از شما از نصیب خود بهره بردند و شما (در گناه و خلاف) فرو رفتید همانگونه که آنها فرو رفتند و اعمالشان در دنیا و آخرت از بین رفت و همانها زیانکارانند. (۶۹)

آیا خبر آنان که پیش از ایشان بوده اند:

قوم نوح و عـاد و ثمود و قوم ابراهیم و اهـل مـدین و آبادیهـای واژگون شـده، که پیامبرانشـان بـا دلیلهـای روشن به سوی آنها آمدند، به اینها نرسیده است؟

خدا به آنها ستم نکرد اما خود آنها به خویشتن ستم روا می داشتند. (۷۰)

تفسیر:

بَعْضُهُمْ مِنْ جمله «بعض» برخی از منافقان از جمله برخی دیگرشان هستند و برخی به برخی دیگر نسبت داده می شوند. مقصود این است، که وقتی به مؤمنان می گویند:

ما از شماییم (۱) و بر این امر سوگنـد یـاد می کننـد دروغ می گوینـد و نیز این جمله در مقام تثبیت جمله «وَ ما هُمْ مِنْکُمْ» (۲) است. بعد از آن که خداوند ادّعای آنها را تکذیب کرده، آنان را

به حالتی توصیف فرموده که اصولا بر ضدّ حالت مؤمنان است:

يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ کفر و گناه را مورد تبلیغ و ترویج، قرار می دهند. وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ و از ایمان آوردن و انجام دادن عبادت و اطاعت خدا و رسول جلوگیری می کنند.

وَ يَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ به سبب پستی و حرص و لئامت و بخلی که دارند، از صرف مال در امور خیریه و صدقات و انفاق در راه خدا، دستهایشان را می بندند.

نَسُوا اللَّهَ خدای را از یاد بردند. «فَنَسِيَهُمْ» او نیز فضل و رحمتش را از آنان دریغ فرمود.

---

۱ - إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ آیه ۵۶ همین سوره.

۲ - مأخذ قبلی.

إِنَّ الْمُنافِقِينَ هُمُ الْفاسِقُونَ اهل نفاق پست ترین مرتبه فسق را که همانا طغیان در کفر و دور بودن از هر گونه خیر و خوبی است، دارند. «خالِدِينَ فِيها» : قرار است که برای همیشه در آتش دوزخ بسوزند.

هِيَ حَسْبُهُمْ همین آنها را کافی است. این جمله دلالت تمام دارد بر سختی عذاب آتش دوزخ و این که چیزی از آن شدیدتر نیست، به خدا پناه می بریم از آن.

وَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ خدا آنها را از خیر خود دور سازد و پست و خوارشان گرداند.

وَ لَهُمْ عَذابٌ مُقِيمٌ مقصود از این عذاب، کباب شدن در آتش و سوختگی بر اثر آن نیست، بلکه عذابیست دائمی شبیه به عذاب آتش و می توان گفت منظور از «عذاب مقیم» عذابیست که هم اکنون در دنیا هم با آنهاست و لحظه ای از آنها جدا نیست و آن عبارت از تعب و رنجیست که از آتش نفاق می چشند و همیشه از رسوایی کشف شدن درون ناپاکشان ترس و بیم دارند.

كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ در اعراب

کاف تشبیه، دو احتمال است:

۱ - مرفوع و خبر از برای مبتدای محذوف) یعنی: انتم مثل الذین من قبلکم

۲ - منصوب و مفعول به: فعلتم مثل فعل الذین من قبلکم. معنای آیه این است:

شما از لذائذ دنیا بهره منـد شدیـد چنان که آنها بهره منـد شدند و در شـهوات فرورفتید چنان که آنها فرو رفتند و جمله: کانُوا أَشَدَّ مِنْکُمْ، تشبیهی را که در جمله پیش وجود دارد تفسیر می کنـد و فعـل این منافقان را به عمل کسانی که قبل از آنها بوده اند، تشبیه می کند.

«خلاق» نصیب، بهره، قسمت و آنچه برای انسان مقدّر شده است چنان که می گویند:

برای او قسمت و نصیبی است، زیرا برای او قسمت و معین شده است.

وَ خُضْتُمْ شما در امور باطل و فساد داخل شدید.

کَالَّذِی خاضُوا ای کالفوج الّذی او کالخوض الذی مثل گروهی که در گناه فرو رفتند یا همان گونه که آنان فرو رفتند.

۶۰

ابن عباس می گوید:

مقصود بنی اسـرائیل است و خداوند ما مسـلمانان را به آنها تشبیه کرده است قسم به آن کسـی که جانم در دست اوست. شـما کاملا از آنها پیروی خواهیـد کرد، تا آنجا که اگر فردی از آنها داخل سوراخ سوسـماری شـده باشد شـما هم این کار را انجام می دهید.

وَ أَصْحابِ مَدْیَنَ منظور، پیروان «شعیب» است. «وَ الْمُؤْتَفِکاتِ» شهرهای قوم لوط که خداوند به بلای «خسوف» آنها را به زمین فرو برد و آبادیهایشان را بر روی آنان خراب کرد. «إفک» زیر و رو ساختن و تغییر دادن.

فَما کانَ اللَّهُ لِیَظْلِمَهُمْ خداوند به آنها سـتم روا نمی دارد، چرا که او حکیم است و بر حکیم روا نیست که کار زشت انجام دهد و بدون جرم و گناه

کیفر دهد.

«و لکن» اما آنها خود، به سبب کفر ورزیدن و کفران نعمت نمودن، به خود ستم کردند و مستحق عقوبت الهی شدند.

آیات ۷۱ تا ۷۳

آیات ۷۱ تا ۷۳

وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِیاءُ بَعْضٍ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ یُقِیمُونَ الصَّلاهَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکاهَ وَ یُطِیعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولئِکَ سَیَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِیزٌ حَکِیمٌ (۷۱) وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِینَ وَ الْمُؤْمِناتِ جَنَّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِینَ فِیها وَ مَساکِنَ طَیِّبَهً فِی جَنَّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ أَکْبَرُ ذلِکَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ (۷۲) یا أَیُّهَا النَّبِیُّ جاهِدِ الْکُفَّارَ وَ الْمُنافِقِینَ وَ اغْلُظْ عَلَیْهِمْ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِیرُ (۷۳)

ترجمه:

و مردها و زنان با ایمان، برخی از آنان دوستان برخی دیگرند، امر به معروف و نهی از منکر می کنند و نماز بپا می دارند و زکات می دهند و خدا و رسولش را اطاعت می کنند، اینهایند که خداوند مورد رحمتشان قرار خواهد داد. براستی که خداوند با عزّت و با حکمت است. (۷۱)

خداوند به مردان و زنان مؤمن باغهایی از بهشت وعده داده که نهرها از زیر درختانش روان است، جاودانه در آن خواهند ماند و مسکنهای پاکیزه ای در باغهای بهشت و خشنودی خداوند (از همه اینها) بزرگتر است، این است پیروزی با عظمت. (۷۲)

ای پیامبر با کافران و منافقان مبارزه کن و بر آنها سخت بگیر، جایگاهشان دوزخ است و چه بد سرانجامی دارند. (۷۳)

تفسیر:

بَعْضُهُمْ أَوْلِیاءُ بَعْضٍ این جمله در این آیه، در مقابل جمله «بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ» در آیه قبل است، (۱) و معنایش این است که هر کدام از مؤمنان دوستی و نصرت دیگری را بر خود لازم می داند و مجموعه

آنها در مقابل دیگران یک قدرت و یک نیرو محسوب می شود.

سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ «سین» بیان می کند که رحمت خداوند بر مؤمنان حتمیست و وعده الهی را مؤکّد می سازد نظیر: سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمنُ وُدًّا «خدای مهربان بزودی برای آنان، دوستی قرار خواهد داد». (مریم / ۹۶) و سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ «بزودی پاداشهای آنان را خواهد داد». (نساء / ۱۵۲) عَزِيزٌ کسی که بر هر چه وجود دارد غلبه دارد و می تواند هر کاری انجام دهد، پس خداوند می تواند پاداش دهد و هم می تواند کیفر کند. «حَكِيمٌ» هر چیز را به جایش می گذارد و هر کاری را در وقت خود انجام می دهد.

---

۱ - که درباره منافقان می باشد.

۶۲

وَ مَساكِنَ طَيِّبَةً مکانهایی که زندگی در آن، پاکیزه است خداوند آنها را از جواهر (لؤلؤ، یاقوت سرخ و زبرجد سبز) بنا کرده است.

عَدْنٍ اسم خاصّ و علم است، به دلیل قول خداوند:

جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمنُ عِبادَهُ «باغهای عدنی که خداوند رحمان به بندگانش وعده کرده است.

(مریم / ۶۱).

دلیل دیگر بر این معنا، سخنی ست که ابو درداء از پیغمبر اکرم صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم نقل کرده است:

عدن: دار اللَّه التی لم ترها عین و لم تخطر علی قلب بشر لا یسکنها غیر ثلاثه:

النّبیّون و الصدیقون و الشّهداء یقول اللَّه عزّ و جلّ: طوبی لمن دخلک

: «عدن، خانه خداوند است که هیچ چشمی آن را ندیده و به اندیشه هیچ کس خطور نکرده و جز سه گروه در آن، جای ندارند:

«پیامبران، صدیقان و شهیدان» خداوند به بهشت عدن می فرماید:

خوشا به حال کسی که در تو وارد شود.

بعضی گفته اند:

«عدن» شهریست در بهشت.

وَ رِضْوانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ اندکی از

رضایت و خشنودی خداوند از تمام نعمتهای بهشتی که بیان شد، بهتر و بالاتر است، زیرا خشنودی اوست که باعث کمال هر سعادت و نیک بختی و موجب هر گونه رستگاری می شود و به سبب خشنودی اوست که انسان از بزرگداشت و بخشش او بهره مند می گردد و بخشش و کرامت، بزرگترین نوع پاداش و اجر و ثواب است.

«ذلک» اشاره است به: همه آنچه که خدا برای نیکوکاران وعده کرده و یا به رضوان و خشنودی خداوند، یعنی این است فوز عظیم نه آنچه مردم، فوز و رستگاری اش خوانند. (ضمیر فعل: «هو» مفید حصر و تأکید است).

جاهِدِ الْکُفَّارَ با کافران با شمشیر بجنگ و با منافقان، با دلیل و برهان.

امام صادق علیه السّلام در تفسیر این آیه می فرماید:

به کمک اهل نفاق با کافران بجنگ و بعد فرمود آیا شنیده اید که پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و سلّم با منافقان بجنگد؟ (نه، بلکه) با آنها مدارا

۶۳

می کرد. (۱) وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ آنها را دوست مدار. از حسن نقل شده است:

مبارزه با منافقان آن است که حدود الهی را درباره شان اجرا کنند.

آیه ۷۴

آیه ۷۴

يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ ما قالُوا وَ لَقَدْ قالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلامِهِمْ وَ هَمُّوا بِما لَمْ يَنالُوا وَ ما نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْناهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْراً لَهُمْ وَ إِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ عَذاباً أَلِيماً فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ ما لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لا نَصِيرٍ (۷۴)

ترجمه:

اینها به خدا قسم می خورند که چیزی نگفته اند و حال آن که سخن کفر را گفته و بعد از اسلام آوردنشان کافر شدند و آهنگ کاری کردند که بدان نرسیدند، اینها

فقط از این انتقام می کشیدند که خدا و رسولش آنان را به فضل و کرم خود بی نیاز ساخته اند، پس اگر توبه کنند برایشان خوب است و اگر روی بگردانند خداوند آنها را در دنیا و آخرت به مجازات دردناکی کیفر خواهد داد و در سراسر روی زمین، نه یاری دارند و نه یاوری. (۷۴)

تفسیر:

به خدا سوگند یاد کردند چیزهایی که از آنها نقل شده نگفته اند و حال آن که سخنان کفرآمیز گفته بودند و بعد از تظاهر به اسلام کفر خود را آشکار ساختند.

- - -

۱ - هل سمعتم انّ رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیه و آله و سلّم قاتل منافقا؟ انّما کان یتالّفهم.

۶۴

وَ هَمُّوا بِما لَمْ یَنالُوا تصمیم گرفتند که ناگهانی به پیامبر حمله کنند. موقعی که حضرت از غزوه تبوک بازمی گشت دوازده نفر یا به قولی پانزده نفر هم عهد شدند تا شبانه، وقتی که شتر پیغمبر به بالای عقبه می رسد، او را از روی شتر به میان درّه پرت کنند، بدین جهت عمّار بن یاسر مهار ناقه او را گرفته می کشید و «حذیفه» از پشت، آن را می راند، در این بین حذیفه صدای پای شتر و بهم خوردن سلاحها را شنید. تا برگشت و نگاه کرد، مردانی را دید که صورتهایشان را بسته بودند.

گفت:

دور شوید ای دشمنان خدا و بر سر و روی مرکبهای آنها زد تا ایشان را از رو به رو شدن با پیامبر صلّی اللّٰه علیه و آله و سلّم دور ساخت. وقتی که حضرت پایین آمد به حذیفه فرمود:

کدامشان را شناختی؟ حذیفه گفت:

هیچ کدام. پیغمبر فرمود:

آنها فلان و فلان بودند. حذیفه عرض کرد یا رسول اللّٰه آنها را نمی کشی؟

فرمود،

دوست ندارم که عرب بگویند:

(پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و سلّم) هر وقت به یارانش دست می یابد آنها را به قتل می رساند.

از امام باقر علیه السّلام نقل شده است که هشت نفر آنها از قریش و چهار نفر از عرب بودند. (۱) وَ ما نَقَمُوا منکر نشدند و عیب ندانستند مگر این امر را که خدا و رسولش از فضل و کرم خود، بی نیازشان ساخته بود. حقیقت معنای آیه این که این منافقان عوض شکر نعمت خدا، ناسپاسی و کفران نعمت کردند، در حالی که سزاوار بود نعمت را با شکر و سپاس استقبال کنند.

آیات ۷۵ تا ۷۸

آیات ۷۵ تا ۷۸

وَ مِنْهُمْ مَنْ عاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتانا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَ لَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ (۷۵) فَلَمَّا آتاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَ تَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ (۷۶) فَأَعْقَبَهُمْ نِفاقاً فِي قُلُوبِهِمْ إِلى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِما أَخْلَفُوا اللَّهَ ما وَعَدُوهُ وَ بِما كانُوا يَكْذِبُونَ (۷۷) أَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَ نَجْواهُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (۷۸)

---

۱ - کانت ثمانیه منهم من قریش و اربعه من العرب.

ترجمه:

بعضی از آنها با خدا عهد کرده اند که اگر از فضل و رحمتش به ما عطایی بخشد، به یقین صدقه خواهیم داد و از نیکوکاران خواهیم بود. (۷۵)

اما وقتی که از فضل خود به آنها بخشید، بخل ورزیدند و با اعتراض روی برگرداندند. (۷۶)

پس خداوند نفاقی را در دلهایشان تا روزی که او را ملاقات کنند انداخت، زیرا پیمانی را که با خدا بستند مخالفت کردند و دروغ می گفتند. (۷۷)

آیا ندانستند که خداوند، راز نهان و سخن درگوشی آنها را می داند و محققا خداوند دانای تمام

پنهانیهاست؟

(۷۸)

تفسیر:

شخص مورد بحث ثعلبه بن حاطب است که خدمت پیامبر عرض کرد:

یا رسول اللّه، دعا کن و از خدا بخواه که به من ثروتی بدهد، رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فرمود:

ای ثعلبه! قلیل تؤدی شکره، خیر من کثیر لا تطیقه: «مال اندکی که بتوانی شکرش را به جای آوری بهتر است از ثروت فراوانی که توان شکرش را نداشته باشی» ثعلبه گفت:

سوگند به خدایی که تو را بحق برانگیخت، اگر خدا به من ثروتی بدهد، حق هر صاحب حقّی را ادا می کنم. پیغمبر خدا برایش دعا کرد. ثعلبه گوسفندی خرید و این گوسفند مثل کرم که تخم می گذارد و رشد می کند، روزبروز افزایش یافت، تا جایی که شهر مدینه بر او تنگ آمد و نتوانست در شهر بماند و به بیابان رفت و از مردم و نماز جمعه و جماعات دور ماند، امّا بعد که آیات زکات نازل شد و رسول اکرم

۶۶

عامل خود را فرستاد که زکات را بگیرد، وی بر اثر بخل و مال دوستی از دادن زکات خودداری کرد و گفت:

این که از من مطالبه می کنید صدقه نیست بلکه مانند جزیه است. خبر که به پیامبر رسید ناراحت شد و فرمود:

وای بر ثعلبه وای بر ثعلبه.

فَأَعْقَبَهُمْ حسن می گوید:

مراد از ضمیر فاعل در اعقبهم بخل است:

بخل در دل آنها نفاق ایجاد کرد چون همین بخل بود که باعث نفاق و منع زکات شد.

ولی ظاهر آن است که مرجع ضمیر اللّه باشد، یعنی خداوند آنها را ذلیل کرد تا این که منافق شدند و نفاق و دورویی در دلهایشان جا گرفت و تا وقت مرگ باقی بود و حتی همان زمان

هم از دل آنها بیرون نرفت و این بدان سبب بود که آنان بر خلاف آنچه با خدا پیمان بستند که صدقه بدهند و کار نیکو انجام دهند رفتار کردند و دروغ گفتند و به همین دلیل است که گفته اند:

خلف وعده یک سوّم نفاق است.

از امیر مؤمنان علیه السّلام درباره: «سِرَّهُمْ وَ نَجْواهُمْ»، نقل شده است:

مراد، نفاق و عزم بر خلف وعده ایست که در دل پنهان داشتند و نیز عیبجویی در دین و جزیه نامیدن صدقه که درگوشی با هم می گفتند.

آیات ۷۹ تا ۸۰

آیات ۷۹ تا ۸۰

الَّذِینَ یَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِینَ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ فِی الصَّدَقاتِ وَ الَّذِینَ لا یَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ فَیَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ (۷۹) اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِینَ مَرَّةً فَلَنْ یَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذلِکَ بِأَنَّهُمْ کَفَرُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ اللَّهُ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الْفاسِقِینَ (۸۰)

۶۷

ترجمه:

کسانی که از صدقات مؤمنان اطاعت کار عیب جویی می کنند و مسخره می کنند آنهایی را که جز به مقدار قدرتشان توانایی ندارند، خدا همه آنان را کیفر استهزاء کننده می دهد و عذابی دردناک برای ایشان است. (۷۹)

چه برای آنها آمرزش بخواهی و چه نخواهی، اگر هفتاد مرتبه برایشان استغفار کنی، هرگز خداوند آنها را نمی آمرزد، چرا که ایشان به خدا و رسولش کافر شدند و خداوند گروه بدکار را هدایت نمی کند. (۸۰)

تفسیر:

الَّذِینَ یَلْمِزُونَ در محل نصب یا رفع است، بنا بر ذمّ، «المطوع» کسی که با میل و رغبت و به قصد قربت کاری انجام دهد. این کلمه در اصل «متطوّع» بوده، معنای آیه این است:

مؤمنانی را که با اخلاص صدقه می دهند عیب جویی می کنند و به آنها طعنه می زنند و نیز از

کسانی که مال فراوانی ندارند و به این سبب چیز اندکی را صدقه می دهند عیب می گیرند. خدا هم خود آنها را مسخره می کند:

«سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ»، این جمله خبری است، مانند جمله: اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ:

«خدا آنها را استهزاء می کند». (بقره / ۱۵) اسْتَغْفِرْ لَهُمْ این جمله، امر، در معنای خبر است یعنی: هرگز خدا آنان را نمی آمرزد، خواه برایشان طلب آمرزش کنی یا نکنی و متضمّن معنای شرط است.

کلمه «سبعین» - هفتاد - در کلام عرب، مثلیست برای کثرت، چنان که امیر مؤمنان علیه السّلام می فرماید:

لاصبحن العاص و ابن العاص

- سبعين الفا عاقدى النّواصى

به وسیله هفتاد هزار سوار که پیشانی اسبهایشان بسته است، با قبیله عمرو بن عاص مبارزه می کنم.

آیات ۸۱ تا ۸۳

آیات ۸۱ تا ۸۳

فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلافَ رَسُولِ اللَّهِ وَ كَرِهُوا أَنْ يُجاهِدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ قالُوا لا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كانُوا يَفْقَهُونَ (۸۱) فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَ لْيَبْكُوا كَثِيراً جَزاءً بِما كانُوا يَكْسِبُونَ (۸۲) فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلى طائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَداً وَ لَنْ تُقاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخالِفِينَ (۸۳)

ترجمه:

بجای ماندگان، با نشستن در خانه بر خلاف رسول خدا، شاد شدند و دوست نداشتند که در راه خدا با جانها و ثروتهای خود جهاد کنند و گفتند:

در این هوای گرم بیرون نروید، بگو گرمای آتش دوزخ سختتر است اگر می فهمیدند. (۸۱)

پس آنها باید کم بخندند و بسیار بگریند به جزای بدیهایی که انجام می دادند. (۸۲)

پس هر گاه خدا تو را به سوی گروهی از آنان بازگرداند و آنها از تو اجازه رفتن به جنگ بخواهند، بگو:

شما

هرگز با من بیرون نمی آیید و هرگز همراه من با دشمن نخواهید جنگید، شما که نخستین بار به کناره گیری راضی شدید، هم اکنون نیز با متخلّفان بمانید. (۸۳)

تفسیر:

فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ اینها کسانی اند که پیامبر اکرم صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم ایشان را در شهر گذاشت و با خود به جنگ تبوک نبرد زیرا وقتی همه می رفتند آمدند خدمت پیغمبر و اجازه خواستند که بعدا بروند.

حضرت به آنان اجازه داد. «بِمَقْعَدِهِمْ» به تأخیرشان از جنگ و نشستن در خانه.

۶۹

خِلافَ رَسُولِ اللَّهِ بعد از پیامبر اسلام:

اقام خلاف الحیّ (بعد از اهل قبیله، جای آنها را گرفت) و نیز گفته اند:

«خلاف» به معنای مخالفت است چون این اشخاص بر خلاف پیغمبر رفتار کردند:

او قیام کرد و به جنگ رفت اما آنها در خانه خود نشستند. نصب «خلاف» به این دلیل است که مفعول له، یا حال است:

در خانه نشستند تا با آن حضرت مخالفت کنند، یا در حالی که با او مخالفت کردند.

وَ کَرِهُوا أَنْ یُجاهِدُوا ... به طور کنایه از مؤمنان تجلیل شده است که با فدا کردن مال و جان خود در راه خدا مشقّتهای بزرگی را تحمّل کردند.

وَ قالُوا به مؤمنان یا رفقایشان که همفکر آنها بودند گفتند:

در این شدّت گرما به جنگ نروید.

قُلْ نارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا بگو داغی آتش دوزخ سخت تر است. با این جمله خداوند آنها را به نادانی و جهل نسبت می دهد، زیرا کسی که به دلیل فرار از مشقّت یک ساعته، خود را به مشقتهای شدید همیشگی مبتلا کند، از هر نادان نادانتر است.

فَلْیَضْحَکُوا قَلِیلًا از این پس به جزای کارهایی که انجام می دهند خنده اینها اندک و گریه شان بسیار

خواهد بود، این معنای خبری به صورت فعل امر آمده، تا دلالت کند بر این که مطلب ثابت و حتمیست و جز این نیست.

إِلى طائِفَةٍ اختصاص به گروهی از آنها به این دلیل است که برخی از آنان توبه کرده و از نرفتن به جنگ پشیمان شدند و یا عذر موجّهی را نشان دادند، پس این حکم مربوط به کسانی ست که از کار خلاف خود پشیمان نشده بلکه باز هم می خواهند از زیر بار به بهانه هایی فرار کنند.

فَاسْتَأْذَنُوکَ لِلْخُرُوجِ و برای غزوه دیگر بعد از تبوک بخواهند از تو، اجازه جهاد بگیرند.

أَوَّلَ مَرَّةٍ منظور همان جنگ تبوک است.

مَعَ الْخالِفِینَ مراد کسانی ست که در این جنگ مخالفت کردند و نرفتند که شرح

۷۰

آن گذشت.

آیات ۸۴ تا ۸۵

آیات ۸۴ تا ۸۵

وَ لا تُصَلِّ عَلی أَحَدٍ مِنْهُمْ ماتَ أَبَداً وَ لا تَقُمْ عَلی قَبْرِهِ إِنَّهُمْ کَفَرُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ ماتُوا وَ هُمْ فاسِقُونَ (۸۴) وَ لا تُعْجِبْکَ أَمْوالُهُمْ وَ أَوْلادُهُمْ إِنَّما یُرِیدُ اللَّهُ أَنْ یُعَذِّبَهُمْ بِها فِی الدُّنْیا وَ تَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ کافِرُونَ (۸۵)

ترجمه:

بر هیچ یک از آنها که بمیرد نماز نخوان و بر کنار قبرشان مأیست، چرا که آنها به خدا و رسولش کافر شدند و در حالی که فاسق بودند از دنیا رفتند. (۸۴)

مالها و فرزندانشان تو را بشگفتی وادار نسازد، زیرا خدا می خواهد به این وسیله آنها را در دنیا عذاب کند و جانشان برآید در حالی که کافر باشند. (۸۵)

تفسیر:

«مات» این فعل، صفت برای «احد» است و با این که به معنای استقبال است به لفظ ماضی آمده، زیرا امریست که یقینا به وقوع خواهد پیوست.

إِنَّهُمْ کَفَرُوا علت برای نهی است. توضیح، این که قبل

از نزول این آیه، پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بر اینها نماز می خواند و احکام مسلمانان را بر آنها جاری می کرد و هر وقت بر مرده ای نماز می خواند کنار قبرش توقّف می کرد و مدتی برایش دعا می خواند، تا این که خداوند او را از انجام دادن این هر دو امر منع فرمود و علت آن را هم کفر آنها نسبت به خدا و رسول و مردن بر حال نفاق بیان فرموده است.

وَ لا تُعْجِبْکَ أَمْوالُهُمْ این جمله (برای مرتبه دوم) تکرار شده، (۱) و دلیلش آن است

---

۱ - قبلا در آیه ۵۵ همین سوره.

که موضوع، امر مهمیست به ویژه وقتی که میان دو نزول فاصله ای ایجاد شده باشد و نیز می توان گفت این دو آیه درباره دو گروه از منافقان نازل شده است.

آیات ۸۶ تا ۸۹

آیات ۸۶ تا ۸۹

وَ إِذا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمِنُوا بِاللَّهِ وَ جاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَکَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَ قالُوا ذَرْنا نَکُنْ مَعَ الْقاعِدِینَ (۸۶) رَضُوا بِأَنْ یَکُونُوا مَعَ الْخَوالِفِ وَ طُبِعَ عَلى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا یَفْقَهُونَ (۸۷) لکِنِ الرَّسُولُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا مَعَهُ جاهَدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ وَ أُولئِکَ لَهُمُ الْخَیْراتُ وَ أُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۸۸) أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِینَ فِیها ذلِکَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ (۸۹)

ترجمه:

هر گاه سوره ای نازل شود که ایمان به خدای آورید و همراه پیامبرش جهاد کنید، کسانی، از آنها، که توانایی دارند، از تو اجازه می خواهند و می گویند:

ما را بگذار تا همراه بازنشستگان باشیم. (۸۶)

اینها راضی شدند که با معاف شدگان باشند و بر دلهایشان مهر نهاده شده، لذا نمی فهمند. (۸۷)

اما پیامبر و آنها که با او ایمان آورده اند،

با مالها و جانهایشان به جهاد پرداختند و همه نیکیها برای آنهاست و همانها رستگارانند. (۸۸)

خداوند برای ایشان باغهایی از بهشت فراهم ساخته که نهرها از زیر آنها جاری است، جاودانه در آن خواهند بود، این است رستگاری بزرگ. (۸۹)

تفسیر:

کلمه «سوره» را در این آیه، می توان به معنای سوره کامل گرفت و می توان گفت

۷۲

مراد بعضی و بخشی از سوره است، هم چنان که قرآن و کتاب هم بر جزء و هم بر کل اطلاق می شود.

أَنْ آمِنُوا «أن» تفسیر کننده است، «أُولُوا الطَّوْلِ» : صاحبان امکانات و برتری: طال علیه طولاـ (بر او قدرت پیدا کرد)، «مَعَ الْقاعِدِینَ» کسانی که از رفتن به جنگ معاف و معذورند.

رَضُوا بِأَنْ یَکُونُوا مَعَ الْخَوالِفِ منظور از خوالف زنها و کودکان و بیماران است.

فَهُمْ لا یَفْقَهُونَ سعادت و رستگاری که در جهاد است درک نمی کنند و از بدبختی و شقاوتی که در تخلّف از فرمان خدا و رسولش می باشد خبری ندارند.

لکِنِ الرَّسُولُ اما پیامبر خود همراه مؤمنان به جنگ می رود، هر چند بهانه جویان از رفتن خودداری کنند. همین مضمون در آیه ذیل نیز بیان شده است:

فَإِنْ یَکْفُرْ بِها هؤُلاءِ ... «اگر این گروه کافر شوند، قومی را که هرگز کافر نشوند برگماریم» (انعام / ۸۹) ترجمه قمشه ای.

لَهُمُ الْخَیْراتُ بهشت و نعمتهایش، یا منافع دو سرا.

آیه ۹۰

آیه ۹۰

وَ جاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرابِ لِیُؤْذَنَ لَهُمْ وَ قَعَدَ الَّذِینَ کَذَبُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ سَیُصِیبُ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ (۹۰)

ترجمه:

عربهایی که از رفتن به جنگ عذر می خواستند آمدند تا اجازه بگیرند، ولی کسانی که به خدا و پیامبرش دروغ گفتند از رفتن خودداری کردند، بزودی به کسانی از آنها که کافر شده اند عذابی

دردناک خواهد رسید. (۹۰)

۷۳

تفسیر:

«معذّرون» تقصیرکنندگان: عذّر فی الامر، در کار سستی کرد، آن را جدّی نگرفت. حقیقتش این است که چنان وانمود کند که در این کار عذر موجّهی دارد و حال آن که ندارد. می توان گفت این کلمه در اصل «معتذرون» بوده «ت» در «ذ» ادغام شده و حرکت آن به «عین» انتقال یافته، علاوه بر قرائت مشهور، دو وجه دیگر نیز بر طبق دستور زبان عرب، جایز است:

۱ - کسر عین، به التقاء ساکنین: (معِذّرون).

۲ - ضمّ آن، به جهت تبعیت از «میم» (معُذرون) اما این دو قرائت در این آیه ثابت نشده است. وجه دیگری که خوانده شده «معذرون» بدون تشدید است. به معنای کسی که در عذر و بهانه آوردن کوشش زیاد و مبالغه فراوان می کند.

وَ قَعَدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ آنهایی که ادعا کردند، به خدا و رسولش ایمان دارند اما در این ادّعا دروغ گفتند از رفتن به جنگ خودداری کردند و حتی برای عذر خواستن هم نیامدند.

از ابو عمرو بن علاء روایت شده است:

هر دو گروه خطاکار بودند:

بعضی آمدند و برای نرفتن بهانه ها آوردند و برخی دیگر خودسرانه در خانه نشستند و به جنگ نرفتند.

سَيُصِيبُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ این گروه از اعراب که کافر شده اند بزودی گرفتار عذاب دردناک، به کشته شدن در دنیا و به حرارت آتش در آخرت گرفتار خواهند شد.

آیات ۹۱ تا ۹۳

آیات ۹۱ تا ۹۳

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفاءِ وَ لا عَلَى الْمَرْضى وَ لا عَلَى الَّذِينَ لا يَجِدُونَ ما يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذا نَصَحُوا لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۹۱) وَ لا عَلَى الَّذِينَ إِذا ما أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لا أَجِدُ

ما أَحْمِلُكَمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَناً أَلاَّ يَجِدُوا ما يُنْفِقُونَ (٩٢) إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَ هُمْ أَغْنِياءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوالِفِ وَ طَبَعَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَعْلَمُونَ (٩٣)

ترجمه:

بر اشخاص ناتوان و بیمار و کسانی که چیزی برای انفاق ندارند، ایرادی نیست، در صورتی که برای خدا و رسولش خیرخواهی کنند و بر نیکوکاران راهی برای مؤاخذه نیست و خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است. (٩١)

و همچنین ایرادی نیست بر آنها که وقتی نزد تو آمدند تا بر مرکبی سوارشان کنی گفتی مرکبی ندارم که شما را بر آن، سوار کنم، بازگشتند در حالی که چشمانشان اشکبار بود که چیزی نداشتند تا در راه خدا انفاق کنند. (٩٢)

راه مواخذه بر کسانی باز است که از تو اجازه می خواهند در حالی که تمکّن دارند، آنها راضی شدند که با معذورین از جنگ بمانند و خداوند بر دلهایشان مهر نهاده، پس چیزی نمی دانند. (٩٣)

تفسیر:

«الضُّعَفاءِ» افرادی که از بیماری طولانی، یا از پیری، ضعیف و ناتوانند.

الَّذِينَ لا يَجِدُونَ منظور فقیران و تنگدستانند.

مراد از «نصح» برای خدا و رسولش، ایمان و اطاعت، در نهان و آشکار است.

ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ آنها که عذر موجّه دارند و خیرخواهند.

مِنْ سَبِيلٍ راهی بر آنها نیست، یعنی تقصیری ندارند و کسی را حق عتاب بر آنها نیست.

قُلْتَ لا أَجِدُ جمله حال است از «ک» در «أتوک» که در اولش کلمه «قد» در

تقدیر است، معنای آیه این است:

و نیز بر کسانی که پیش تو آمدند و تو گفتی:

تمکّنی ندارم، ایرادی نیست.

تَوَلَّوْا وَ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ «من» برای بيان و جارّ و مجرور در محلّ نصب و

تمییز است:

تفیض دمعا: باید توجه کرد که تعبیر به تمییز، رساتر از فاعل است، زیرا در تمییز معنا چنین می شود که گویا تمام چشمها اشک ریزان شده است.

أَلَّا يَجِدُوا این جمله در محل نصب است چون مفعول له برای «حزنا» است.

جمله: رضوا (تا آخر) استیناف است، گویا چنین گفته شده است:

ما بالهم استأذنوا و هم اغنیاء «چه شده اینها را که می خواهند به جنگ نروند و حال آن که وضعشان خوب است» و در پاسخ چنین گفته است:

زیرا اینها راضی شده اند به پستی و قرار گرفتن در جمله معذورین از جنگ و خدا بر دلهایشان مهر زده است، یعنی سبب استیذان آنها این است که به پستی راضی شده اند و خداوند آنها را مخذول و خوار ساخته است.

آیات ۹۴ تا ۹۶

آیات ۹۴ تا ۹۶

يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَّأَنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبارِكُمْ وَ سَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلى عالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۹۴) سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ جَزاءً بِما كانُوا يَكْسِبُونَ (۹۵) يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لا يَرْضى عَنِ الْقَوْمِ الْفاسِقِينَ (۹۶)

ترجمه:

وقتی که شما به سویشان برمی گردید، از شما عذر خواهی می کنند، بگو:

عذر خواهی نکنید ما، هرگز به شما ایمان نخواهیم آورد چرا که خدا ما را از خبرهایتان آگاه ساخته و خدا و رسولش کارهای شما را می بینند و سپس به سوی کسی که از پنهان و آشکار آگاه است باز می گردید و او شما را به آنچه انجام می دادید خبردار می سازد. (۹۴)

هنگامی که به سوی آنان

باز گردید برایتان سوگند یاد خواهند کرد که از آنها صرف نظر کنید، پس شما از آنها روی برگردانید چرا که آنها پلیدند و جایگاهشان دوزخ است به کیفر

اعمالی که انجام می دادند. (۹۵)

برای شما قسم یاد می کنند که از آنها راضی شوید، اگر از آنها راضی شوید، خداوند از جمعیت فاسقان راضی نمی شود. (۹۶)

تفسیر:

لَنْ نُؤْمِنَ لَکُمْ این جمله علت نهی از عذر آوردن است، زیرا کسی که معذرت می خواهد قصدش آن است که عذرش را بپذیرند امّا وقتی دانست که او را دروغگو می دانند و عذرش را نمی پذیرند، سزاوار است که لب به عذر خواهی نگشاید.

قَدْ نَبَّأَنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبارِکُمْ در این عبارت بیان شده است که چرا عذرهای آنها پذیرفته نیست، زیرا وقتی خداوند سرگذشت حال و رازهای درونی آنها را به مؤمنان خبر داده، راهی برای پذیرفتن عذر و بهانه های آنان نمی ماند.

وَ سَیَرَی اللَّهُ عَمَلَکُمْ و در آینده نزدیک خدا و رسولش اعمال شما را می بینند که با توبه یا با کفر به سویشان خواهید رفت.

ثُمَّ تُرَدُّونَ سپس به سوی او که دانای هر حضور و غیاب و هر نهان و آشکار است باز می گردید و او شما را بر حسب استحقاق، پاداش و یا کیفر می دهد.

لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ تا از گناهشان درگذرید و آنان را بر خطاهایشان سرزنش نکنید.

فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ خواسته آنها را به ایشان بدهید. «انّهم رجس» این جمله در مقام تعلیل بر عدم نکوهش آنهاست. توضیح این که سرزنش کردن آنها اثری ندارد و آنها را اصلاح نمی کند، بلکه کسی مورد سرزنش واقع می شود که در اصلاحش امیدی باشد (۱) و یا مؤمنی باشد که سهوا لغزشی کرده است، که ممکن

است این توبیخ او را وادار به توبه کند و پاک شود امّا اینها که در کلّ پلید و نجسند و راهی برای

---

۱ - انّما یعاتب الأدیم ذو البشره - پوستی که خوب، موهایش نرفته به دبّاغی برگشت داده می شود - مقصود از این ضرب المثل در اینجا این است:

کسی مورد عتاب واقع می شود که برای اصلاحش امیدی باشد (لسان العرب با تلخیص). .

تطهیرشان نیست.

لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ غرض اینها از قسم خوردن، طلب رضایت شماست که شاید برای دنیایشان سودی داشته باشد و حال آن که وقتی که خداوند بر آنها خشمناک باشد خشنودی شما به حالشان نفعی ندارد.

آیات ۹۷ تا ۹۹

آیات ۹۷ تا ۹۹

الْأَعْرابُ أَشَدُّ كُفْراً وَ نِفاقاً وَ أَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ عَلى رَسُولِهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۹۷) وَ مِنَ الْأَعْرابِ مَنْ يَتَّخِذُ ما يُنْفِقُ مَغْرَماً وَ يَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوائِرَ عَلَيْهِمْ دائِرَةُ السَّوْءِ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۹۸) وَ مِنَ الْأَعْرابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَتَّخِذُ ما يُنْفِقُ قُرُباتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَ صَلَواتِ الرَّسُولِ أَلا إِنَّها قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۹۹)

ترجمه:

عربهای بادیه نشین، کفر و نفاقشان شدیدتر است و به نادانی از حدود آنچه خدا بر پیامبرش نازل کرده، سزاوارترند و خداوند، بسیار دانا و حکیم است. (۹۷)

بعضی از این اعراب آنچه را انفاق می کنند، غرامت حساب می کنند و انتظار حوادث دردناکی برای شما می کشند، حوادث دردناک برای آنهاست و خداوند شنوا و داناست. (۹۸)

و بعضی از این عربهای بادیه نشین ایمان به خدا و روز رستاخیر دارند و آنچه را انفاق می کنند مایه تقرّب نزد خدا و دعاهای پیامبر می دانند،

آگاه باشید، اینها مایه تقرّب آنهاست خداوند بزودی آنان را در رحمت خود وارد خواهد ساخت، چرا که خداوند آمرزنده و مهربان است. (۹۹)

۸۰

تفسیر:

مقصود از کلمه «اعراب» عربهای بیابان نشین است.

أَشَدُّ کُفْراً وَ نِفاقاً کفر و نفاق اینها از متمدنین بیشتر است، زیرا سنگدل و خطا کارند و از حضور دانشمندان و شنیدن وحی و آیات الهی دورند و سزاوارترند که حدود شرایع الهی و احکامی که نازل می شود، ندانسته باشند «و اللَّه علیم» و خداوند به حال مردمان بیابان نشین و شهرنشین دانا و آگاه است و هر حکمی که بر آنها کند مصلحت آن را می داند.

«مغرما» غرامت و خسران، یعنی: چیزی انفاق نمی کنند مگر به خاطر ترس از مسلمانان و خودنمایی و ریا، نه برای خداوند.

وَ یَتَرَبَّصُ بِکُمُ الدَّوائِرَ منتظر پیشامدهای زمان و گرفتاریهای روزگارند که برای شما پیدا شود تا دیگر شما تسلّطی بر آنها نداشته باشید و از صدقه دادن نجات پیدا کنند.

عَلَيْهِمْ دائِرَةُ السَّوْءِ این جمله معترضه و نفرینی در حق اعراب است سوء به ضمّ سین هم قرائت شده که مصدر و به معنای عذاب است، ولی با فتحه (صفت و مضاف الیه) برای دائره است، چنان که گویند رجل سوء و نقیض آن رجل صدق است، مثل قول شاعر:

و کنت کذئب السوء لما رأی دما

بصاحبه یوما احال علی الدم (۱)

وَ اللَّهُ سَمِیعٌ عَلِیمٌ خداوند گفته های آنها را می شنود و به جای حالشان آگاه است.

قُرُباتٍ این کلمه، مفعول دوم برای فعل یتخذ است:

آنچه او انفاق می کند سبب نزدیک شدن وی به خداست.

---

۱ - تو، مانند گرگ بدی بودی که اگر روزی رفیقش را خون آلود ببیند حمله

به خون می کند. شاعر، رفیقش را مذمّت به بی وفایی و جفاکاری می کند - م.

۸۱

عِنْدَ اللَّهِ وَ صَلَواتِ الرَّسُولِ زیرا رسول اکرم صلّی اللّه علیه و آله برای صدقه دهندگان دعای خیر و برکت و برای ایشان طلب مغفرت می کرد، چنان که وقتی ابو اوفی صدقه داد، آن حضرت گفت:

خدایا آل ابو اوفی را رحمت کن و چون انفاق سبب مغفرت و دعا می شود، خداوند فرموده است:

یَتَّخِذُ ما یُنْفِقُ قُرُباتٍ ... و صلوات: آنچه انفاق می کند تقرّب به خدا و دعای خیر پیامبر حساب می کند.

أَلا إِنَّها قُرْبَةٌ در این عبارت خداوند گواهی می دهد که آنچه انفاق کننده معتقد است، راست است:

داده هایش باعث نزدیکی او به خدا و دعای پیامبرش می باشد و به وسیله دو حرف تنبیه: «الا» و تحقیق: «انّها» که حاکی از ثبات امر و تحقّق آن است، جمله را شروع و امیدواری انفاق کننده را تصدیق فرموده است و جمله:

«سَیُدْخِلُهُمُ اللَّهُ» نیز به همین منظور است، زیرا «سین» مفید تأکید و تحقّق وعده است، «قربه» با ضمّه «راء» نیز قرائت شده است.

آیه ۱۰۰

آیه ۱۰۰

وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِینَ وَ الْأَنْصارِ وَ الَّذِینَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسانٍ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ وَ أَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِی تَحْتَهَا الْأَنْهارُ خالِدِینَ فِیها أَبَداً ذلِکَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ (۱۰۰)

ترجمه:

و پیشگامان نخستین از مهاجرین و انصار و آنان که به نیکی از اینها پیروی کردند، خدا از آنها خشنود و آنان نیز از خدا خشنودند و برایشان باغهایی از بهشت آماده ساخته که جویها، در آن روان است و برای همیشه در آن، جاودانند و این است کامیابی بزرگ. (۱۰۰)

تفسیر:

وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِینَ این گروه، کسانی اند که به هر

خواندند و بعضی گفته اند:

کسانی هستند که در جنگ بدر شرکت داشتند.

«الانصار» مراد، اهل بیعت عقبه نخستین است که دوازده نفر و نیز اهل عقبه دوم که هفتاد نفر بودند و کسانی که وقتی «مصعب بن عمیر» پیش آنها آمد ایمان آوردند و به آنها قرآن را تعلیم داد. کلمه «انصار» را به رفع نیز خوانده اند که عطف بر «و السّابقون» باشد که آن هم مبتداست و خبرش «رضی اللّه عنهم» می باشد.

ابن کثیر «من تحتها» خوانده است. در قرائت مشهور منصوب و بدون «من» است.

آیات ۱۰۱ تا ۱۰۲

آیات ۱۰۱ تا ۱۰۲

وَ مِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرابِ مُنافِقُونَ وَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفاقِ لا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلى عَذابٍ عَظِيمٍ (۱۰۱) وَ آخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صالِحاً وَ آخَرَ سَيِّئاً عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۰۲)

ترجمه:

و جمعی از بادیه نشینان عرب که اطراف شمایند، منافقند و نیز از اهل مدینه، گروهی، سخت به نفاق پای بندند که تو آنها را نمی شناسی و ما آنان را می شناسیم، بزودی آنها را دو بار مجازات می کنیم، سپس به سوی کیفری بزرگ فرستاده می شوند. (۱۰۱)

و گروهی دیگر، که به گناهان خود اعتراف کردند و عمل شایسته و ناشایست را به هم درآمیختند، امید است که خداوند، توبه آنها را بپذیرد که همانا خدا، بسیار آمرزنده و مهربان است. (۱۰۲)

تفسیر:

مِنَ الْأَعْرابِ برخی از عربهایی که در اطراف شهر شما مدینه قرار دارند، منافقند،

و آنها قبایل: «جهینه» و «أسلم» و «غفار» و «اشجع» و «مزینه» می باشند که مسکن آنها اطراف شهر مدینه بود.

وَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَهِ اين عبارت عطف بر و ممّن حولكم، است

که خبر مبتدا می باشد و نیز می توانیم آن را جمله ای بگیریم عطف بر مبتدا و خبر، که تقدیرش چنین باشد:

«و من اهل المدینه قوم - مردوا علی النفاق» بنا بر این که فعل «مردوا» صفت برای موصوف محذوف باشد، مثل قول شاعر:

أنا بن جلا و طلاع الثنایا (۱)

یعنی انا بن رجل وضح امره (من پسر مردی هستم که امرش روشن است و کارهایش بزرگ، رجل محذوف و موصوف برای جلا و طلّاع ...).

مَرَدُوا عَلَى النِّفاقِ در امر نفاق ورزیدگی و مهارت دارند. مرد فلان علی عمله و مرد علیه: چنان در کار خود ورزیده شده است که در نهایت سهولت بر آن دست می یابد و شاهد بر این معنا جمله بعدی است:

«لاـ تعلمهم» : از بس که واردند خود را حفظ کنند که شکّی به آنها برده نشود، امر را بر تو هم می پوشانند، با این که در فراست و باهوشی تو شکّی و شبهه ای نیست و سپس می فرماید:

نحن نعلمهم:

کسی بر باطن امر آنها اطلاعی نمی یابد مگر خداوندی که از بطون کارها آگاه است، چرا که آنان در ضمیر خود، کفر را مخفی داشته و برای تو، ایمان را آشکار می سازند و چنان اخلاصی را وانمود می کنند که هیچ گونه شکّی به آنها نبری.

سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ دو کیفر عبارتند از: اول:

هنگام قبض روح، فرشتگان عذاب الهی، با تازیانه به صورت و پشتهای آنها می زنند. دوم:

همان عذاب قبر است.

ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلى عَذابٍ عَظِيمٍ سپس به طرف عقوبتی بزرگ برده می شوند، منظور آتش دوزخ است.

---

۱ - مصراع دوم این شعر این است:

متی اضع العمامه تعرفونی

(هر گاه عمامه را بر سر نهم مرا می شناسید).

وَ آخَرُونَ اعْتَرَفُوا

بِذُنُوبِهِمْ عـده دیگر که به گناهـان خود، اعتراف کردنـد و مثـل دیگران به بهـانه هـای دروغین متوسط نشدنـد، اینها سه نفر از انصار بودند:

الف) ابو لبابه پسر عبد المنذر، ب) اوس، پسر خدام، ج) ثعلبه پسر ودیعه.

خَلَطُوا عَمَلًا این جمله، بر باطل بودن نظریه احباط دلالت دارد، زیرا اگر یکی از دو عمل، دیگری را حبط کند، برای فعل خلط، موردی باقی نمی مانـد، چرا که لازمه «خلط» اجتماع است، خواه در آن امتزاج هم باشـد، مثل شـیر و آب و خواه نباشد مثل در هم ریختن درهم و دینـار. (در هر صورت بـا از بین رفتن یکی، جـایی برای مخلوط شـدن بـاقی نمی مانـد و اگر خلـط صورت گیرد، حبطی در کار نیست).

وَ آخَرَ و عمل دیگر (گناهیست که امید است خدا توبه آنها را بر آن بپذیرد و خدا غفور و رحیم است).

آیات ۱۰۳ تا ۱۰۵

آیات ۱۰۳ تا ۱۰۵

خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۱۰۳) أَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَ يَأْخُذُ الصَّدَقاتِ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (۱۰۴) وَ قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ سَتُرَدُّونَ إِلى عالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۱۰۵)

ترجمه:

از میان اموال آنها صـدقه ای (زکات) را بگیر تا پاکشان سازد (تا پاکشان سازی) و با آن وسـیله پاکیزه شان گردانی و برایشان دعا کن که دعای تو آرامشیست برای آنها و خداوند بسیار شنوا و داناست. (۱۰۳)

آیا نمی دانند که براستی خدا، توبه بندگانش را می پذیرد و صدقات را می گیرد و تنها خداست که بسیار توبه پذیر و

رحیم است. (۱۰۴)

بگو:

به

عمل کوشید که خدا عملتان را خواهد دید، پیامبر او و مؤمنان نیز و بزودی به سوی خدای دانای غیب و شهود باز خواهید گشت و او، شما را بدانچه می کردید خبر می دهد. (۱۰۵)

تفسیر:

تُطَهِّرُهُمْ این جمله صفت است برای «صدقه» و «تا» برای خطاب است:

صدقه ای که به آن وسیله تو آنها را پاک و تزکیه می کنی و با این وجه، هر دو فعل به پیامبر اسناد داده می شود. وجه دیگر آن است که «تا» در «تطهرهم» تأنیث باشد برای صدقه. یعنی صدقه آنها را پاک و مطهر می سازد و در «تزکّیهم» خطاب به رسول اکرم، یعنی تو آنها را به پاکی نسبت می دهی. تزکیه به دو معنی است:

۱ - مبالغه و زیادی در تطهیر و پاکی.

۲ - برکت و افزایش در مال و ثروت.

وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ با دعا کردن برای پذیرفته شدن صدقات آنها برایشان آمرزش بخواه.

إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ دعاهای تو باعث تسکین خاطر و آرامش قلب آنهاست.

«وَ اللَّهُ سَمِيعٌ»، خدا دعای تو را برای آنان می شنود، «عَلِيمٌ» و از وضع حالشان آگاه است. بعضی در این سوره و در سوره هود به صورت مفرد «صلواتک» خوانده اند.

أَ لَمْ يَعْلَمُوا ... آیا اینها نمی دانند که خدا توبه را قبول می کند، هر گاه صحیح باشد و صدقات را می پذیرد، هر گاه از روی خلوص نیّت واقع شود؟

هُوَ برای اختصاص و نیز تأکید می آید و انّ اللّه از شأن خداست که توبه توبه کنندگان را بپذیرد.

وَ قُلِ به این توبه کنندگان بگو:

بکوشید که عمل شما، بر خدا و رسول و اهل ایمان پوشیده نیست چه خوب باشد و چه بد. چنان که اصحاب ما (شیعه) روایت

کرده اند که

اعمال امّت در هر دوشـنبه و پنجشنبه به حضور پیامبر عرضه می شود و سپس بر امامان علیه السّلام که جانشین او هستند و مراد از مؤمنان در آیه نیز امامان می باشد.

وَ سَتُرَدُّونَ بزودی به سوی خدایی که از نهان و آشکار آگاه است خواهید رفت.

فَيُنَبِّئُكُمْ پس از کارهایتان به شما خبر می دهد و بر آنها مجازاتتان می کند.

آیه ۱۰۶

آیه ۱۰۶

وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۱۰۶)

ترجمه:

گروهی دیگر واگذار به فرمان خدا شده اند، یا آنها را عذاب می کند و یا توبه آنان را می پذیرد و خداوند بسیار دانا و حکیم است. (۱۰۶)

تفسیر:

مُرْجَوْنَ «مرجون» نیز خوانـده شـده، از «أرجيته» و أرجـأته» آن را به تـأخیر انـداختم. گروه دیگری از تخلّف کننـدگان کارشان معلوم نیست بلکه موقوف به مشیّت خـداست، یا آنها را عـذاب می کند و این، در صورتیست که بر کار خود اصـرار داشـته و توبه نکننـد و یا این که آنها را مورد عفو و مغفرت قرار می دهـد و این، در صورتیست که به سوی خدا توبه و بازگشت نمایند و این گروه، سه نفر بودند:

کعب بن مالک، هلال بن امیّه و مراره بن ربیع و پیغمبر اکرم به مردم دسـتور داد که با آنها حرف نزنند، مردم نیز چنین کردند، امّا پس از مـدّت پنجاه روز خداونـد توبه آنها را پذیرفت و کعب در ازای شـکر و سـپاس خداوند که توبه اش را پذیرفت یک سوم ثروتش را صدقه داد.

آیات ۱۰۷ تا ۱۱۰

آیات ۱۰۷ تا ۱۱۰

وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرٰاراً وَ كُفْراً وَ تَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِرْصاداً لِمَنْ حارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنا إِلاَّ الْحُسْنى وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ (۱۰۷) لا تَقُمْ فِيهِ أَبَداً لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ (۱۰۸) أَ فَمَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلى تَقْوى مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيانَهُ عَلى شَفا جُرُفٍ هارٍ فَانْهارَ بِهِ فِي نارِ جَهَنَّمَ وَ

اللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (١٠٩) لا يَزالُ بُنْيانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلاَّ أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (١١٠)

ترجمه:

و آنان که به منظور زیان زدن و کفر و ایجاد تفرقه میان مؤمنان و (تشکیل) پایگاه برای کسانی که پیش از این با خدا و رسولش، ستیز کرده، مسجدی را بنا کرده و سوگند یاد می کنند که: ما غیر از نیکی نظری نداشته ایم و خدا گواهی می دهد که حتما آنها دروغ گویانند. (١٠٧)

هرگز در آن نماز مخوان. مسجدی که از نخستین روز بر پایه تقوا بنا شده سزاوارتر است که در آن نماز بخوانی، چرا که در آن جا مردانی هستند که پاکیزگی را دوست می دارند و خدا نیز پاکیزگان را دوست دارد. (١٠٨)

آیا کسی که پایه بنای خود را بر تقوا گذاشته بهتر است یا آنکه شالوده اش را بر لب پرتگاه سستی بنا نهاده که در آتش دوزخش اندازد و خدا مردم ستمکار را هدایت نمی کند. (١٠٩)

پیوسته این بنایی را که ساخته اند، مایه اضطراب و حیرت دلهای ایشان است، مگر آن که دلهایشان پاره پاره شود، و

خداوند بسیار دانا و با حکمت است. (١١٠)

تفسیر:

وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا اهل مدینه و شام، آغاز این آیه را بدون حرف «واو» خوانده و در نوشته هایشان نیز چنین ثبت شده و آن را داستانی جداگانه دانسته اند:

روایت شده است که وقتی قبیله بنی عمرو بن عوف مسجد قبا را ساختند و رسول خدا صلّی اللّٰه علیه و آله در آن نماز خواند، برادران آنها: فرزندان غنم بن عوف بر آنها حسد ورزیدند و گفتند:

ما نیز مسجدی بنا می کنیم و در آن نماز می خوانیم و در جماعت محمّد

صلّی اللّه علیه و آله شرکت نمی کنیم. نزدیک مسجد قبا، جایی ساختند و به حضرت پیامبر در حالی که عازم جنگ تبوک بود، گفتند، ما دوست داریم شما به مسجد ما بیایید و در آنجا نماز بخوانید، حضرت فرمود:

من عازم سفرم و هنگامی هم که از تبوک مراجعت فرمود آیه فوق نازل شد. پیغمبر کسی را فرستاد و رفت، مسجد را خراب کرد و آنچه بر جای مانده بود، سوزانید و دستور داد آن را زباله دانی قرار دهند و مردارها و کثافات را در آن بریزند.

ضِراراً برای ضرر رساندن به برادرانشان: اهل مسجد قبا که رقیب آنها بودند.

وَ کُفْراً و به منظور تقویت نفاق. وَ تَفْرِیقاً بَیْنَ الْمُؤْمِنِینَ و چون مؤمنان، در مسجد قبا به طور دسته جمعی نماز می خواندند خواستند آنها را متفرّق کنند و وحدت کلمه ایشان را بر هم زنند.

وَ إِرْصاداً لِمَنْ تا پایگاهی تهیّه کنند برای کسی که با خدا و رسولش جنگ داشته، یعنی ابو عامر راهب که در زمان جاهلیّت راهب شده و لباسهای موئین و خشن بر تن می کرد و زمانی که پیامبر به مدینه آمده بود حسادتش کرد و به حزب بازی و گروه گرایی پرداخت. پس از فتح مکه به طرف روم گریخت و نصرانی شد. (او پدر حنظله معروف به غسیل الملائکه است که در جنگ احد به شهادت رسید و چون تازه داماد بود و بامداد همان شب به میدان جنگ آمده و فرصت غسل پیدا نکرد پس

از شهادت فرشتگان او را غسل جنابت دادند.) (۱) این گروه انتظار داشتند که «ابو عامر» به سوی آنها برگردد و این مسجد را برای او

ساختند که بیاید، در آنجا نماز بخواند و کارش بالا گیرد.

مِنْ قَبْلُ این کلمه (ظرف) متعلّق به فعل: اتخذوا و تقدیر آن چنین است:

اتّخذوا مسجدا من قبل، ان ینافق هؤلاء بالتّخلّف، پیش از آن که این گروه با تخلّف از راه پیامبر، منافق شوند، این مسجد را گرفتند (ساختند) و ممکن است متعلّق به فعل «حارب» باشد یعنی: لأجل من حارب اللّه و رسوله، من قبل ان یتّخذوا المسجد به خاطر کسی که پیش از مسجد ساختن آنها، با خدا و رسولش جنگید.

وَ لَیَحْلِفُنَّ این گروه منافق قسم می خوردند که هیچ اراده نکرده اند مگر کار نیك و یا اراده نیکی را، که عبارت است از نماز و ذکر خدا و گسترش امکانات برای اهل نماز.

لا تَقُمْ فِیهِ أَبَداً هرگز در آن جا نماز مخوان. مثل: فلان یقوم باللّیل: فلانی در شب نماز می خواند.

لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَی التَّقْوی منظور مسجد قباست که پیامبر آن را پایه ریزی کرد و چند روزی که در محله قبا بود همانجا نماز خواند. بعضی گفته اند، مراد مسجد پیغمبر در مدینه است.

مِنْ أَوَّلِ یَوْمٍ از زمان وجودش. أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِیهِ: سزاوارتر است به این که در آن نماز بخوانی.

فِیهِ رِجالٌ در آن مسجد مردانی هستند که دوست دارند پاك باشند:

روایت شده است که رسول خدا به اهل مسجد قبا، گفت:

خداوند متعال شما را ستوده است، در طهارت خود، چه کاری انجام می دهید؟

گفتند:

اثر غائط را با آب می شوئیم، پس

---

۱ - از نسخه تصحیح استاد گرجی.

پیامبر فرمود:

خدا درباره شما، چنین فرموده است:

وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ خداونـد دوست می دارد کسـانی را که پـاکیزگی را دوست می دارنـد، آنـان پـاکیزگی را دوست می داشتند، یعنی آن

را انتخاب می کردند و بر آن حرص می ورزیدند و معنای این که خدا آنها را دوست می دارد، این است که از آنها خشنود است و به ایشان نیکی می کند همان کاری که دوست نسبت به دوست خود انجام می دهد.

أَسَّسَ بُنْيانَهُ بعضی «أسّـِس بنیانه» مبنی للمفعول خوانده اند و بندرت: «أسس بنیانه» به صورت اضافه نیز خوانده شده است که جمع «اساس» باشد.

معنای آیه این است:

آیا کسی که ساختمان دیانت خود را بر پایه محکم حق و حقیقت استوار ساخته است که همان تقوای خدا و خشنودی او می باشد، بهتر است، یا کسی که آن را بر باطل و نفاق قرار داده که دارای ضعیفترین و کم دوامترین پایه است و مثل آن در بی ثباتی مثل پرتگاهیست که در شرف سقوط و خرابی است؟

. شفا: شفیر لب.

جرف الوادی کناره درّه که بن آن با نم آب، چاله می شود و سیل، آن را فرو می ریزد.

«هار» قسمتی از لبه درّه که در حال سقوط و خرابی است، بر وزن «فعل» است که در اصل «هائر» بوده و کوتاه شده است مثل «خلف» از «خالف» و مانند «شاک» و «صات» از «شائک» و «صائت» این الف فاعل نیست، بلکه در اصل هور و سوک و صوت بوده است. (۱) فَانْهارَ بِهِ فِي نارِ جَهَنَّمَ با توجه به این که در عبارت قبل به طور مجاز، از باطل

---

۱ - الف، منقلب از «و» است که عین الفعل کلمه می باشد و الف فعل برای تخفیف حذف شده است چنان که الف، خالف حذف و خلف شده، الف «هائر» هم حذف شده، امّا چون در این جا کلمه متصل بوده، «و»

تبدیل به الف و «هار» گردیده است. با توضیح از کشّاف - م.

۹۱

تعبیر به جرف هار: (کناره درّه که در حال سقوط است) کرده، با این عبارت آن را تکمیل فرمود:

پس ناگهان او را در آتش جهنّم ساقط کند، پس گویا اهل باطل ساختمانی را بر لبه جهنّم بنا کرده که در حال سقوط به قعر آن می باشد.

رِيبَةً منظور نفاق و شکّ در دین است و معنای آیه چنین می شود:

خرابی ساختمان مسجد ضرار، پیوسته در دلهای گروه منافق، سبب شکّ و نفاق است و از بین نمی رود.

إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ مگر آن دلها از جا کنده و قطعه قطعه شود که در آن صورت آن را فراموش کنند و شکّ و شبهه ای باقی نماند. «تقطّع» با تشدید و تخفیف هر دو خوانده شده است و می توان گفت:

قطع دلهای منافقان در حقیقت آن است که آنها را به قتل برسانند و یا در آتش دوزخشان افکنند.

در قرائت امام صادق علیه السّلام به جای کلمه «إلّا» إلی خوانده شد و در قرائت عبد اللّه و لو تقطّعت قلوبهم گفته شده است. بعضی در معنای «قطع» چنین گفته اند:

مگر این که توبه کنند و از پشیمانی بر کار خود دلهایشان از شک و نفاق بریده و جدا شود.

آیات ۱۱۱ تا ۱۱۲

آیات ۱۱۱ تا ۱۱۲

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْراةِ وَ الْإِنْجِيلِ وَ الْقُرْآنِ وَ مَنْ أَوْفى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بايَعْتُمْ بِهِ وَ ذلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (۱۱۱) التَّائِبُونَ الْعابِدُونَ الْحامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ الْحافِظُونَ لِحُدُودِ

اللَّهِ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (١١٢)

ترجمه:

خداوند از مؤمنان جانها و مالهایشان را می خرد تا به آنها بهشت دهد، آنها در راه خدا پیکار می کنند، می کشند و کشته می شوند، این وعده ایست بر خدا، که در تورات و انجیل و قرآن قطعی شده و چه کسی از خدا به عهدش وفادارتر است، پس بدین معامله که انجام داده اید خرسند باشید و این است کامیابی بزرگ. (١١١)

این مؤمنان، توبه کنندگان و عبادتکاران و سپاس گویان و سیاحت کنندگان و رکوع گزاران و سجده آوران و آمران به معروف و نهی کنندگان از منکر و مرزداران قانون الهی می باشند و به این مؤمنان مژده و بشارت بده. (١١٢)

تفسیر:

أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ خداوند سبحان در این آیه از این معنا که: وقتی اهل ایمان، جان و مال بذل می کنند در ازایش به بهشت نائل می شوند، تعبیر به خرید کرده و از باب تشبیه، ثواب را «بها» و کارهای نیک آنها را هم، کالا قرار داده است. روایت شده است که خداوند با مؤمنان، معامله می کند و در این معامله بهایی را که از آنها دریافت می دارد بسیار بالا برده است. از امام صادق علیه السّلام نقل شده است:

برای بدنهای شما، بهایی، جز بهشت نیست، پس جز به بهشت آنها را معامله نکنید. (١) از حسن نقل شده است:

جانها را او آفریده و ثروتها را هم او داده است. روایت شده است که وقتی انصار در عقبه با پیامبر بیعت کردند، عبد اللَّه بن رواحه گفت:

یا رسول خدا آنچه می خواهی برای پروردگارت و خودت در این قرارداد شرط کن.

رسول خدا فرمود:

برای پروردگارم شرط می کنم که او را بپرستید و برای او شرک

--

-

۱ - لَيْسَ لأبدانكم ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّهُ فَلَا تَبِيعُوهَا إِلَّا بِهَا.

نیاورید و برای خودم شرط می کنم که از آنچه برای خود نمی پسندید برای من هم نپسندید. ابن رواحه گفت:

وقتی که چنین کردیم جز ایمان چیست؟ پیامبر فرمود:

بهشت شما راست. آنها گفتند:

معامله امضا شد، اقاله نمی کنیم و تقاضای اقاله هم نداریم.

يُقْتَلُونَ فعل مضارع به معنای امر به کار رفته: باید مبارزه کنند، مثل آیه:

تُجاهِدُونَ فِی سَبِیلِ اللَّهِ (۱) در راه خدا جهاد کنید و بعد، می فرماید:

يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ (۲)، تا خدا گناهانتان را بیامرزد.

فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ اول معلوم و دوم مجهول و بر عکس نیز خوانده شده است.

وَعْداً عَلَيْهِ حَقًّا مصدر تأکید کننده است:

وعده ای که خداوند به مبارزان در راهش داده و عده ایست ثابت که در تورات و انجیل آن را ثبت نموده، چنان که در قرآن ذکر کرده است.

وَ مَنْ أَوْفی بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ هیچ کس از خداوند به عهد خود وفا کننده تر نیست، چرا که خلف وعد و پیمان شکنی زشت و انسان کریم چنین کاری نمی کند - گر چه بر انسانها به خاطر نیازشان جایز است - تا چه رسد خداوند کریم که هیچ گونه نیازی ندارد و هیچ قبحی از او روا نیست.

فَاسْتَبْشِرُوا از این داد و ستد شادمان باشید که کالایی فناپذیر را به بهایی جاودان فروختید و زایل شونده ای را دادید و بی زوالی را گرفتید.

وَ ذلِكَ هُوَ الْفَوْزُ و الظّفر، العظیم این است پیروزی بزرگ و هیچ عبارتی برای تشویق به جهاد، نیکوتر و رساتر از این نیست.

التَّائِبُونَ مرفوع به مدح است به تقدیر: هم التائبون و مراد مؤمنان یاد شده است.

---

١ - صف ١١ و ١٢ و

- مجزوم بودن «یغفر» دلیل بر این است که «تجاهدون» به معنای امر است.

۲ - همان.

ابی بن کعب و عبد اللّه و امام باقر و صادق علیه السّلام نیز نصب را در: «التائبین» تا «و الحافظین» از باب مدح دانسته اند و می توان گفت مجرور است که صفت برای «مؤمنین» در آیه قبل باشد، وجه دیگر: «التائبون» مبتدا و خبرش: «العابدون» و ما بعدش خبر بعد از خبر است. معنای آیه این است:

توبه کنندگان از کفر در حقیقت، جمع کنندگان این خصلتهایند و عبادت کنندگان، کسانی اند که در عبادت خداوند اخلاص دارند.

السَّائِحُونَ روزه گیران، از این جهت که از به کار بردن شهوات نفسانی امتناع می کنند تشبیه شده اند به کسانی که در روی زمین به سیاحت می پردازند.

بعضی گفته اند:

منظور طالبان علم اند که در زمین به گردش می پردازند و علم را هر آنجا که گمان می برند، جستجو می کنند.

وَ الْحافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ کسانی که فرمانهای الهی را رعایت و از منهیّات خداوند، اجتناب و دوری می کنند.

آیات ۱۱۳ تا ۱۱۴

آیات ۱۱۳ تا ۱۱۴

ما كانَ لِلنَّبِيِّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَ لَوْ كانُوا أُولِي قُرْبى مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحابُ الْجَحِيمِ (۱۱۳) وَ ما كانَ اسْتِغْفارُ إِبْراهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْراهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ (۱۱۴)

ترجمه:

پیامبر و مؤمنان حق ندارند که برای مشرکین طلب آمرزش کنند، پس از آن که برایشان روشن شد که اینها اهل دوزخند، هر چند که از خویشانشان باشند. (۱۱۳)

ابراهیم که برای پدرش طلب آمرزش

کرد فقط به جهت وعده ای بود که به او داده بود امّا وقتی که برایش روشن شد که او، دشمن خداست،

از او بیزاری جست، زیرا ابراهیم بسیار توبه کننده و بردبار بود. (۱۱۴)

تفسیر:

از حسن نقل شده است که گروهی از مسلمانان به پیامبر گفتند:

آیا برای پدران و مادرانمان که در زمان جاهلیت و بی دینی از دنیا رفته اند نمی توانیم از خداوند طلب آمرزش کنیم؟ آیه مورد بحث در این باره نازل شد که هیچ پیامبر و مؤمنی را سزاوار نیست که در حق کافر دعا و طلب مغفرت کند و این امر از نظر حکمت الهی درست نیست، اگر چه از خویشانشان باشند و این حکم، در صورتیست که معلوم باشد که آنها، مشرک از دنیا رفته اند.

إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِيَّاهُ مگر این که به آنها قولی داده باشد، چنان که حضرت ابراهیم قبلا به پدر خوانده اش وعده داده بود که برایش طلب آمرزش کند و گفت:

لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ (۱). قرائت حسن در آیه مورد بحث: وعدها أباه، نیز بر همین معنا دلالت می کند.

فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ وقتی که از طریق وحی برای ابراهیم معلوم شد که او در حالت کفر مرده و اصلا ایمان نداشته، از او بیزاری جست.

لَأَوَّاهٌ بر وزن فعّال از «أوه» : ناله کردن، کسی که بسیار ناله و گریه و دعا کند و فراوان به یاد خدا باشد.

آیات ۱۱۵ تا ۱۱۶

آیات ۱۱۵ تا ۱۱۶

وَ ما كانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَداهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ما يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۱۱۵) إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يُحْيِي وَ يُمِيتُ وَ ما لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لا نَصِيرٍ (۱۱۶)

---

۱ - (ممتحنه / ۴).

ترجمه:

هرگز چنین نبوده است که خداوند، پس از آن که گروهی را هدایت کرده، گمراهشان

سازد، مگر آنچه را که باید از آن بپرهیزند برایشان بیان کند، زیرا خداوند به هر چیز داناست. (۱۱۵)

حکومت آسمانها و زمین از آن خداست، او زنده می کند و می میراند و برای شما، جز خداوند، دوست و یاوری نیست. (۱۱۶)

تفسیر:

خداوند بندگانش را که به سوی دین اسلام هدایت کرده، مورد مؤاخذه و کیفر قرار نمی دهد آنان را گمراه نمی نامد و به خاطر مرتکب شدن برخی کارهای خلاف آنان را به خواری و ذلّت نمی کشاند مگر، پس از آن که ممنوعیّت آنها را برایشان بیان کرده و به آنان گفته باشد که از این امور باید بپرهیزید، زیرا عقوبت پیش از بیان سزاوار نیست.

ما یَتَّقُونَ مراد چیزهاییست که به خاطر نهی تشریعی باید از آن، دوری کرد، امّا چیزهایی که زشتی و ممنوعیّت آنها از طریق عقل معلوم است نیازی به منع از راه وحی ندارد.

آیات ۱۱۷ تا ۱۱۹

آیات ۱۱۷ تا ۱۱۹

لَقَدْ تابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِیِّ وَ الْمُهاجِرِینَ وَ الْأَنْصارِ الَّذِینَ اتَّبَعُوهُ فِی ساعَهِ الْعُسْرَهِ مِنْ بَعْدِ ما کادَ یَزِیغُ قُلُوبُ فَرِیقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تابَ عَلَیْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُفٌ رَحِیمٌ (۱۱۷) وَ عَلَى الثَّلاثَهِ الَّذِینَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذا ضاقَتْ عَلَیْهِمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ وَ ضاقَتْ عَلَیْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلاَّ إِلَیْهِ ثُمَّ تابَ عَلَیْهِمْ لِیَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِیمُ (۱۱۸) یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ کُونُوا مَعَ الصَّادِقِینَ (۱۱۹)

ترجمه:

همانا خداوند توبه پیامبر و مهاجران و انصار را که در زمان عسرت و شدّت، از او، پیروی کردند، پذیرفت، پس از آن که نزدیک بود دلهای گروهی از آنان، از حق منحرف شود، سپس خداوند توبه آنها را پذیرفت، چرا که

او نسبت به آنان مهربان و بسیار رحیم است. (۱۱۷)

و نیز آن، سه نفر را که (از جنگ) بازماندند، تا زمانی که زمین با همه وسعتش بر آنها تنگ شد و جانهایشان بر آنان به تنگ آمد و دانستند که از خدا پناهگاهی جز به سوی او نیست، پس در آن هنگام خداوند آنان را مشمول رحمت خود ساخت تا بر توبه خود ثابت بمانند، که خداوند توبه پذیر و مهربان است. (۱۱۸)

ای کسانی که ایمان آورده اید، تقوای خدا پیشه کنید و با راستگویان باشید. (۱۱۹)

تفسیر:

ذکر پیامبر در زمره توبه کنندگان فقط به عنوان تبرّک است و به این جهت که آن حضرت، سبب توبه آنها بود و گرنه معلوم است که او، کاری خلاف انجام نداده بود که لازم باشد توبه کند. روایت شده است که حضرت رضا علیه السّلام آیه را چنین قرائت می کردند:

لقد تاب اللّه بالنّبیّ علی المهاجرین ...

«خدا به واسطه پیامبر توبه آنها را قبول کرده است». در این آیه خداوند مؤمنان را وادار به توبه کرده و بیان فرموده است که هیچ مؤمنی بی نیاز از توبه و استغفار نیست.

فِی ساعَةِ الْعُسْرَةِ در وقت سختی، گاهی کلمه «ساعه» به معنای مطلق زمان به کار

۹۸

می رود مثل «غداه» و «عشیّه» و «یوم»، مثل قول شاعر:

عشیّه قارعنا جذام و حمیرا (۱)

و مثل شعر دیگر:

غداه طفت علماء بکر بن وائل (۲)

(علماء علی الماء) عشیه و غداه به معنای مطلق زمان به کار رفته است.

الْعُسْرَةِ منظور حالت سختیست که مردم در جنگ تبوک داشتند که ده نفر به تناوب، بر یک شتر سوار می شدند، خوراکشان جو، با سبوس و خرمای کرم زده و چربی گوشت فاسد

شده بود. سختی بر آنها به حدّی رسیده بود که یک خرما را بین دو نفر تقسیم می کردند و چه بسا که یک خرما را چند نفر به نوبت می مکیدند تا آب دهانشان را با آن بیالایند و در شدّت گرمای تابستان، از قحطی و نیز کم آبی در مضیقه و سختی بودند.

کادَ یَزِیغُ قُلُوبُ فَرِیقٍ مِنْهُمْ (۳) نزدیک بود دلهای گروهی از آنان در این جنگ از راه ایمان، یا از پیروی پیامبر، منحرف شود. در فعل «کاد» ضمیر «أمر» و «شأن» نهفته است و سیبویه این را شبیه به قول عربها دانسته است که می گویند:

لیس خلق اللّه مثله. (۴) «یزیغ» به «ی» : مفرد مذکّر غایب، نیز خوانده شده است. بعضی گفته اند:

یک عدّه از مسلمانان، تصمیم گرفتند بدون اجازه از جنگ منصرف شوند، امّا خداوند آنان را حفظ کرد تا این که به جنگ رفتند.

---

۱ - زمانی که با «جذام» و «حمیر» می جنگیدیم:

مراد این است که وقتی با این دو قبیله روبرو شدیم دانستیم که چنان که ما خیال می کردیم ناتوان نیستند بلکه قوی و نیرومند هستند.

۲ - زمانی که قبیله بکر بن وائل بر روی آب قرار گرفت، کنایه از این که این گروه مقامی عالی دارند که هیچ کس بر آنها برتری ندارد مثل این که چیزی بر روی آب قرار دارد هیچ روی آن نمی تواند واقع شود «علماء» مخفف علی الماء است یعنی بر روی آب.

۳ - مرحوم طبرسی اصل قرائت در آیه را، با «ت» گرفته و قرائت با «ی» را هم قول دیگر شمرده و حال آن که صورت مشهور در قرآن قرائت با «ی» است.

پاورقی تصحیح استاد گرجی.

۴ - چنین چیزی نیست که خداوند مثل خود را آفریده باشد، در این جمله، امر در تقدیر است.

ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ پس از این انحراف، خداوند توبه آنها را پذیرفت، زیرا او، نسبت به آنان مهربان و رحیم است:

گذشته آنها را با رأفت و رحمت خود جبران فرمود.

وَ عَلَى الثَّلاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا سه نفر: کعب پسر مالک، مراره پسر ربیع و هلال پسر امیّه، بودند. از قبول توبه باز ماندند و با پذیرش توبه دیگران (ابو لبابه و یارانش) (۱) قبولی توبه آنها به تأخیر افتاد.

بعضی گفته اند:

وقتی که از رفتن به جنگ تبوک، سرباز زدند، مسلمانان آنها را پشت سر گذاشتند.

فعل «خلفوا» به قرائت اهل بیت: و ابو عبد الرحمن سلمی، «خالفوا» خوانده شده است.

بِما رَحُبَتْ زمین با وسعتش (بر آنها تنگ شد) این کنایه است از تحیّر آنها در کارشان: که گویا در روی زمین پهناور، جایی برای سکونت خود نمی یافتند.

وَ ضاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ از بسیاری وحشت و غم، دلهایشان تنگ شده بود، احساس دلتنگی می کردند.

وَ ظَنُّوا دانستند، جایی که از خشم خداوند به آن پناه ببرند، جز به سوی او نیست.

ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا خداوند چند مرتبه توبه آنها را پذیرفت و بر آنها رحمت کرد تا بر توبه خود ثابت قدم بمانند، یا به این جهت که باز هم اگر از آنها گناهی سر زد در آینده، توبه کنند، زیرا می دانند که خداوند بسیار پذیرنده است، توبه کسی را که توبه کند، هر چند در روزی هفتاد مرتبه توبه خود را بهم زند.

مَعَ الصَّادِقِينَ ... با کسانی باشید که در دین خدا از نظر نیّت و گفتار و کردار

راستی و صداقت، دارند.

- - -

۱ - کشّاف.

به قول امام باقر علیه السّلام یعنی: با آل محمّد صلّی اللّه علیه و آله باشید و ابن عباس: «من الصادقین» خوانده و این قرائت از امام صادق علیه السّلام نیز نقل شده است.

آیات ۱۲۰ تا ۱۲۱

آیات ۱۲۰ تا ۱۲۱

ما کانَ لِأَهْلِ الْمَدِینَهِ وَ مَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرابِ أَنْ یَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَ لا یَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذلِکَ بِأَنَّهُمْ لا یُصِیبُهُمْ ظَمَأٌ وَ لا نَصَبٌ وَ لا مَخْمَصَهٌ فِی سَبِیلِ اللَّهِ وَ لا یَطَؤُنَ مَوْطِئاً یَغِیظُ الْکُفَّارَ وَ لا یَنالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَیْلاً إِلَّا کُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لا یُضِیعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِینَ (۱۲۰) وَ لا یُنْفِقُونَ نَفَقَهً صَغِیرَهً وَ لا کَبِیرَهً وَ لا یَقْطَعُونَ وادِیاً إِلَّا کُتِبَ لَهُمْ لِیَجْزِیَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ ما کانُوا یَعْمَلُونَ (۱۲۱)

ترجمه:

سزاوار نیست که اهل مدینه و بادیه نشینانی که اطراف آنهایند از رسول خدا تخلّف جویند و برای حفظ جان خویش نباید از جان او چشم بپوشند، زیرا در راه خدا به آنها هیچ تشنگی و خستگی و گرسنگی، نخواهد رسید و هیچ گامی که موجب خشم کافران شود بر نمی دارند و ضربه ای از دشمن نمی خورند مگر این که به آن سبب عمل صالحی برایشان نوشته می شود، زیرا خداوند پاداش نیکوکاران را ضایع نمی کند. (۱۲۰)

و هیچ نفقه کوچک و بزرگی انفاق نمی کنند و هیچ سرزمینی را نمی پیمایند مگر این که برای آنها نوشته می شود، تا خداوند آنها را به عنوان بهترین اعمالشان پاداش دهد. (۱۲۱)

تفسیر:

ظاهر این آیه خبر و معنایش نهی است، مثل این قول خداوند:

وَ ما کانَ لَکُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ «نباید رسول خدا را آزار دهید». (احزاب /

۵۳) وَ لا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ در اين بخش از آيه خداوند مردم را امر كرده است كه در سختيها و گرفتاريها با پيامبر همراه باشند و ناملايمات را همراه او، با ميل و رغبت بچشند.

«ذلك» اشاره به مطلبيست كه جمله: ما كان لهم أن يتخلّفوا، بر آن دلالت دارد، يعنى مخالفت نكردن با پيامبر واجب است، زيرا در راه جهاد، هيچ تشنگى طاقت فرسا و رنج فوق العاده و گرسنگى بسيارى را تحمّل نمى كنند و گامهاى خود و لگدهاى اسبان و پاهاى شترهايشان را در جايى كه كافران را به خشم در آورد نمى گذارند و در سرزمين كافران تصرّفى كه مايه دلتنگى آنها باشد، انجام نمى دهند و هيچ ضربه اى از دشمن نمى خورند. هيچ مصيبتى از قبيل كشتن يا اسارت يا هر امرى كه آنها را غمگين كند، از دشمن نمى بينند، مگر اين كه در مقابل هر يك از اين صدمات خداوند برايشان عمل صالحى ثبت و ضبط مى فرمايد و در نزد خداوند استحقاق ثواب مى يابند. «موطئ» ممكن است (محلّ ورود باشد)، مثل «مورد» و ممكن است اسم مكان باشد. «نيل» ممكن است مصدر تأكيد كننده باشد و جايز است به معناى «منيل» (اسم مفعول بر وزن مبيع) باشد و شامل هر چيزيست كه باعث ناراحتى و ضرر آنها باشد.

وَ لا يَقْطَعُونَ وادِياً در راه رفت و برگشت از هيچ زمينى عبور نمى كنند، «وادى» :

كناره هاى كوه ها و نيزارها كه محل عبور سيل است مى باشد اسم فاعل از «ودى» به معناى: «سال» روان شد. «ودى» نيز از همين مادّه است (وادى، ودى، ودىّ آبى كه بعد از بول بيرون مى آيد. شرح استاد گرجى نقل از

صحاح).

إِلَّا کُتِبَ لَهُمْ مگر این که این انفاقها و طی طریقها برای آنها نوشته می شود.

۱۰۲

لِيَجْزِيَهُمُ متعلق به «كتب» است، يعنى نفقات و پيمودن بيابانها در نامه اعمالشان نوشته مى شود كه پاداش آنها به حساب آيد.

آیات ۱۲۲ تا ۱۲۵

آيات ۱۲۲ تا ۱۲۵

وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (۱۲۲) يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَ لْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (۱۲۳) وَ إِذا ما أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زادَتْهُ هذِهِ إِيماناً فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزادَتْهُمْ إِيماناً وَ هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (۱۲۴) وَ أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ وَ ماتُوا وَ هُمْ كافِرُونَ (۱۲۵)

ترجمه:

شايسته نيست كه همه مؤمنان (براى طلب علم) كوچ كننـد، (حال كه اين امكان ندارد) پس چرا از هر فرقه اى، گروهى كوچ نكنند كه در مسائل دينى تحقيق كنند و وقتى كه به سوى قوم خود برگشتند آنها را انذار كنند تا شايد بترسند. (۱۲۲)

اى كسانى كه ايمان آورده ايد، با كافرانى كه مجاور شمايند پيكار كنيد و بايد آنها در شما خشونتى احساس كنند و اين را بدانيد كه خداوند با پرهيزكاران است. (۱۲۳)

و هر گاه سوره اى نازل شود، برخى از آنها (منافقان) گويند:

اين سوره ايمان كدام يک از شماها را افزايش داد؟ (به اينها بگو:)

امّا كسانى را كه ايمان آوردند، بر ايمانشان مى افزايد و شاد مى شوند. (۱۲۴)

- و امّا آنهايى كه در دلهايشان بيمارى وجود دارد (آنچه نازل مى شود) پليدى

۱۰۳

بر پليديشان مى افزايد و در حال كفر بميرند. (۱۲۵)

تفسير:

لِيَنْفِرُوا «لام» برای تأكيد نفی است:

كوچ

کردن همه مؤمنان از وطنهایشان برای تحصیل علم و یادگیری احکام، امریست نادرست و غیر ممکن. از این مطلب چنین معلوم می شود که اگر شایسته و ممکن می بود و موجب فساد و تباهی نمی شد، بر همه واجب و لازم بود، چرا که طلب علم بر هر مسلمانی واجب است.

فَلَوْ لا نَفَرَ پس حال که برای همه مردم امکان کوچ کردن نیست، چرا از هر فرقه ای، تعدادی کوچ نکنند؟

لِيَتَفَقَّهُوا فِی الدِّينِ تحمل رنج کنند، تا در مسائل دینی تخصّص یابند و برای بدست آوردن آن بکوشند.

وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ هدفشان از بدست آوردن تخصّص دینی، انذار و ارشاد مردمشان باشد. لعلّهم یحذرون: به امید این که از کیفر الهی بترسند و او را اطاعت کنند.

قاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ با آن عدّه از کافران که نزدیک شمایند، بجنگید، زیرا وقتی که جنگ در برابر تمام کافران واجب باشد، هر چه نزدیکتر باشد، واجب تر است.

مثل: وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ «خویشاوندان نزدیکت را انذار کن».

(شعراء / ۲۱۴) بدین جهت رسول خدا نخست با قوم خود مبارزه کرد و سپس با دیگران.

بعضی گفته اند مراد از کافران نزدیک، بنی قریظه و بنی نضیر و اهل فدک و خیبر بودند، امّا همان تفسیر اول بهتر است، زیرا این سوره در سال نهم از هجرت نازل شد و در آن زمان پیغمبر از این دشمنان فراغت یافته بود.

وَ لْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً باید کفار احساس کنند که شما در مبارزه با آنها سخت

تحمّل دارید، مثل: وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ (آیه ۷۳ همین سوره).

فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ برخی از منافقان به برخی دیگر می گویند:

این سوره، ایمان کدام یک از شما را افزایش داد؟ این حرف را منافقان

برای مسخره کردن مؤمنان می گویند، زیرا مؤمنان اعتقاد دارند که با آمدن وحی الهی علم و ایمانشان افزایش می یابد.

فَزادَتْهُمْ إِیماناً نزول وحی برای مؤمنان موجب افزایش تصدیق و یقین و اطمینان در دلهایشان می شود.

فَزادَتْهُمْ رِجْساً إِلَی رِجْسِهِمْ و در کافران، باعث افزایش کفری دیگر بر کفرشان می شود (رجس: پلیدی مساوی با کفر است) زیرا با تجدید شدن وحی کفر و نفاقی نو از آنها سر می زند پس کفرشان زیاد و محکمتر می شود.

آیات ۱۲۶ تا ۱۲۹

آیات ۱۲۶ تا ۱۲۹

أَ وَ لا یَرَوْنَ أَنَّهُمْ یُفْتَنُونَ فِی کُلِّ عامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَیْنِ ثُمَّ لا یَتُوبُونَ وَ لا هُمْ یَذَّکَّرُونَ (۱۲۶) وَ إِذا ما أُنْزِلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلی بَعْضٍ هَلْ یَراکُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا یَفْقَهُونَ (۱۲۷) لَقَدْ جاءَکُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِکُمْ عَزِیزٌ عَلَیْهِ ما عَنِتُّمْ حَرِیصٌ عَلَیْکُمْ بِالْمُؤْمِنِینَ رَؤُفٌ رَحِیمٌ (۱۲۸) فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِیَ اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ عَلَیْهِ تَوَکَّلْتُ وَ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِیمِ (۱۲۹)

ترجمه:

آیا نمی بینند که در هر سال یکی یا دو مرتبه آزمایش

می شوند، باز هم توبه نمی کنند و متذکّر نمی شوند. (۱۲۶)

و هر وقت سوره ای نازل می شود بعضی از آنها به بعض دیگر نگاه می کنند (و می گویند) : آیا کسی شما را می بیند، آن گاه باز می گردند، خدا دلهایشان را برگرداند، زیرا قومی نادانند. (۱۲۷)

پیامبری از خود شما به سویتان آمد، که رنج بردن شما بر او گران است و اصرار به هدایت شما دارد و نسبت به مؤمنان رؤوف و مهربان است. (۱۲۸)

پس اگر روی برگردانند، بگو:

خدا مرا بس است، معبودی جز او نیست، توکّلم بر اوست، او پروردگار عرش بزرگ است. (۱۲۹)

تفسیر:

أَ وَ لا یَرَوْنَ به صیغه

مخاطب نیز خوانده شده:

«او لا ترون».

يُفْتَنُونَ به وسیله بیماری و قحطی و گرفتاریهای دیگر، آزمایش می شوند و باز هم دست بردار نیستند و از نفاق خود توبه نمی کنند و متذکّر نمی شوند، عبرت نمی گیرند. معنای دیگر آیه این است که مبتلا می شوند، به جهاد با پیامبر اکرم و مشاهده می کنند که خداوند یاری و پیروزی بر او نازل می کند.

معنای سوم این که شیطان آنها را مفتون می سازد، پس عهدی را که با رسول خدا بسته اند در هم می شکنند و او آنها را به قتل می رساند و خوارشان می سازد، باز هم ترک نفاق نمی کنند.

نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلى بَعْضٍ با حالتی که منکر وحی بودند با چشمان خود به هم دیگر اشاره می کردند و می گفتند:

آیا کسی از مسلمانان شما را می بیند، زیرا ما می خواهیم برویم چرا که حوصله شنیدن سخنان او (پیامبر صلّی اللّه علیه و آله) را نداریم.

معنای دیگر این آیه این است:

با زیر چشمی به هم نگاه و مشورت می کردند که چگونه از مجلس بیرون بروند و فرار کنند و بالاخره در رفتند.

صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ این جمله نفرینی ست برای منافقان: خدا خوارشان سازد و می توان جمله را خبری دانست یعنی: خداوند دلهای آنها را از آنچه در دلهای

مؤمنان قرار دارد که همان شرح صدر است خالی و بی بهره قرار داده است، زیرا آنها قومی نادانند.

لا يَفْقَهُونَ تدبّر نمی کنند تا بفهمند و آگاه شوند.

مِنْ أَنْفُسِكُمْ پیامبری از جنس و از فامیل شما: عربی و قرشی مثل خودتان و چون جزئی از شماست، بر او سخت است که ببیند بر شما امر ناپسند و مکروهی برسد و از این می ترسد که سرانجام به کیفری سخت و عذابی دردناک مبتلا

شوید.

حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ نمی خواهد که حتی یک نفر از شما، از سعادت و نیک بختی که در سایه دین و آئین او، وجود دارد، محروم و بی نصیب شود.

بِالْمُؤْمِنِينَ نسبت به اهل ایمان، خواه از شما باشند یا غیر شما رؤوف و مهربان است.

مِنْ أَنْفُسِكُمْ با فتح «فا» نیز خوانده شده:

از شریفترین و با فضیلت ترین شما و بعضی گفته اند:

این قرائت رسول خدا و فاطمه زهرا علیها السّلام است.

فَإِنْ تَوَلَّوْا پس اگر از ایمان آوردن به تو اعراض کنند، از خدا کمک بگیر و کارت را به او واگذار کن که او در مقابل آنها تو را بس است و تو را بر آنها پیروز گرداند.

بعضی گفته اند:

این آیه آخرین آیه ایست که بر پیامبر نازل شده و این سوره آخرین سوره کاملیست که فرود آمده است.

سعید بن جبیر می گوید:

از ابن عباس درباره سوره توبه، سؤال کردم، گفت:

این سوره رسوا کننده است:

آن قدر با نزول کلمات «منهم» و «منهم» برای شرح حال منافقان، ادامه می داد تا آنجا که ترسیدیم کسی از ما باقی نماند جز این که نامش جزء منافقان برده شود.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان


WWW